

Maria Borrello<sup>1</sup>

*La possibilità della giustizia.*

*Alcune riflessioni intorno all'idea di giustizia di Amartya Sen*

**ABSTRACT**

This contribution deals with the idea of justice as it has been conceptualized by Amartya Sen. In his perspective, the possibility of justice proceeds from the recognition of its essential incompleteness and the consequent impossibility of arriving at representations that are absolute, valid once and for all. Sen, on the contrary, moves his considerations from the concrete reality, in which people act and suffer, and therefore places himself in favor of an indulgent acceptance of incompleteness, in a perspective that invites us to recognize ourselves, without worries or innuendos, in this essential defective mode of the human. The result is an idea of possible justice, which asks to be re-discussed continuously, in a public debate, open and inclusive. Sen's idea of justice will then be considered in these pages starting from three key concepts: possibility, incompleteness and concrete universality.

**KEYWORDS**

Justice, incompleteness, universality, possibility.

**INDICE**

1. La giustizia come possibilità. 2. L'incompletezza della giustizia. 3. Ridefinire l'universalità. 4. Lo spazio della giustizia.

1. La giustizia come possibilità

In questi tempi, così drammaticamente segnati dalla brutalità della guerra alle porte dell'Europa, che riapre ferite, illusoriamente credute rimarginate, divaricando i margini tra gli opposti fronti e conducendo entro una logica oppositiva il campo del potere e le aspettative di giustizia<sup>2</sup>, appare essenziale provare a ripensare l'idea di giustizia, tentandone una rielaborazione che consenta di ridisegnare in concreto la sua possibilità. Certo, «una ricognizione sullo sterminato materiale che riguarda l'idea odierna di giustizia rasenta l'impossibile»<sup>3</sup>, e pertanto non sarà in queste pagine nemmeno tentata:

---

<sup>1</sup> Professoressa associata in Filosofia del Diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza di Torino. maria.borrello@unito.it

<sup>2</sup> Il dibattito mediatico sul conflitto russo-ucraino si svolge per lo più entro schemi argomentativi rigidi, dai contorni netti, e risponde a una logica dicotomica (Ferrajoli 2022). La pertinenza della riflessione seniana risiede nella possibilità di disinnescare questa modalità alla fine riduzionista, per ricondurre il confronto entro uno spazio aperto. L'apertura costituisce infatti la cifra della sua riflessione sulla giustizia e sarà oggetto delle riflessioni ivi presentate. (Sen 2010).

<sup>3</sup> Riccobono 2015, I:11.

**LA POSSIBILITÀ DELLA GIUSTIZIA.  
ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO ALL'IDEA DI GIUSTIZIA DI AMARTYA SEN**

molto più limitatamente, l'attenzione sarà rivolta alla giustizia nella sua dimensione sociale e, in particolare, al contributo offerto entro questo campo dalla riflessione di Amartya Sen, che si insinua nella fenditura (o squarcio) tra l'identificazione del giusto e la possibilità della sua realizzazione in concreto. A ormai più di dieci anni dalla pubblicazione del suo testo *L'idea di giustizia*, le sue considerazioni appaiono particolarmente fertili: sembra allora opportuno ripercorrerne alcuni passi per provare a riarticolare il discorso sulla giustizia entro un orizzonte di pace<sup>4</sup>.

Non è tuttavia la pace il fulcro del discorso seniano, bensì la possibilità di *far progredire* la giustizia. Partendo dall'assunto per cui «la giustizia ha a che fare con la vita delle persone»<sup>5</sup>, la sua analisi non si sofferma sulle caratteristiche trascendentali di una società perfettamente giusta, ma si proietta entro il campo significativo della *Nyaya*<sup>6</sup>, per poter provvedere alla riduzione delle ingiustizie manifeste, vera urgenza dei nostri tempi e principale istanza teorica da cui muovono i suoi ragionamenti<sup>7</sup>.

L'assunto fondamentale attorno a cui ruotano le sue considerazioni consiste nell'escludere la possibilità di individuare opzioni ultimative nel campo della giustizia: delinea pertanto una teoria comparativa, che accoglie giudizi non definitivi, arrendendosi davanti all'assenza di una soluzione che possa essere stabilita una volta per tutte<sup>8</sup>. Una *resa* invero assai fertile e prolifica, poiché consente di operare fattivamente entro la dimensione relazionale a partire dalle reali condizioni di vita delle persone. Sen accorda infatti la sua teoria della giustizia con il *Capability Approach*, considerando cioè la vita che le persone possono realmente condurre, tenendo conto della «capacità che ciascuno ha di fare le cose alle quali, per un motivo o per un altro, assegna un valore»<sup>9</sup>.

Nel quadro ampio e variegato che così si determina, la giustizia perde la sua qualità oggettiva e si rivela appunto non come un oggetto, ma come una modalità, non come una meta realmente attendibile, ma come un percorso. La metafora del percorso aderisce perfettamente, secondo un duplice piano significativo, allo scopo delle sue elaborazioni teoriche, che coincide con il far progredire la giustizia, farla *avanzare*; infatti, ciò che avanza è senz'altro ciò che procede in avanti, ma è anche ciò che rimane, ciò che resta. E questa rimanenza corrisponde in effetti alla concrezione di riflessioni millenarie, incentrate sulla giustizia come ideale. Questo residuo può essere allora considerato più propriamente come lo scarto che si rileva tra *giustizia trascendente* e *giustizie possibili*;

<sup>4</sup> Un riferimento fondamentale in questo senso è Kant [1795], 2013. Il paradigma kantiano ha influenzato, tra altri, John Rawls (1999), Jürgen Habermas (1996) e, per ciò che ivi rileva, anche Amartya Sen rispetto al progetto della giustizia cosmopolita.

<sup>5</sup> Sen 2010: 7.

<sup>6</sup> Per spiegare la differenza tra una giustizia trascendentale (basata sulla ricerca di giuste istituzioni) e una comparativa (basata sui risultati e sulla vita che la gente di fatto conduce) Sen ricorre ai due termini, *Niti* e *Nyaya*, speculari rispetto ai latini *Justitia* e *Iustitium*. *Niti* è la giustizia in sé (*Justitia*), mentre *Nyaya* è un giudizio pratico su una situazione concreta e quindi mai perfetta e sempre in rapporto ad un'altra (*Iustitium*); è precisamente a questa prospettiva che egli fa riferimento. (2010: 35 e seg).

<sup>7</sup> Sen riconosce dunque come le ingiustizie in quanto tali non siano eliminabili poiché, come Shklar rileva, ogni sistema di giustizia determina e include condizioni di ingiustizia. L'impegno a ridurre le ingiustizie manifeste dipende allora dalla considerazione per cui: «justice is neither the opposite of injustice nor intends to be full-fledged answer to injustice, while each system of justice creates new injustices in its wake». (Shklar 1990: 1)

<sup>8</sup> Sen 2010: 101.

<sup>9</sup> Nussbaum 2002: 79: «Ciò che questo approccio persegue è una società in cui ognuno sia considerato degno di rispetto, in cui ognuno sia stato messo in condizione di vivere in modo veramente umano».

lo scarto è infatti una figura di esplorazione, che fa emergere «un altro possibile»<sup>10</sup>, che si insinua nello iato tra ideale e concreto, rivelandone l'ampiezza.

Ne discende una rappresentazione della giustizia che dismette quelle modalità rappresentative iscritte entro il solo spazio teorico, che la assumono come una entità puramente nominale, avulsa dal piano della realtà, per approdare invece a una rappresentazione del giusto adesa alla realtà, capace di rispondere al reale e dargli forma, riconducendola dunque nell'alveo della possibilità. Così pensata, essa diviene un percorso che non si dà mai nella forma del *compiuto*, un avanzare lento, a tratti anche difficoltoso, che tuttavia non prevede mai un arresto, rimanendo invece un *compimento*, un obiettivo da raggiungere, cui asintoticamente ci si rivolge<sup>11</sup>.

## 2. L'incompletezza della giustizia

Tra le molteplici linee di indagine che la costruzione seniana dell'idea di giustizia suscita, particolarmente rilevante appare il riconoscimento del carattere dell'incompletezza. Precisando che «una teoria del giudizio razionale, sistematica e strutturata, che comprenda valutazioni sulla giustizia sociale, non ha alcun bisogno di assumere una forma totalista»<sup>12</sup>, Sen rileva il carattere fondativo, al tempo stesso sostanziale e metodologico, dell'incompletezza: essa permea pertanto l'intera struttura del suo ragionamento e proietta l'analisi del giusto entro la dimensione, assunta come necessaria, dell'apertura. Si tratta, come è evidente, di una scelta filosofica in opposizione all'istituzionalismo rawlsiano – che Sen ampiamente considera e discute nel suo testo – con implicazioni rilevanti sotto almeno due profili: in primo luogo, l'apertura, e la conseguente rinuncia all'identificazione di una teorizzazione della giustizia capace di esprimere un valore assoluto, implica l'assunzione di una modalità precaria, necessariamente – e problematicamente – ancorata alla sua operatività pratica; in secondo luogo, necessita di trattare la questione della giustizia entro lo spazio globale; la giustizia globale, se da una parte sembra rispondere all'esigenza del mondo di relazioni interconnesse che sperimentiamo nel quotidiano, d'altra parte complessifica quella stessa operatività pratica, poiché ne estende l'ambito di applicazione<sup>13</sup>. Ne consegue la natura altamente sfidante dell'assunzione della giustizia attraverso la figura dell'apertura. Una sfida che Sen affronta sulla scorta del dovere etico della lotta contro le ingiustizie.

Non si tratta, per Sen, di riferirsi all'incompletezza, e complementariamente all'apertura, come dati puramente descrittivi, capaci in tal senso di qualificare una certa rappresentazione della giustizia<sup>14</sup>; quanto piuttosto di riconoscere in essi un elemento strutturale, che ordina appunto indefettibilmente ogni ragionamento sulla giustizia, costituendo dunque «un tratto costante dei giudizi sulla giustizia sociale»<sup>15</sup>. L'incompletezza, in questi termini, segnala l'inesauribilità della identificazione della giustizia e si presenta nella duplice forma, esplorativa e assertiva<sup>16</sup>, implicando il carattere

<sup>10</sup> Jullien 2018: 30.

<sup>11</sup> Borrello 2012: 293.

<sup>12</sup> Sen 2010: 114.

<sup>13</sup> Sul punto, tra altri, Veca 2006: 15-24.

<sup>14</sup> Sen 2004.

<sup>15</sup> Sen 2010: 116.

<sup>16</sup> Sen 2010: 119. L'incompletezza «esplorativa può derivare da difficoltà operative, anziché da una situazione di stallo sul piano dei concetti e delle valutazioni. I problemi operativi possono essere connessi con carenze conoscitive, complessità di calcolo o altre barriere pratiche nella sfera applicativa. (...) nel

**LA POSSIBILITÀ DELLA GIUSTIZIA.  
ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO ALL'IDEA DI GIUSTIZIA DI AMARTYA SEN**

parziale di qualunque statuizione o scelta sui contenuti di giustizia. Congeniti alla idea di giustizia risultano quindi le integrazioni, le variazioni e il riesame critico della sua identificazione. È in questi termini che, dunque, si determina quel cambio di paradigma che, da una prospettiva trascendentale sulla giustizia, perviene alla prospettiva comparativa<sup>17</sup> e relazionale, per la quale l'attività valutativa tra le diverse rappresentazioni del giusto deve fare i conti con le opzioni effettivamente disponibili «e non limitarsi a incantarci con un inverosimile mondo immaginario di inarrivabile splendore»<sup>18</sup>.

Si può allora inferire il carattere *radicale* di questo riferimento alla incompletezza, secondo una duplice accezione: l'incompletezza è radicale poiché è in essa che si radicano le possibili definizioni del giusto; ed è ugualmente radicale, poiché non ammette la possibilità del suo superamento, poiché permane indefettibilmente come tale. In questo senso si profila uno slittamento terminologico, che realizza altresì uno spostamento concettuale, che dalla incompletezza autorizza a pervenire alla qualificazione in termini di *incompiutezza*: l'impossibilità di giungere, infine, alla giustizia completa ne richiede l'inflessa ricerca: la completezza, la rappresentazione completa della giustizia, costituirebbe così un fine ultimo inattendibile in quanto tale, tuttavia capace di riattivare continuamente la ricerca. L'incompiutezza, allora, non denuncia una impossibilità, ma si traduce, teoricamente e pragmaticamente, come un impegno dal quale non è possibile affrancarsi; un lavoro non dismissibile, sempre ricominciato, vero e proprio fondamento del vivere in comune. L'apertura segna così anche il senso stesso della comunità che, come è stato rilevato, «ha come vocazione non quella di chiudersi, ma di dischiudersi»<sup>19</sup>; e, in questa comunità aperta, il rapporto con l'idea di giustizia diviene in questo senso una *tensione*, vero legame che tiene insieme e determina la relazionalità.

L'incompletezza della giustizia, del resto, dipende dalla inadeguatezza epistemica propria dell'umano: Sen evidenzia come non sempre il ragionamento valutativo conduca a un'unica risposta e, sulla scorta della "teoria della scelta sociale"<sup>20</sup>, rileva come ragionamenti razionali possano produrre risultati consistenti con l'idea di giustizia, egualmente validi sebbene non concordanti tra loro o, più propriamente, opposti; un fenomeno, questo, dipendente da valutazioni individuali incomplete o per una più generale incongruenza tra i differenti punti di vista che si rintracciano entro una certa comunità e che possono appunto esprimere una diversa gerarchia di valori in competizione tra loro. Per tale ragione le concezioni, che alla giustizia intendono fornire sostanza, sono plurali e plurivoche e, in taluni casi non riconducibili e riducibili a un sistema unico e condiviso di valori e principi su cui tutti convergono. Possono per contro

---

caso dell'incompletezza assertiva, invece, il carattere parziale della soluzione è parte integrante delle conclusioni proposte dalla teoria, anche se questa resta comunque aperta al riesame e all'approfondimento».

<sup>17</sup> L'approccio comparativo, legato alla concreta realizzazione delle istanze di giustizia, si pone in questi termini in antitesi rispetto a quello procedurale proposto da John Rawls e si richiama alle elaborazioni di Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Marx e Mill, cui Sen esplicitamente rinvia, 2010: 21 e seg.

<sup>18</sup> Sen 2010: 117.

<sup>19</sup> Jullien 2010: 26.

<sup>20</sup> La teoria delle decisioni collettive, cui Sen rinvia, si rintraccia nelle riflessioni di Borda e Condorcet e, nella sua attualizzazione come *Teoria della scelta sociale*, nell'elaborazione di Kenneth Arrow (1977), rispetto alla quale tuttavia Sen si discosta sensibilmente. In effetti, Sen giustifica l'adesione a questa prospettiva per segnalare la volontà di disancorarsi dalla rappresentazione prevalente di matrice contrattualistica. Cfr. Sen 1999; Arrow, Sen, Suzumura (a cura di) 1997.

permanere, e di fatto permangono, differenze irriducibili, poiché l'incommensurabilità dei valori può in effetti determinare plurime risposte razionali; ma, evidentemente, questa considerazione non conduce all'*impasse* delineata dal dilemma di Buridano; la possibilità della scelta, tra opzioni egualmente giustificabili in termini di giustizia, non condanna all'inazione; per contro, essa spinge e determina un agire che, proprio in virtù della molteplicità delle strade percorribili, implica l'assunzione di responsabilità.

L'essenziale incompletezza che determina la congenita incompiutezza non depotenzia allora le determinazioni e le acquisizioni nel campo della giustizia sociale; piuttosto, essa richiede una verifica attenta, obbliga a uno scrutinio severo delle implicazioni, delle conseguenze, sia sul breve che sul lungo periodo<sup>21</sup> di ciascuna scelta; e per questa via, si rafforza la possibilità per la giustizia di realizzare il suo compimento.

«Ogni eventuale dissenso non dovrà fare altro che lasciarsi inquadrare in un ordinamento parziale e moderatamente articolato, in grado tuttavia di delineare proposte utili e nette. Analogamente, gli accordi raggiunti non implicheranno di necessità che una certa proposta sia l'unica giusta, semmai che sia plausibilmente giusta o, almeno, non palesemente ingiusta»<sup>22</sup>.

Si dovrà allora procedere per fondamenti multipli<sup>23</sup>, poiché la ricerca dell'unanimità o di un pieno accordo si rivelerebbe necessariamente fallimentare<sup>24</sup>. L'incompletezza costituisce infatti un dato diffuso e ineliminabile, carattere portante e precipuo del discorso sulla giustizia, essendo quest'ultima essenzialmente plurivoca.

Si disvela in questo senso la feconda potenzialità del pluralismo che, nell'ambito della giustizia, si concreta nella irriducibile molteplicità di risposte formulabili, a cui corrisponde, dal punto di vista metodologico, l'assunzione di un approccio interlocutorio e dubitativo, attento al particolare più che all'universale. Riconoscere l'ineliminabilità del pluralismo, tuttavia, non implica di aderire a impostazioni di matrice relativistica<sup>25</sup>; infatti «la pluralità delle ragioni di eleggibilità non implica relativismo, quanto piuttosto pluralismo» e pertanto, «coloro che considerano che il relativismo sia la logica conseguenza del pluralismo, pensano erroneamente che, data la diversità delle varie posizioni, non possiamo scegliere tra esse»<sup>26</sup>. Ma il pluralismo delle posizioni e delle istanze mantiene e legittima la possibilità della scelta. Per Sen, infatti, solo un fraintendimento potrebbe condurre all'assimilare l'ineludibile pluralità di punti di vista alla loro equivalenza. Resta invece sempre la possibilità di opzionare la soluzione che

<sup>21</sup> Sul punto occorre tuttavia precisare che Sen ammette, in accordo alla sua attenzione per la concreta realizzazione del giusto, come talvolta sia meglio prediligere le soluzioni che garantiscono un miglioramento delle condizioni sul breve periodo.

<sup>22</sup> Sen 2010: 145.

<sup>23</sup> Sen 2010: 18.

<sup>24</sup> Il riferimento alla difficoltà dell'unanimità, in particolare nella posizione originaria, costituisce uno degli aspetti di critica della costruzione rawlsiana. (J. Rawls 1971).

<sup>25</sup> Occorre tuttavia precisare che le impostazioni di matrice relativistica costituiscono un insieme assai variegato e non omogeneo di elaborazioni. La critica a queste impostazioni, cui ivi si fa riferimento, rinvia alle declinazioni più radicali, che pervengono a rappresentazioni nichilistiche o inscritte entro il piano dell'indifferentismo etico. Come del resto si avrà modo di argomentare, infatti, Sen elabora la sua idea di giustizia a partire dal riconoscimento di un ineliminabile pluralismo (che egli illustra tramite il riferimento all'incompletezza) che tuttavia consente e legittima scelte condivise sui singoli casi concreti e pertanto congenitamente esposte a rivalutazioni e ridefinizioni.

<sup>26</sup> Veca 2005; Rescher 1993:109.



**LA POSSIBILITÀ DELLA GIUSTIZIA.  
ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO ALL'IDEA DI GIUSTIZIA DI AMARTYA SEN**

meglio garantisca la riduzione delle ingiustizie, senza la pretesa di pervenire a soluzioni che riportino ad una giustizia *sub species aeternitatis*.

### 3. Ridefinire l'Universalità

L'aspirazione alla giustizia travalica le epoche, i luoghi e le culture e, in tal senso, costituisce un'istanza universale; il carattere universale dell'istanza di giustizia quindi diviene il presupposto necessario da cui scaturiscono le differenti teorizzazioni tese a individuare l'ordinamento e le istituzioni *più giuste* per una società. La possibilità stessa della giustizia si colloca allora propriamente in questo primo riconoscimento: la rappresentazione di un criterio valutativo capace di superare le molteplici e diversificate concezioni sostanziali della giustizia, ma invariante rispetto ai diversi contesti entro i quali quelle concezioni sono poste in essere. Tuttavia, le considerazioni che Sen pone intorno alla dimensione dell'universale sembrano procedere dalla constatazione che il concetto di universale, che pure accompagna da sempre la storia dell'umano, sia oggi, come rilevato anche da Jullien, in difficoltà: «l'esigenza dell'universalità, che sta all'origine della scienza europea e che è stata rivendicata dalla morale classica, oggi, a confronto con le altre culture, non è affatto universale»<sup>27</sup>. Le società contemporanee infatti, immerse in un mondo globalizzato e iperpluralista, faticano a rintracciare un'univoca rappresentazione ideale di giustizia e, in particolare, come avverte Sen, laddove questo tentativo venga praticato, si rivela essere pericoloso, poiché si traduce in una forma dispotica e assolutizzante rispetto alla definizione dei valori. I diritti umani sono il caso emblematico di questa potenziale stortura e l'indagine sul loro fondamento ha ampiamente messo in evidenza questa problematicità<sup>28</sup>.

Occorre allora tenere distinti i concetti di universale e di universalismo, difendendo del primo la pertinenza quale presupposto teorico che non conduce tirannicamente alla assolutezza, ma apre invece alle possibilità, plurime e mutevoli, della sua definizione<sup>29</sup>. L'universale può allora essere inteso non già come istanza superiore capace di imporsi su tutti, un assoluto, con valore imperativo, principio trascendente, avulso dalla realtà<sup>30</sup>; quanto piuttosto come un'immanenza che chiede all'umano di riconoscersi e auto-assumersi in termini essenzialmente difettivi, poiché, come rileva Veca, «i principi di

---

<sup>27</sup> Jullien 2018: 7-8.

<sup>28</sup> Sulla questione del fondamento dei diritti umani si rimanda a Bobbio 1990: 16: «Non si tratta di trovare il fondamento assoluto impresa sublime ma disperata ma, di volta in volta, i vari fondamenti possibili. Senonché anche questa ricerca dei fondamenti possibili impresa legittima e non destinata come l'altra all'insuccesso non avrà alcuna importanza storica se non sarà accompagnata dallo studio delle condizioni, dei mezzi e delle situazioni in cui questo o quel diritto possa essere realizzato». Inoltre, si veda: Ferrajoli 2001; e il recentissimo Zaccaria 2022, che consacra al tema l'ultimo capitolo.

<sup>29</sup> Sebbene non sarà tematizzata in questo testo, si ritiene utile segnalare la riflessione di Hare (2006) rispetto all'universalizzabilità dei giudizi morali, che egli iscrive, a partire da una prospettiva analitica, entro la teoria metaetica del prescrittivism universale. Conferendo priorità epistemologica alla logica, il filosofo sostiene che per giustificare una certa scelta occorra fornire un'argomentazione razionale che possa determinare un agire a essa conforme.

<sup>30</sup> Maffettone 2006: 52.

giustizia presuppongono un “noi”, ma questo noi non è universalistico quanto piuttosto particolare e contingente e, quindi, prevede altri<sup>31</sup>. Ed in tal senso occorre allora: «generare un’universalità concreta, capace di trovare concettualizzazione mediante il farsi della società e la vita degli stessi individui e delle comunità»<sup>32</sup>.

La riflessione di Sen sembra aderire perfettamente a questa impostazione, infatti, che vi sia insita, nella dimensione dell’umano, una naturale tensione verso il giusto non sembra esser in alcun punto negato da Sen; seppur nega cittadinanza a impostazioni che relegano la giustizia su di un piano ideale, Sen riconosce, con Rawls, *la capacità* – per ogni essere umano – *di avere un senso della giustizia*. Tuttavia, questa universale propensione al giusto si declina entro l’apertura che Sen pone a base dei suoi ragionamenti sulla giustizia. Si ritrova, nell’elaborazione seniana, una corrispondenza con l’idea che «l’universale che bisogna impegnarsi a sostenere è al contrario un universale ribelle, che non è mai appagato (...) che non totalizza, ma che invece rende nuovamente consapevoli del fatto che ogni totalità compiuta ha qualche mancanza»<sup>33</sup>. Infatti, il riferimento all’universale rintracciato nelle pagine di Sen<sup>34</sup> sembra operare come un principio regolatore che, «non essendo mai soddisfatto, non smette di spingere più in là l’orizzonte, inducendo indefinitamente a cercare»<sup>35</sup>.

Risuona, in questa impostazione, la rappresentazione, formulata da Veca, di una *utopia ragionevole*, che propriamente si insedia nelle pieghe delle possibilità e che propone esiti dei processi valutativi sul contenuto di giustizia, provvisori, revocabili ma comunque in grado di realizzare «un futuro meno inaccettabile e ingiusto del presente»<sup>36</sup>. Il senso della costruzione teorica seniana risiede propriamente nel riconoscere l’inaccettabilità del presente e perviene a identificare la giustizia come una continua e mai definitiva correzione delle ingiustizie.

La strada percorsa da Sen in questa direzione si disloca attraverso due vie che si intersecano tra loro: quella dell’esercizio pubblico della ragione e quella ugualmente incidente della capacità, che Sen attribuisce all’umano, di provare *sympathy*<sup>37</sup>, vale a dire la capacità di trascendere i propri interessi egoistici, e riconoscere le istanze poste

<sup>31</sup> Veca 2006: 18.

<sup>32</sup> Ricca 2017.

<sup>33</sup> Jullien, 2018: 24.

<sup>34</sup> Sono molteplici le occasioni in cui Sen rileva questa impossibilità totalizzante; nell’introduzione a *L’idea di giustizia* propone, per esempio, il caso dei “tre bambini e un flauto”, per dimostrare «la possibilità che siano sostenibili più tesi argomentate sulla giustizia, tra loro concorrenti, ciascuna delle quali soddisfi i requisiti dell’imparzialità, e nondimeno si differenzi e si contrapponga alle altre» (2010: 28). Prospetta allora l’ipotesi che tutti e tre i bambini rivendichino il flauto: Anne, poiché l’unica in grado di suonarlo; Bob, poiché, per via della sua indigenza, non possiede altri giocattoli; Carla, per essere stata lei stessa a costruirlo. A seconda che si aderisca all’utilitarismo, all’egualitarismo economico o al liberalismo pratico, si perverrà a una soluzione differente, ancorché in tutti i casi giustificata. Risulta allora evidente «l’impossibilità strutturale di identificare un assetto sociale perfettamente giusto» (2010: 31) e, per conseguenza, la realizzazione della giustizia corrisponderà a questo *indefinito cercare*, per riprendere l’espressione usata da Jullien.

<sup>35</sup> Jullien, 2018: 24.

<sup>36</sup> Veca, 2006: 24.

<sup>37</sup> Sen riprende, in questo senso, il concetto di *sympathy* elaborato da Smith, rinviando dunque alla capacità propria dell’umano, in quanto creatura sociale, di agire orientandosi non esclusivamente alla realizzazione del proprio interesse particolare, ma anche empatizzando con l’altro. Cfr. Smith (1759) 1982. La riflessione filosofica di Smith esercita una grande influenza nel pensiero seniano; in particolare sarà considerato l’apporto determinante della figura smithiana dello spettatore imparziale.

## LA POSSIBILITÀ DELLA GIUSTIZIA.

### ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO ALL'IDEA DI GIUSTIZIA DI AMARTYA SEN

dall'altro<sup>38</sup>. Non trova cittadinanza dunque, in questa impostazione, l'antropologia negativa, per la quale i comportamenti umani sgorgerebbero dall'insuperabile istanza egoistica; Sen crede, e assume come criterio invariabilmente presente, che nella dimensione relazionale un ruolo fondamentale sia giocato dall'attenzione per l'altro. L'altro, infatti, ci impegna nella rappresentazione della giustizia; un impegno non riconducibile entro uno schema necessariamente sinallagmatico: il mutuo vantaggio rawlsiano appare in effetti insufficiente, poiché l'interesse «non è l'unico fattore che possa indurre a tenere verso gli altri una condotta ragionevole. Essere in possesso del potere reale, con gli obblighi unidirezionali che ne conseguono, può costituire un altrettanto importante ragione per comportarsi in modo imparziale»<sup>39</sup>. L'universalità corrisponde allora alla possibilità di realizzare valutazioni attraverso il criterio di imparzialità<sup>40</sup>.

Al fine di chiarire i termini di questa imparzialità, Sen ricorre alla figura smithiana – che definisce archetipa – dello *spettatore imparziale*. Ne estende invero la portata<sup>41</sup>: il riferimento di Smith a *the man within the breast* rappresentava infatti un osservatore interiore, convocato nei processi decisionali individuali intorno alle questioni morali più complesse, in quanto capace di contribuire alla chiarificazione della questione o di aiutare a ponderare meglio le implicazioni delle scelte da assumere; Sen, per contro, ne fa uno strumento per la valutazione critica particolarmente utile nella discussione pubblica. Lo spettatore imparziale di Sen fornisce in concreto la possibilità di considerare più punti di vista e svolge quindi la fondamentale funzione di arricchire il quadro delle opzioni che possono essere concretamente assunte; offre chiavi interpretative e valutative che consentono di ponderare in modo meno parziale le conseguenze e le risultanze dei processi deliberativi pubblici; soccorre nelle ipotesi in cui si riveli particolarmente difficile compiere «scelte pienamente razionali, a causa per esempio di una insufficiente consapevolezza circa i propri reali interessi»<sup>42</sup>; in altri termini, determina il realizzarsi dell'imparzialità attraverso una procedura *aperta*, inclusiva, non predeterminata e piuttosto offerta alla continua rivisitazione. «La procedura per arrivare all'imparzialità è,

<sup>38</sup> Estremamente pertinenti appaiono, in questo senso, le recenti considerazioni di Tommaso Greco, declinate da una prospettiva filosofica del diritto, che riconoscono nella fiducia un elemento strutturale della relazionalità; l'affidarsi, il fidarsi, procedono infatti da una modalità inclusiva dell'altro, attenta ai suoi bisogni, rischiosa, e al tempo stesso necessaria. Se infatti la fiducia costituisce un elemento portante delle impalcature giuridiche, essa nondimeno sostiene, genera e corregge le possibilità per la giustizia di trovare realizzazione. Cfr. Greco 2021.

<sup>39</sup> Sen 2010: 218.

<sup>40</sup> In questi termini Sen legge il riferimento di Wollstonecraft al valore universale della giustizia: «l'inclusività universale a cui fa appello la Wollstonecraft è di fatto parte integrante dell'imparzialità», (2010: 127). Secondo una prospettiva di matrice analitica, si rimanda in questo senso anche a Hare 2006, in cui si evidenzia il carattere di universalizzabilità come proprietà logica dei giudizi morali.

<sup>41</sup> Sen 2010: 134. Come è stato rilevato, tra altri, da Ian Shapiro (2011), Sen sembra operare una crasi di quanto Smith imputa a "the man within the breast" e "the man without"; lo spettatore imparziale di Sen sembra tuttavia consistente con la seguente considerazione di Smith: «We are apt to feel too strongly whatever relates to ourselves [...] The man within the breast, the abstract and ideal spectator of our sentiments and conduct, requires often to be awakened and put in mind of his duty, by the presence of the real spectator». Smith [1759] 1982: 153.

<sup>42</sup> Sen 2010: 187.



in tal senso, aperta e non chiusa o circoscritta alle prospettive e alle idee della comunità locale»<sup>43</sup>.

La considerazione dello spettatore imparziale nel dibattito pubblico, infatti, consente di ampliare le alternative valoriali e spinge soprattutto a considerare posizioni e argomenti che istintivamente non avrebbero avuto cittadinanza; costituisce cioè uno sguardo critico sui valori e le scelte proprie di una certa comunità, permettendo così di rivederli, modificarli, ampliarli. Si tratta quindi di un espediente tramite il quale rendere operativa la valutazione comparativa sulla cui base deve realizzarsi la deliberazione; quest'ultima, infatti, per assicurarsi la possibilità di avvicinarsi a una reale realizzazione del giusto, deve includere quante più voci possibili, vicine e lontane, poiché «voci anche remote possono assumere un ruolo di primo piano per la loro rilevanza argomentativa»<sup>44</sup>.

Così facendo, Sen scardina quell'impostazione, assai diffusa, per la quale l'identificazione della giustizia richiede uno spazio condiviso, una vicinanza capace di neutralizzare le differenze e determinare uniformità (considera in questo senso *stravagante pensare a un Occidente univoco*<sup>45</sup>. L'impossibilità dell'uniformità e la conseguente necessità di un piano differenziale non comportano affatto una modalità diacronica; al contrario, questa impossibilità propriamente aderisce e descrive la realtà<sup>46</sup>.

“L'importanza fondamentale della pluralità dei punti di vista – alcuni convergenti, altri divergenti – di cui sono portatrici le persone che popolano il mondo (con tutta una varietà che contraddistingue noi esseri umani) rientra tra le acquisizioni che l'imparzialità aperta tende a favorire. Non c'è nulla di rinunciatario nel riconoscerlo”<sup>47</sup>

Piuttosto, risiede proprio in questa “imparzialità aperta” il progetto di una “giustizia senza frontiere”<sup>48</sup>; essa sarà il risultato di uno scrutinio razionale che consentirà di pervenire a quell'accordo, parziale e precario, cui Sen riconosce il valore di far progredire la giustizia, e che definisce, attraverso la metafora spaziale della *intersezione*. La necessità di non confinare i processi deliberativi e l'identificazione della giustizia in spazi circoscritti e in comunità chiuse conduce allora a un'interessante interrogazione sul ruolo decisivo giocato dal concetto stesso di spazio, lo spazio del dibattito che Sen considera come il carattere essenziale per la democrazia<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> Sen, 2010: 136.

<sup>44</sup> Sen, 2010: 119. Questa visione si accorda con la riflessione svolta da Shklar (1990: 1), laddove, per realizzare l'eliminazione delle ingiustizie, rileva l'importanza di ascoltare le voci dei più deboli: «Neither the facts nor their meaning will be experienced in the same way by the afflicted as by mere observers or by those who might have averted or mitigated the suffering. These people are too far apart to see things in the same way».

<sup>45</sup> Sen 2010: 10.

<sup>46</sup> Sulla multidimensionalità dell'identità e sulla sua irriducibile pluralità, si veda: Sen 2008.

<sup>47</sup> Sen, 2010: 154.

<sup>48</sup> Vaca, 2006: 16.

<sup>49</sup> Per definire il concetto di democrazia Sen si affida infatti al celebre aforisma coniato da Walter Bagehot ma poi diffuso da John Stuart Mill: *Government by discussion* e afferma in tal senso, p. 330: «nella filosofia contemporanea, l'idea di democrazia si è dilatata enormemente ed essa non è più vista come il terreno delle pubbliche votazioni, ma è intesa nei più ampi termini di quello che John Rawls chiama «l'esercizio della ragione pubblica». Attraverso la discussione pubblica Sen segnala così il nesso tra l'idea di giustizia e la pratica della democrazia.

**LA POSSIBILITÀ DELLA GIUSTIZIA.  
ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO ALL'IDEA DI GIUSTIZIA DI AMARTYA SEN**

#### 4. Lo spazio della giustizia

*L'idea di giustizia* di Sen si colloca su uno spazio ampio, diffuso, aperto, che non considera confini, ma piuttosto ne rileva la essenziale natura indeterminata e variabile. Sembra accordarsi, così, con l'osservazione di Ricœur, per la quale la giustizia implica «un rapporto di distanza dall'altro, altrettanto originario del rapporto di prossimità con l'altro»<sup>50</sup>. Il dibattito pubblico occupa questo spazio, dovendosi porre necessariamente come aperto e inclusivo<sup>51</sup>: esso è il *luogo* della riflessione pubblica, all'interno della quale dovranno essere considerate e valutate le argomentazioni e le alternative effettivamente realizzabili, non rispetto all'esito conclusivo da esse determinato, bensì rispetto all'esito comprensivo che sono capaci di determinare<sup>52</sup>.

Lo spazio della discussione testimonia così di una distanza che mantiene in tensione ciò che è separato e distinto: la condizione che ne risulta permette uno scambio continuo e proficuo poiché «i due termini, l'uno di fronte all'altro, non smettono di interrogarsi a vicenda»<sup>53</sup>. La rappresentazione del dibattito pubblico offerta così da Sen si dà nella forma dell'apertura dialogica, si insedia cioè nel *dia* del dialogo: come rileva Jullien, infatti, «dia, in greco, esprime al tempo stesso lo scarto e l'attraversamento (...) ma esprime anche il cammino che attraversa, supera uno spazio, quello stesso spazio che può offrire resistenza. Un dia-logo non è immediato, prende del tempo: un dialogo è un avanzare lentamente»<sup>54</sup>.

È in questi termini che si può comprendere la ridefinizione, operata da Sen, sull'idea di prossimità, non legata alla vicinanza geografica, etnica, o culturale; pensare le persone, e in particolare le comunità, in termini di confini circoscritti, fissi ed escludenti costituisce infatti per Sen una «profonda fragilità»<sup>55</sup>, per un duplice ordine di ragioni: *in primis*, poiché è possibile avvertire come più vicine persone in realtà esterne alla comunità di appartenenza, di volta in volta considerata; e, in secondo luogo, perché le scelte assunte da una certa comunità possono generare conseguenze, anche estremamente rilevanti, sulla vita di «altri», vicini ma anche lontani. Nel mondo interconnesso che abitiamo, la possibilità di intervenire sulla realtà per orientarla alla giustizia non può prescindere dalla considerazione del potere contaminante della relazionalità. E, per questa ragione, «la prossimità che si stabilisce con persone a noi distanti è ricca di importanti implicazioni per il concetto generale di giustizia»<sup>56</sup>. Occorre allora spingersi oltre il posizionamento isolato con cui siamo soliti rappresentare le nostre appartenenze, sebbene questo spingersi oltre non implichi la possibilità di predisporre valutazioni neutrali: non si tratta infatti, di assumere, secondo la definizione di Nagel, *uno sguardo da nessun luogo*<sup>57</sup>, poiché il

---

<sup>50</sup> Ricœur 2005a: 27.

<sup>51</sup> Sulla rilevanza della discussione pubblica occorre menzionare il contributo decisivo dato da Habermas, 1993, dove viene delineato un modello di società giusta incentrata sull'eguaglianza dei dialoganti. Sen prosegue nel riconoscimento della centralità della riflessione pubblica, concludendo come, p. 332: «il ruolo centrale che la riflessione pubblica ricopre nella pratica della democrazia pone l'intero tema della democrazia ... con la giustizia».

<sup>52</sup> Sen 2010: 37.

<sup>53</sup> Jullien 2018: 36.

<sup>54</sup> Jullien, 2018: 79.

<sup>55</sup> Sen, 2010: 181.

<sup>56</sup> Sen, 2010: 183.

<sup>57</sup> Nagel, 1994.

riconoscimento dell'essere sempre-già situati non necessariamente deve condurre alla rappresentazione di un ordine chiuso, determinato e dai confini e contorni ben delineati; per contro, l'essere situato implica l'assunzione di un orizzonte, in quanto tale inattendibile e purtuttavia, capace di orientare le scelte e i percorsi.

La rappresentazione delle questioni etiche è infatti per Sen sempre posizionale e, pertanto, la pretesa di poter formulare giudizi morali prescindendo dalle specificità del contesto entro il quale si è inseriti non può trovare realizzazione. Prendere parte, collocarsi in una certa posizione rispetto al mondo, assumere una determinata prospettiva, svolgere ragionamenti consistenti con i valori della comunità cui si appartiene – per nascita o per scelta – costituisce un'attitudine umana non superabile. Riecheggiano in tali considerazioni le parole di Walzer: «Diventiamo soggetti sociali all'interno di una tradizione morale: la moralità è sempre un'eredità»<sup>58</sup>; in effetti, su questo aspetto, le assonanze tra le due impostazioni sono rilevanti: entrambi mettono in evidenza il potere contaminante della relazionalità che trasforma, individui e gruppi, che innesta il nuovo nella tradizione, che sottrae, aggiunge, moltiplica l'intero, impedendone una rappresentazione fissa e definitiva; entrambi certamente si collocano sul confine dell'alternativa tra società perfettamente omogenee e concordi, monoliticamente individuate, e società frantumate in sotto gruppi, che dissipano la possibilità stessa di riconoscere in esse una qualche identità; in altri termini, entrambi riconoscono il valore fondante dello scambio e della mescolanza che impedisce sia una società concepita come blocco uniforme, sia la società frantumata in differenti mosaici; ma, se per Walzer il concetto chiave è la vicinanza, poiché l'efficacia della critica è direttamente proporzionale alla sua omogeneità con ciò che viene criticato, per Sen invece occorre riconoscere come le “illusioni posizionali” possano costituire un serio ostacolo alla realizzazione della giustizia<sup>59</sup>. Pertanto, se da una parte si rivela impossibile lo sguardo da nessun luogo, dall'altro questo inevitabile posizionamento, che testimonia di un certo set di principi e valori, non corrisponde e non opera secondo l'ordine di una precomprensione, con il portato deterministico che le conseguirebbe. L'aspetto interessante dell'elaborazione seniana risiede invece nella convinzione che, rispetto al proprio essere sempre-già situati, sia per converso *sempre* possibile assumere un approccio critico.

Non si rintraccia quindi, in questa rappresentazione dell'essere situati, alcun determinismo; piuttosto, si tratta di considerare e di tenere conto dei limiti umani, provando a riposizionarli, spostarli, riconsiderarli, seppur di poco. Sen afferma in tal senso che: «la nostra comprensione del mondo esterno è talmente ancorata alle nostre esperienze e alla nostra riflessione che la possibilità di trascendere le une e l'altra è, probabilmente, piuttosto modesta»<sup>60</sup>. Rimane fermo, dunque, che la rappresentazione del giusto non possa realizzarsi essendo deprivata di un contesto e venendo collocata in un immaginario non-luogo ideale; ma pur essendo, per essenza, situata, essa è altresì mobile, capace cioè di determinare geometrie variabili<sup>61</sup>. L'apertura del dibattito e l'inclusione in esso delle *voci vicine e lontane* offre pertanto una *chance* per ampliare la base informativa delle valutazioni, per rendere possibili e concrete queste variazioni.

<sup>58</sup> Walzer, 1987.

<sup>59</sup> Sen, 2010: 179.

<sup>60</sup> Sen, 2010: 180.

<sup>61</sup> Come rileva M. Nussbaum, 2002: 62: «“Le culture sono uno scenario di dibattiti e contestazioni (...) le culture sono dinamiche e in tutte il cambiamento è un elemento davvero fondamentale».

## LA POSSIBILITÀ DELLA GIUSTIZIA.

### ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO ALL'IDEA DI GIUSTIZIA DI AMARTYA SEN

Si determina in questo senso un *equilibrio riflessivo* tra l'esigenza di universalità e il riconoscimento dei suoi limiti contestuali: la discussione pubblica diviene così il luogo in cui le istanze universalistiche e le specificità proprie di ogni contesto possono trovare la loro sintesi<sup>62</sup>; la dimensione dialettica, operante nella riflessione pubblica, permette di realizzare la giustizia sociale nella misura in cui provvede alla risoluzione dei conflitti conseguenti alla pluralità delle voci in campo, consentendo di giungere ad accordi condivisi. Non si nega pertanto la possibilità del conflitto, anzi, come rilevato da Ricœur, si può presumere che «i conflitti non diminuiranno di numero e gravità, ma si moltiplicheranno e si approfondiranno»<sup>63</sup> e pertanto sarà sempre più necessario riuscire ad affrontarli con un approccio critico, per ricondurli entro lo spazio di giudizi ponderati. La discussione pubblica, pertanto, lascia emergere le difficoltà, i disaccordi e, in definitiva, il carattere precario, sempre *in fieri* e mai compiuto, della giustizia; ma permette anche di assumere nei confronti di essa una modalità dispositiva, che possa concretamente intervenire nel reale e orientarne le declinazioni. Al centro, dunque, dell'analisi che Sen conduce rispetto al dibattito pubblico risiede l'idea della responsabilità collettiva per le scelte operate<sup>64</sup> e, in questo senso, il dibattito pubblico costituisce propriamente “lo spazio di libertà”, primario e fondamentale, per ogni comunità politica.

La questione della libertà costituisce, nella tradizione giuridico-politica occidentale, il nodo centrale per la costruzione di una società giusta, ma l'aspetto interessante della proposta teorica di Sen risiede nell'aver associato, come rileva Ricœur, «l'idea di libertà da una parte all'idea di scelta di vita, e dall'altra all'idea della responsabilità collettiva»<sup>65</sup>. Sen infatti considera la libertà come l'effettiva possibilità di operare delle scelte; riconnette, pertanto, la sua realizzazione all'impegno che la collettività assume, deve assumere, per garantire la base informativa necessaria per l'esercizio di scelte effettivamente consapevoli. Si tratta quindi di una visione politica della libertà, che, sulla scorta dell'elaborazione di Berlin (2010), istituisce un legame inscindibile tra libertà e giustizia, laddove però la prima non è rappresentata come un *bene* da tutelare al fine di realizzare la seconda (così come accade nella teorizzazione rawlsiana), ma come la possibilità di realizzare ed esercitare le proprie capacità. La forma più compiuta e insidiosa di ingiustizia consiste, infatti, per Sen, nella mancata eliminazione di quegli ostacoli che impediscono di formulare le proprie aspirazioni e che rendono inaccessibili gli strumenti per perseguirle o, in altri termini, nel denegato riconoscimento delle capacità. Ciò porta a considerare la «libertà non come valore in sé, ma come la capacità di raggiungere e realizzare ciò che per noi ha valore»<sup>66</sup>. La libertà coincide quindi con la possibilità e a questa è ancorata l'esigenza etico-politica del riconoscimento: l'essenza della giustizia sociale può allora essere rintracciata in questo *reciproco riconoscimento* delle capacità. Ricœur, in questo medesimo senso, sottolinea infatti come: «la capacità di essere e di agire si rivela inseparabile dalle libertà assicurate dalle istanze politiche e

<sup>62</sup> Similmente, in questo senso, si veda anche Maffettone 1992: 112: «Una soluzione eticamente attraente sembra eccedere i limiti degli approcci formali. (...) lo sfondo culturale, entro cui avviene una scelta collettiva eticamente significativa, può, in altre parole, essere semplificato ma non messo del tutto da parte».

<sup>63</sup> Ricœur, 1993: 364.

<sup>64</sup> Sen 2007.

<sup>65</sup> Ricœur, 2005b: 162

<sup>66</sup> Sen, 2010: 238.

giuridiche»<sup>67</sup>. Una teoria della giustizia sociale, pertanto, non deve occuparsi in via esclusiva delle condizioni contingenti e concrete delle persone; non deve soltanto provvedere alla rimozione di quegli ostacoli che determinano condizioni sperequative; deve, per contro, in primo luogo, occuparsi di fornire quegli strumenti – materiali e immateriali – che consentano a ciascuno di sviluppare le proprie capacità; deve porsi a garanzia di quel reciproco riconoscimento così indispensabile per una relazionalità libera. Deve *avere cura* delle possibilità.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arrow K. 1977, *Scelte sociali e valori individuali*, Milano: Etas.

Arrow, Sen, Suzumura (ed. by) 1997, *Social Choice Re-examined*, London: Macmillan.

Berlin I. 2010, *Libertà*, Milano: Feltrinelli.

Bobbio N. 1990, *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi.

Borrello M., Nerhot P. 2012, *Manuale di filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.

Ferrajoli L. 2001, *Diritti fondamentali: un dibattito teorico*, Roma-Bari: Laterza.

Ferrajoli L. 17-05-22, Il Manifesto.

Greco T. 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Roma-Bari.

Habermas J. 1993, *Etica del discorso*, Roma-Bari: Laterza.

Habermas J. 1996, *Inclusion of the other. Studies in political theory*, Blackwell.

Hare R. M. 2006, *Scegliere un'etica*, Bologna: Il Mulino.

Jullien F. 2010, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Roma-Bari: Laterza.

Jullien F. 2018, *L'identità culturale non esiste*, Torino: Einaudi.

Kant I. [1795] 2013, *Per la pace perpetua*, Milano: Feltrinelli.

Maffettone S. 1992, *Ermeneutica e scelta collettiva*, Napoli: Guidi Editori.

---

<sup>67</sup> Ricœur, 2005b: 165.



**LA POSSIBILITÀ DELLA GIUSTIZIA.  
ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO ALL'IDEA DI GIUSTIZIA DI AMARTYA SEN**

- Maffettone S. 2006, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, Milano: Il saggiatore.
- Nagel T. [1986], 1994, *Lo sguardo da nessun luogo*, Milano: Il Saggiatore.
- Nussbaum M. 2002, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna: Il Mulino.
- Rawls J. 1971, *A theory of Justice*, Cambridge Massachusetts: Belknap Press.
- Rawls J. 1999, *The Law of People*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Rescher N. 1993, *Pluralism*, Oxford: Clarendon Press.
- Ricca M. 2017, *Democrazia interculturale e educazione giuridica. apprendere l'uso del diritto nella scuola multi-etnica*, DOI: 10.13140/RG.2.2.30785.25448.
- Riccobono F. 2015, "Giustizia giustizia", *Parolechiave*, I, pp. 1-16.
- Ricœur P., 2005a, *Il giusto, I*, Torino: Effatà Edizioni.
- Ricœur P. 2005b, *Percorsi del riconoscimento*, Milano: Raffaello Cortina.
- Ricœur P. 1993, *Sé come un altro*, Milano: Jaca Book.
- Sen A. 2007, *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari: Laterza.
- Sen A., 2008, *Identità e violenza*, Roma-Bari: Laterza.
- Sen A., 2004, "Incompleteness and Reasoned Choice", in *Synthese*, 140.
- Sen A., 2009, *The idea of Justice*, Cambridge Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, tr. it. *L'idea di giustizia* 2010, Milano: Mondadori.
- Sen A., 2018, "The importance of incompleteness", *International Journal of Economic Theory*, Vol. 14, 1, pp. 9-20.
- Sen A. 1999, "The possibility of Social Choice", in *American Economic Review*, Vol. 89, 3, pp. 349-378.
- Sen A. 2017, "Ethics and the foundation of Global Justice", in *Ethics and International affairs*, 31, n. 3, pp. 261-270.
- Shapiro I. 2011, "Review of the idea of justice. By Amartya Sen", *Journal of Economic Literature*, vol. 49, n. 4, pp. 1251-1263.
- Shklar J. 1990, *The faces of injustice*, New Haven and London : Yale University Press.
- Smith A. [1759], 1982, *Theory of Moral Sentiment*, Oxford: Oxford University Press.
- Veca S. 2006, "I problemi di una teoria della giustizia globale", *Il Politico*, I, pp. 15-24.
- Veca S. 2005, *La bellezza degli oppressi*, Milano: Feltrinelli.
- Veca S. 2005, *La priorità del male e l'offerta filosofica*, Milano: Feltrinelli.

Walzer M. 1987, *Sfere di giustizia*, Milano: Feltrinelli, Milano.

Zaccaria G. 2022, *Postdiritto. Nuove fonti, nuove categorie*, Bologna: Il Mulino, Bologna.