

viaBorgogonia3

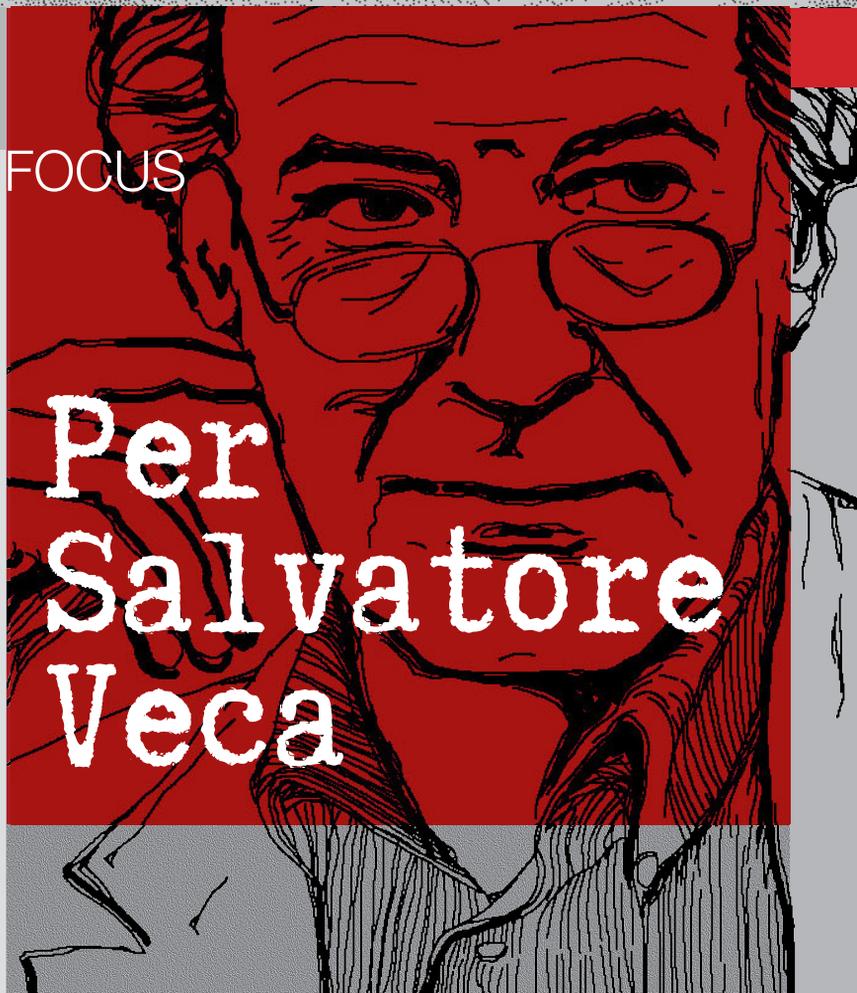
il magazine
della Casa della Cultura

14

FOCUS

Per
Salvatore
Veca

DUEMILAVENTIDUE



direttore
Ferruccio Capelli
condirettore e direttore responsabile
Annamaria Abbate

comitato editoriale
Duccio Demetrio
Enrico Finzi
Carmen Leccardi
Marisa Fiumanò
Paolo Giovannetti
Renzo Riboldazzi
Mario Ricciardi
Mario Sanchini
Silvia Vegetti Finzi

progetto grafico e illustrazioni
Giovanna Baderna
www.gioannabaderna.it

direzione e redazione
via Borgogna 3, 20122 Milano
tel.02.795567 / fax 02.76008247
viaborgogna3magazine@casadellacultura.it

periodico bimestrale
registrazione n. 323 del 27/11/2015
Tribunale di Milano

viaBorgogna3

ISSN 2499-5339

2022 ANNO 7 numero 14

ISBN 978-88-99004-71-2

titolo: PER SALVATORE VECA

copyright Casa della Cultura, Milano



viaBorgogna3
il magazine
della Casa della Cultura



Questo è un ipermedium. Non fermarti al testo, segui i link ●, esplora, crea i tuoi percorsi. La Casa della cultura on line ha molte porte girevoli. Attraverso questo magazine puoi entrare nel sito, consultare l'archivio audio e video degli incontri in via Borgogna e tornare qui per continuare la lettura. E se hai stampato la tua copia su carta puoi usare i QR code  con il tuo smartphone o tablet per accedere ai contenuti interattivi attraverso un QR code reader che puoi scaricare gratuitamente da internet.

**TUTTI CONTENUTI SONO REPERIBILI SUL
SITO WWW.CASADELLACULTURA.IT**

14

testi di:

Ferruccio Capelli

Carlo Feltrinelli

Carmen Leccardi

Claudia Mancina

Giacomo Marramao

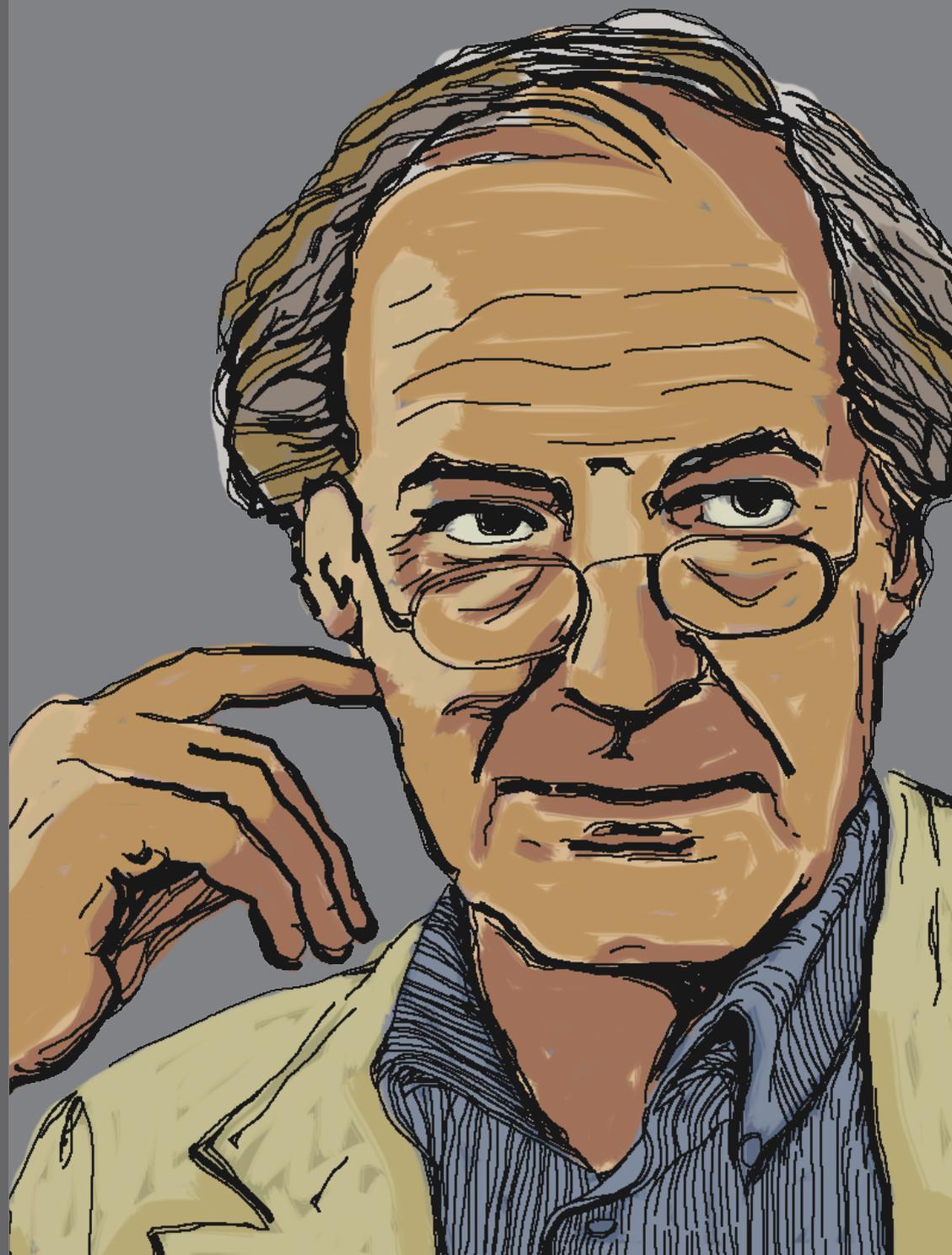
Giuliana Nuvoli

Lorenzo Sacconi

Michele Salvati

Silvia Vegetti Finzi

Valeria Sgambati e Giovanni Carosotti



editoriale

SALVATORE VECA, IL NOSTRO PRESIDENTE

Ferruccio Capelli

Questo numero della rivista è dedicato a Salvatore Veca, il nostro Presidente, insigne filosofo, uomo di cultura pubblicamente impegnato, protagonista della via pubblica milanese. Il 16 marzo '22, in occasione del 76° anniversario della nostra istituzione, avevamo cominciato a ragionare pubblicamente sul suo lascito culturale e politico.

Raccogliamo in questo fascicolo le testimonianze e i contributi presentati in quella occasione e altri pervenuti successivamente. I nove saggi qui raccolti, nell'insieme, tratteggiano a tutto tondo la figura di Veca: il suo apporto alla ricerca filosofica, il suo lavoro appassionato nel campo dell'editoria e alla guida di istituzioni culturali, la sua partecipazione alla vita politica, il suo legame con la Casa della Cultura.

Il primo saggio ricostruisce l'intima coerenza tra la sua ricerca culturale e l'attività della Casa della Cultura:

un rapporto iniziato nei primi anni Settanta e che sbocca "naturalmente" nella sua disponibilità, una decina di anni fa, a diventare Presidente. Carlo Feltrinelli, dal canto suo, ricostruisce con puntualità il lungo percorso di Veca con la Casa editrice e con la Fondazione Feltrinelli, da quando, trentunenne, assunse il ruolo di Direttore scientifico della Fondazione.

Carmen Leccardi, che è subentrata a Salvatore nella Presidenza della Casa della Cultura, ne sottolinea il contributo teorico: la critica serrata alla dittatura del presente e l'insistente apertura al possibile con cui connota la sua immaginazione filosofica. Claudia Mancina, una studiosa che ha intrecciato il suo percorso filosofico con l'insegnamento di Veca, si concentra invece sul suo lungo corpo a corpo con il marxismo e sulle novità da lui introdotte nel dibattito teorico negli anni Settanta e Ottanta.

Giacomo Marramao ricostruisce, con rapida sintesi, il percorso filosofico di Veca. Mentre Giuliana Nuvoli si confronta con la sofferta testimonianza umana che ha rilasciato al figlio Arnoldo: il suo ultimo libro. Lorenzo Sacconi, allievo di Veca, si impegna in un serrato confronto con le posizioni teoriche del suo maestro. Michele Salvati, l'amico di una vita, si concentra invece sulla loro collaborazione ai tempi della "svolta" del PCI e della nascita del PDS.

Chiude il fascicolo la testimonianza di Silvia Vegetti Finzi: nelle sue parole il percorso umano e culturale di Salvatore Veca si intrecciano felicemente. Con l'accento messo sul suo inconfondibile stile: "un signore aristocratico e un amico democratico".



● PER
SALVATORE VECA
Filosofo e protagonista
della vita pubblica

•8
UN PROTAGONISTA
DELLA VITA PUBBLICA
Ferruccio Capelli

•16
“ANDAVAMO IN
VIA ANDEGARI”
Carlo Feltrinelli

•20
UN ALTRO MONDO È
POSSIBILE
PER UN'UTOPIA
RAGIONEVOLE
Carmen Leccardi

•24
L'ISPIRAZIONE POLITICA:
I CONTI CON MARX
Claudia Mancina

•32
ELOGIO
DELL'INCERTEZZA
Giacomo Marramao

•34
LA STRUGGENTE
BELLEZZA DELLA VITA
“Pensieri nella penombra.
Meditazioni sul mondo e
sull'uomo”
Giuliana Nuvoli

•42
L'OFFERTA FILOSOFICA
PER LA CULTURA
POLITICA DI SINISTRA:
UN DIALOGO
INTERROTTO
Lorenzo Sacconi

•90
LA SVOLTA NECESSARIA:
DAGLI IDEALI DI
EMANCIPAZIONE DEL
COMUNISMO ALLA
PROSPETTIVA DEL
SOCIALISMO LIBERALE
Michele Salvati

•96
UN ILLUMINISTA
APPASSIONATO
Silvia Vegetti Finzi

•104
I video delle conferenze
tenute alla Casa della
Cultura

STORIA E STORIOGRAFIA

•106
STORICI E STORIA
DELLA RIVOLUZIONE
FRANCESE
**Valeria Sgambati e
Giovanni Carosotti**

UN PROTAGONISTA DELLA VITA PUBBLICA

Negli ultimi anni avevamo deciso, assieme a Salvatore, di dedicare il 16 marzo, la ricorrenza della fondazione della Casa della Cultura, alla messa a fuoco di questioni di particolare rilievo. Abbiamo così dedicato le ultime ricorrenze alla domanda di senso nella contemporaneità, alla riflessione sulle nuove frontiere della ricerca scientifica e tecnologica (avevamo titolato: "Il futuro dietro l'angolo, prospettive di pensiero critico") al futuro della democrazia, alla contraddizione donna: la rivoluzione più lunga. Ci sembra perciò del tutto naturale quest'anno dedicare questa ricorrenza alla riflessione e alla valorizzazione della ricerca, del messaggio e, aggiungerei, dello stile che Salvatore ci ha comunicato e trasmesso.

Prima considerazione: la sua scomparsa ha lasciato un grande vuoto. Personalmente posso testimoniare che a sei mesi dal 7 ottobre 2021, giorno della sua morte, sentiamo la

manca della sua autorevolezza, della sua curiosità culturale, della sua straordinaria capacità di dialogo in tutte le direzioni. Anche questa semplicissima considerazione tramette l'idea che abbiamo avuto tra di noi una personalità culturale di straordinario rilievo.

Ho avuto la fortuna in questi anni di discutere tanto con Salvatore, al punto che – l'ho verificato anche mentre preparavo questi appunti – il messaggio che Salvatore ci ha lasciato tramite la sua vastissima produzione culturale tende nelle mie riflessioni a sovrapporsi e a mescolarsi con il ricordo delle nostre conversazioni. Ho scelto allora, per essere certo di non compiere forzature nella mia ricostruzione, di ancorare queste riflessioni ad alcuni suoi testi scritti: la sua autobiografia innanzitutto – che per altro abbiamo discusso qui, sia pure da remoto, nella primavera scorsa – e anche una splendida relazione che aveva svolto in questa



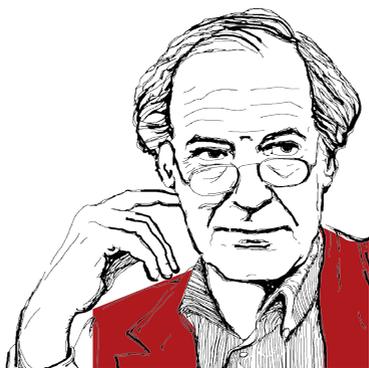
sede in occasione del nostro Sessantesimo. Spero in questo modo di fare emergere l'intima coerenza tra le sue opzioni culturali di fondo, quelle che anche in fase di bilancio della sua vita ha voluto mettere in primo piano, e le scelte che hanno caratterizzato il suo impegno in Casa della Cultura.

Nella sua autobiografia Salvatore rivendica con nettezza alcune scelte di fondo: innanzitutto, dice, ho scelto di essere un filosofo. La sua attività si è dispiegata in una sorprendente molteplicità di operazioni: nelle università, in case editrici, nella costruzione di nuove istituzioni culturali. Ma, nonostante proposte lavorative anche allettanti che avrebbero potuto portarlo altrove, la sua scelta è stata quella di fare per tutta la vita il filosofo: questa era la sua più intima vocazione. Anche i suoi interventi in Casa della Cultura rispecchiano questa sua opzione: in questa sede ha parlato innanzitutto e soprattutto come filo-

sofo. Stiamo lavorando per recuperare tutto il nostro archivio dagli anni Settanta ad oggi: quando questa operazione andrà in porto, ci piacerebbe come prima cosa raccogliere, organizzare e presentare tutti i suoi (numerossissimi!) interventi svolti qui in questa sede come filosofo.

Un filosofo, bisogna aggiungere subito, impegnato nella vita pubblica: un intellettuale pubblico, senza dubbio uno degli intellettuali pubblici più autorevoli in Italia. Pochi incarichi politici. Ricordo solo la sua breve stagione come consigliere comunale a Milano che io interpretai già allora, quando nel 1993 diede la sua disponibilità a essere capolista del PDS, come un atto di generosità verso il suo partito in un momento di particolare difficoltà. A questa breve incursione nella politica istituzionale si deve aggiungere il recente coordinamento del tavolo Expo, in questo caso un evidente omaggio alla sua città. Poi, scelta interessantissima, nessuna

esposizione al tritacarne televisivo. E invece una presenza costante nel dibattito pubblico su giornali e riviste: con questi interventi ha costruito il suo profilo pubblico e accresciuto anno per anno la sua autorevolezza. Sono note, ad esempio, per quanto da Salvatore mai esibite, la sua interazione con il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano e la sua funzione di supporto, di consiglio, nel momento della prima candidatura del sindaco Sala. A prima vista sembrerebbe un ruolo pubblico defilato, da consigliere del principe più che da diretto prota-



gonista. In realtà Salvatore adotta una modalità, direi uno stile di intervento molto particolare, incisivo, efficace, sorretto da un'ambizione inconsueta: contribuire a definire – anzi, per tutta una stagione a trasformare – la cultura politica di quella parte del sistema politico con cui si identificava, la cultura politica della sinistra.

Lasciamo parlare ancora una volta la sua autobiografia, nella quale vi sono pagine di straordinario interesse, a iniziare da quella in cui, ripensando al momento decisivo della sua battaglia politico-culturale, quando si avviò la trasformazione del PCI, scopre e confessa che, alla fin fine, stava svolgendo il ruolo di “intellettuale organico”. È una pagina splendida, assai godibile anche per la sottile autoironia che la attraversa: “Noi intellettuali, liberi pensatori illuministi, stavamo chiedendo al partito di mettere noi al loro posto”. Al “loro posto”: al posto dei tradizionali intellettuali organici che ave-



vano accompagnato la storia del PCI, al posto per intenderci dei Luporini, dei Gerratana, dei Badaloni. Salvatore si proponeva, con alcuni amici, come sostituto di quegli uomini, di quella generazione. Penso che la ricostruzione di Salvatore sia rispondente al vero: ci trasmette il senso dell'operazione culturale che iniziò a impostare alla fine degli anni Settanta con alcuni testi teorici di grande impatto e che si è spiegata pienamente negli anni Ottanta.

Per questa operazione, Salvatore aveva bisogno delle due istituzioni culturali della sinistra milanese: la Casa della Cultura e la Fondazione Feltrinelli. “La sera andavamo in via Borgogna e il pomeriggio andavamo in via Romagnosi”, scrive nella lezione che tiene qui in occasione del nostro Sessantesimo. Si trattava, cito testualmente, di “ridefinire le ragioni di una sinistra che, abbandonando le credenze nella filosofia della storia a senso unico con happy end

incorporato, proponesse la propria prospettiva di valore politico come un insieme di criteri di scelta sociale e un nucleo normativo, un grappolo di principi che orientassero nella direzione della eguale libertà per le persone e dell'equità sociale o della giustizia distributiva”.

La sua partecipazione alla vita della Casa della Cultura è iscritta dentro questa battaglia politica e culturale.

In realtà, per essere precisi, il rapporto di Salvatore con questa istituzione risale a prima ancora, agli anni della sua formazione. Enzo Paci è il suo primo maestro, “una delle tre persone”, mi ha detto più volte, “che mi hanno insegnato qualcosa” (le altre due, era solito dire, erano state Bobbio e Pizzorno). Il legame con Paci richiama inesorabilmente la “scuola di Milano”, il retaggio del razionalismo critico banfiano, insomma la semina profondissima della prima Casa della Cultura.

Ecco perché l'approdo in

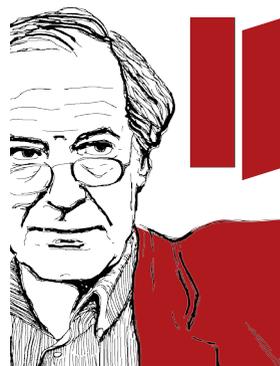
Casa della Cultura come giovane ma già autorevole filosofo sarà per Veca del tutto naturale: si instaura fin dagli anni Settanta un “filo di fedeltà nel tempo” destinato a non interrompersi più.

Questa collaborazione verrà rilanciata e si ridefinirà in un momento preciso, nel 2006, in occasione del nostro Sessantesimo, quando chiesi a Salvatore di aprire la celebrazione con una *lectio* su “Politica e cultura”. Quando mi capita di avanzare richieste di questo genere mi pongo sempre tanti problemi: so che sto richiedendo un onere in più, un aggravio di fatica. Anche per questo mi è rimasto impresso, lo ricordo come fosse ora, l'entusiasmo e l'emozione con cui Salvatore accolse la proposta: “Che bello, che bello”, mi ripeté con insistenza. E si presentò qui il 16 marzo del 2006 (c'erano anche Giacomo Marramao e Michele Salvati) con una prolusione dal titolo: “Illuminismo per tutti”. In essa tracciava un

filo diretto con la lezione “Cultura e vita morale” con cui Ferruccio Parri aveva inaugurato sessant’anni prima la Casa della Cultura. “Il nucleo della missione della Casa della Cultura” – argomentò dopo aver ripreso i punti essenziali dell’intervento di Parri – “è il programma dell’illuminismo per tutti, non per pochi. L’idea elementare è questa: nella costruzione di una società democratica un ruolo fondamentale deve essere svolto dalla cultura e dalla conoscenza...”. “La cultura”, aggiunse, “è una risorsa preziosa per la costruzione di una cittadinanza democratica”. Tutto ciò – ecco in sintesi la sua conclusione – mantiene una sua intima validità anche ai tempi della globalizzazione, della debolezza della politica e via dicendo. Da allora, da quella prolusione, il rapporto tra Salvatore e la Casa della Cultura ha cominciato a stringersi ogni giorno di più: assieme abbiamo avviato nel 2010 la Scuola di cultura politica, giunta quest’anno alla do-

dicesima edizione. E poi, sinodo importantissimo, vi è stata l’elezione di Salvatore, nel 2013, a Presidente della Casa della Cultura. Si è trattato di un lungo lavoro, svolto con la collaborazione di tanti altri studiosi, che ha permesso di riorganizzare l’attività della Casa della Cultura attorno a due linee essenziali. Innanzitutto è stato rilanciato l’antico programma di Parri e di Banfi, quel programma dell’“illuminismo per tutti” che, mi ha ripetuto più volte Salvatore, “era già delineato con chiarezza nello statuto originario della Casa della Cultura”. Nel tempo abbiamo preso l’abitudine di sintetizzare questo progetto con una formula, che di certo non soffre per eccesso di umiltà: la costruzione di una “enciclopedia critica della contemporaneità”. Aprendo a tutto campo le nostre attività: studi umanistici, ma anche attività artistica e nuove frontiere della scienza e della tecnica. Di fatto la Casa della Cultura si è proposta, confrontandosi

con tutti i campi della conoscenza, perfino nei due anni della pandemia, come un centro di formazione al pensiero critico e di educazione alla cittadinanza. Un progetto formativo che vive in questa sala e in Rete, *on life*, espressione introdotta da Luciano Floridi e che a Salvatore era molto piaciuta. In secondo luogo, ecco l’altra linea essenziale, abbiamo cercato di contribuire alla cultura politica della sinistra. Salvatore nell’autobiografia definisce con estrema chiarezza la sua opzione politico-culturale: “Liberalismo di sinistra. Punto e a capo”. Più chiaro di così. E con giusto puntiglio, direi con giusto orgoglio, ricostruisce in quelle pagine gli elementi essenziali di questa battaglia per cambiare i vecchi orientamenti culturali della sinistra: l’idea di giustizia; per una società giusta; migliorare questa società alla luce di un criterio di equità e di diritti; Rawls e Amartya Sen come interlocutori essenziali. Aggiungerei solo,



per completare il quadro delle sue essenziali opzioni culturali, un profondo ed esibito attaccamento alla grande lezione dell’illuminismo, dell’illuminismo scozzese innanzitutto, con Hume sopra tutti. Dal 2006, quando iniziai a collaborare strettamente, il problema per Salvatore era come far vivere questa ispirazione nel mondo globalizzato, attraversato da crepe geopolitiche e scosso da nuove tensioni sociali. Già negli anni immediatamente precedenti, al passaggio di secolo, aveva cominciato a interrogarsi sul movimento new global (questo strano movimento, scriveva, che non ha al centro le rivendicazioni per i suoi militanti, ma per il diritto di altri): nei suoi scritti di quegli anni vi sono tracce precise di questi interrogativi. Poi, quando cominciammo a lavorare assieme, arrivarono le crisi del 2007-2008 cui seguiranno la crisi del debito, l’austerità imposta dall’Europa a guida tedesca, le difficoltà crescenti

del paese Italia, i dati sempre più sconcertanti della crescita delle disuguaglianze, l’irruzione della crisi ambientale e climatica, il tutto fino alla pandemia. Il tema della crisi entra prepotentemente nella sua e nella nostra riflessione. Ed essa spinge a ripensare le scelte dei trent’anni precedenti, a tracciare un bilancio problematico delle scelte proposte e compiute a suo tempo. Tanta fatica per cambiare la cultura politica del soggetto politico della sinistra e quando la battaglia sembra vinta, ecco che quel soggetto si è svuotato, ha smarrito la sua forza e il suo fascino: la rappresentanza di una parte grande del popolo; si è come volatilizzato e dissolto. Quel soggetto politico, osserva Salvatore, non ha cambiato la sua cultura politica: non ha più nessuna cultura politica. La scomparsa dell’interlocutore politico è per Salvatore il cambio più radicale di prospettiva: non nasconde, nelle nostre conversazioni, lo sconcerto e la

sofferenza per questo esito imprevisto. Ma anche altri conti non tornano: il liberalismo che ha trionfato è molto diverso da quello auspicato a suo tempo. Nel *mainstream* si è imposto un neoliberalismo dove c'era poco spazio (ed è già un eufemismo) per la giustizia distributiva, dove l'accento era messo sempre e solo sulla giustizia commutativa, la giustizia negli scambi, la giustizia nel mercato e regolata dal mercato.

Ma il punto più sconcertante è che anche il liberalismo via via prevalso nella sinistra italiana ed europea era difficilmente distinguibile da quello che si era imposto nel *mainstream*: il liberalismo di sinistra era stato via via riassorbito e inglobato dal neoliberalismo trionfante, in una miscela disinvolta di Rawls e di Nozick, assai condiscendente con la vulgata neoliberale. Al punto che potevano circolare incontrastati libelli del tipo: *Il liberismo è di sinistra*. In questa cacofonia culturale (sto toccando una

questione che è al centro anche dell'ultimo lavoro di Michele Salvati), in coerenza con questa cultura dominante, si è verificata una vera e propria trasmutazione della sinistra da organizzatrice delle classi oppresse a rappresentante organica del punto di vista dell'*establishment*. O come annota amaramente Salvatore verso la fine della sua autobiografia: si è via via scivolati verso "una politica ridotta a gioco politico tra élite politiche senza popolo".

È questo lo scenario dentro cui si è sviluppata la nostra ricerca qui in Casa della Cultura. Il cui filo conduttore si trova facilmente scorrendo i dodici anni di programma della nostra Scuola di cultura politica. Una ricerca problematica, aperta, attenta alle voci nuove.

Penso all'attenzione alla voce nuova del Pontefice. Salvatore tendeva a defilarsi da discussioni con esponenti religiosi e su questioni religiose, ma si gettò con grande passione



nella discussione pubblica sull'enciclica *Laudato si'*. Essa sta anche alla base del percorso "Con uno sguardo umano" che abbiamo sviluppato con la Casa della Carità.

Penso all'attenzione verso la nuova problematica ambientale: la miccia si era accesa con l'"Agenda ONU 2030". Essa ha coinciso temporalmente con l'operazione Expo: da allora ci siamo impegnati in un confronto serrato con la nuova cultura ambientalista, con le nuove idee e con i nuovi movimenti a essa connessi. L'ambientalismo è diventato un perno fisso della nostra ricerca.

E, infine, in questa ricerca aperta a tutto campo tornano anche le suggestioni del pensiero critico tradizionale della sinistra. Lo sguardo è tornato verso le grandi fratture sociali: la scomposizione del lavoro, la crescita abnorme delle disuguaglianze, la rottura del legame sociale fino all'emergere, diceva Salvatore citando Hume, della "condanna più dolorosa

per un essere umano, la solitudine involontaria". In questa ricerca tornano anche idee e suggestioni teoriche frequentate negli anni giovanili. Nel centenario di Marx scrive un'intervista immaginaria con il pensatore tedesco e chiede che venga rappresentata in questa sede: essa trabocca di affettuosa ammirazione per il "vecchio Moro". E anche nell'ultimissimo suo libro, *Il mosaico della libertà. Perché la democrazia vale*, ricorrono ripetute citazione del giovane Marx tratte da *La questione ebraica*. Troppo facile per me ritrovarvi l'eco delle nostre sconsolte conversazioni sulla miseria di un clima culturale che iscrive quel testo fondamentale dentro l'ondata antisemita che va formandosi nell'Europa dell'Ottocento.

I libri pubblicati da Salvatore negli ultimi anni – da *TINA. Non c'è alternativa*. Falso fino all'ultimissimo sopra citato – possono essere letti in filigrana sovrapponendovi il programma che abbiamo sviluppa-

to qui in Casa della Cultura. Una ricerca comune, a cui in tanti hanno dato il loro contributo, aperta, appassionata e che sentiamo nostro dovere cercare di continuare, anche se nessuno potrà più restituirmi quelle lunghissime telefonate che per tanti anni, quasi un piccolo rito, hanno scandito i nostri lunedì mattina.

“ANDAVAMO IN VIA ANDEGARI”

Carlo Feltrinelli

Parlare di Salvatore Veca vuole dire per me parlare di un amico storico della mia famiglia, di Inge Feltrinelli e Tomás Maldonado, e di un grande amico per tutta la mia vita adulta e semiadulta, visto che ho avuto la fortuna di incontrarlo quando avevo solo 12 o 13 anni, e naturalmente di un formidabile compagno di viaggio, una vera e propria guida nel percorso della casa editrice e della nostra Fondazione. Abbiamo condiviso momenti e periodi anche complicati, quando le cose andavano meno bene, abbiamo condiviso progetti e stagioni di grande progettualità ed entusiasmo.

Come Salvatore stesso ci ha ricordato nel suo *Prove di un autoritratto*, il libro scritto con Sebastiano Mondadori e pubblicato da Mimesis nel 2020, intorno al punto fermo della sua passione filosofica e, aggiungo, della sua rilevanza come studioso e accademico, ci sono due grandi vocazioni: la prima legata alla costruzione di istituzioni di cultura e di ricerca, e sono tanti gli

esempi (dall'esperimento di Politeia al rilancio della Casa della Cultura), la seconda legata al lavoro editoriale e nata originariamente con Alberto Mondadori presso il Saggiatore, con cui ha pubblicato fino al 1982. In questo contesto la sua collaborazione con il mondo Feltrinelli spicca senz'altro per densità e continuità nel tempo.

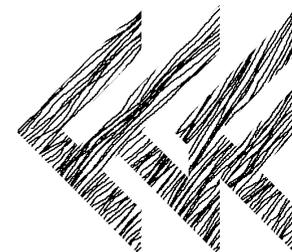
“Andavamo in via Andegari” amava dire Salvatore riferendosi ai suoi inizi in casa editrice, nel '73, quando su indicazione di Giampiero Brega, carismatico direttore editoriale di quell'epoca, s'inventò i *Readings* dell'SC/10, una collana rivolta all'università, con saggi che introducevano, nei diversi campi di studio, contributi per la cultura accademica italiana in una visione progressista e, in ogni caso, innovativa. E poi, negli anni Ottanta, la straordinaria messe di autori che Veca ha reso disponibili in traduzioni, seguendo la sua personale prospettiva di ricerca indirizzata verso le teorie della giustizia. I nomi li



conosciamo tutti, anche se ai tempi erano assai poco noti nella comunità scientifica e nel pubblico italiano. E poi “andavamo in via Romagnosi”, appena sotto via Andegari, svoltato l'angolo, alla Fondazione, dove Salvatore interpretò con grande slancio gli “anni congetturali”, la definizione è ancora una volta sua, nella feconda stagione dei Seminari, cicli d'incontri fortemente interdisciplinari che sfidavano la *langue de bois* di categorie e repertori ereditati, suggerendo paradigmi alternativi, con uno sguardo diverso alle trasformazioni politiche e ai mutamenti sociali. Questo gli aveva chiesto Sergio Del Bo quando lo chiamò, nel '74, alla direzione scientifica della nostra istituzione, avendo lui solo 31 anni. Ho avuto modo di vedere più da vicino Salvatore Veca in azione nella lunga stagione della sua presidenza 1984-2001, gli anni in cui la Storia si è messa precipitosamente in moto e che il nostro Presidente ha accompagnato con le sue riflessioni sul bi-

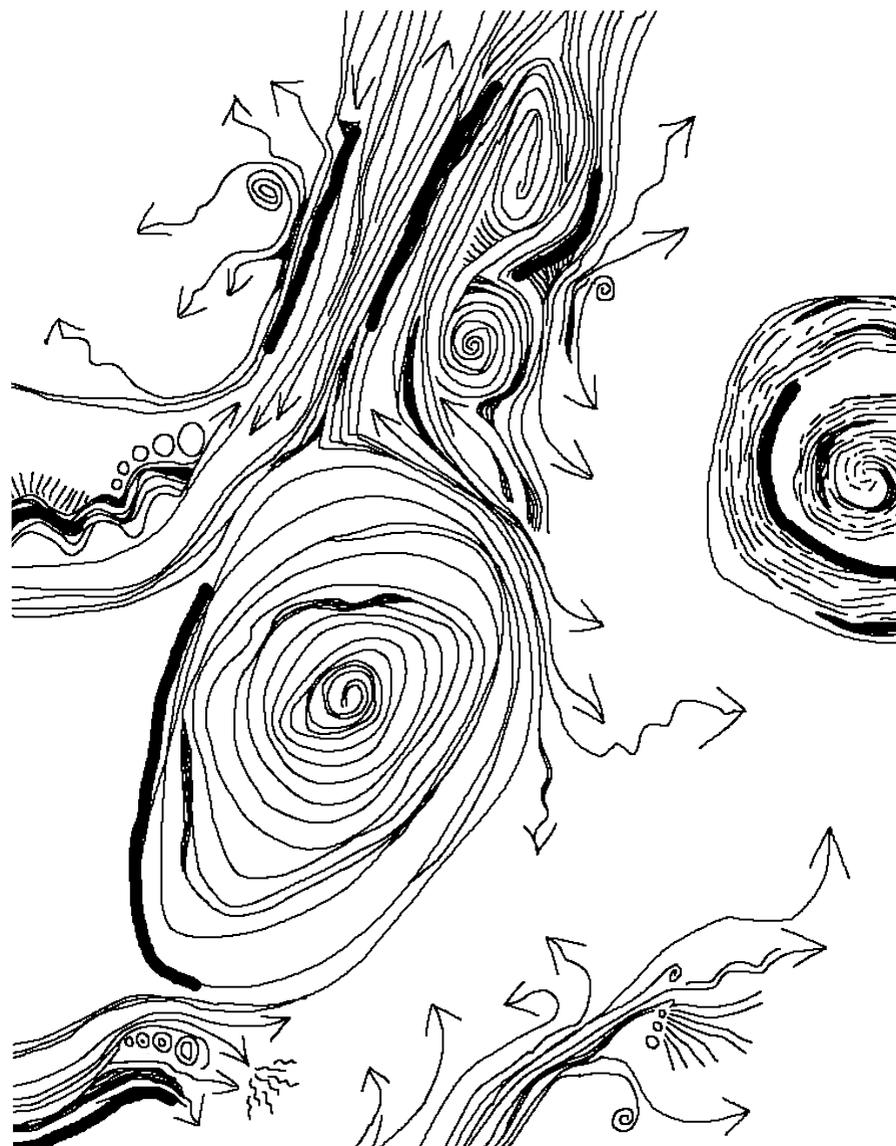
centenario della Rivoluzione francese, teorizzando una visione della nostra società alla luce di un criterio di equità e di diritti, incentrato sulla priorità dell'uguale libertà delle persone. Sullo sfondo, la stagione della Perestrojka, le rivoluzioni nelle periferie dell'impero sovietico, la fotografia dei carri in piazza Tienanmen, l'avvio dei diversi cicli della globalizzazione.

E poi, dopo il 2001, in qualità di presidente onorario, il suo sostegno in quel percorso che ci ha portato al progetto di viale Pasubio, un progetto che voleva tenersi alla larga dalla dimensione museale così tipica di istituzioni che sono dotate di grandi patrimoni librari e archivistici e che puntava a essere quello spazio di cittadinanza, quel luogo dell'Utopia possibile che poi insieme abbiamo cercato di realizzare. Prova generale del progetto di viale Pasubio è stata la curatela scientifica di Expo 2015, con Salvatore in prima linea nella definizione di quella carta di Milano che con grande orgoglio è



stata presentata alle Nazioni Unite. Vedere la “nuova” Fondazione Feltrinelli è stato per Salvatore la concreta messa a punto di un sogno che aveva immaginato assieme a Inge Feltrinelli, Tomás Maldonado, Sergio Del Bo e Giampiero Brega fin dagli anni Settanta, e questo lo ha reso sovranamente felice. Naturalmente è assolutamente impossibile riassumere una così lunga storia in poche righe, così come sarebbe improprio riassumere un’amicizia che ha vissuto di tanti momenti e di tante affabulazioni sulla politica e sulla vita: voglio solo dire che fino all’ultimo Salvatore ci è stato vicino, in particolare per i nostri Annali, la nostra pubblicazione più importante, con un contributo fondamentale che ha garantito una programmazione di ricerche di altissimo livello già intradata fino al 2025. Abbiamo dedicato a lui l’ultimo Annale *Social justice in a global society*, a cura di Enrica Chiappero, sua stimata collega e amica, e in questi mesi abbiamo proposto i *Quaderni di*

Salvatore Veca con i quali vogliamo riproporre alcune sue parole chiave, quelle stesse con cui, con eloquenza e passione, ci ha costantemente spronato al confronto. Un confronto permeato da una costante inquietudine ma anche da un costante senso del possibile. Penso a Salvatore con grande gratitudine, affetto, dolcezza e sono convinto che tutti coloro che hanno avuto il privilegio di conoscerlo, siano studenti, allievi, colleghi o collaboratori, porteranno con sé qualcosa del suo modo di pensare, della sua ironia e della sua profondissima umanità.



UN ALTRO MONDO È POSSIBILE PER UN'UTOPIA RAGIONEVOLE

Carmen Leccardi

Riflettere sulla vastità e coerenza del pensiero di Salvatore Veca espresse in oltre mezzo secolo di raffinata attività intellettuale e attraverso molte decine di opere – opere capaci di intrecciare filosofia, politica e analisi dei mutamenti storico-sociali esprimendo una tensione etica e un impegno pubblico extra-ordinario – non è certo obiettivo che questa breve nota può prefiggersi. Piuttosto, tra le molteplici piste analitiche che questo grande esponente del pensiero critico ci ha proposto, vorrei dirigere l'attenzione su alcune questioni, legate all'attuale ridefinizione del tempo storico e sociale, che a loro modo interconnettono le sue diverse traiettorie analitiche. Questioni che, in particolare nell'ultimo decennio della sua vita, hanno acquisito una centralità e un'urgenza difficilmente ignorabili. Mi riferisco alla minaccia alla vita democratica e alle libertà collettive e individuali che discendono dalla ridefinizione degli orizzonti temporali sociali in direzione di una loro

progressiva contrazione. Di una “dittatura del presente”, per riprendere una sua espressione¹, che gioca a sfavore delle battaglie per un'eguale distribuzione delle opportunità e rende grigie e prive di fascino gran parte delle parole contemporanee della politica.

Se quest'ultima, nelle sue diverse espressioni, ha al proprio centro non soltanto il desiderio di controllo dell'esistente, ma l'esigenza di dominare i processi di mutamento in cui il presente è implicato, è chiaro che il brevetermismo che caratterizza la nostra epoca porta con sé una messa in crisi del “fare politico”. Un tema, come sappiamo, a cui Veca non solo non è mai stato nella sua storia indifferente, ma al quale ha legato, da molti punti di vista, il suo stesso percorso teorico². Non stupisce dunque che il tema del declino delle “grandi utopie” della modernità, dalla ricerca dell'eguaglianza alla convivenza non violenta delle differenze; dalla democrazia politica alla giustizia globale, abbia costituito un



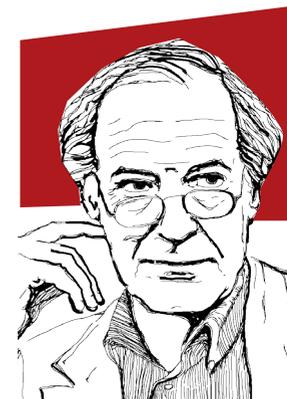
fil rouge in particolare nelle sue ricerche più recenti. Il suo interesse per gli intrecci tra politica e cultura, che da sempre hanno nutrito la sua particolare “immaginazione filosofica”, non poteva del resto che portarlo in questa direzione.

È bene tuttavia sottolineare, al riguardo, quella che personalmente considero una vera e propria cifra del suo lavoro intellettuale. Mi riferisco alla parallela riflessione su quel che viene meno ma anche, al tempo stesso, sui nuovi percorsi di pensiero e di azione che il tempo storico in cui si vive rende praticabili. Da questo approccio, oggi non così diffuso, nasce il suo ruolo di filosofo protagonista della vita pubblica, come appropriatamente nel marzo del 2022, in occasione del settantaseiesimo anniversario della fondazione, Casa della Cultura ha titolato la commemorazione del suo presidente, mancato pochi mesi prima.

Mentre è centrale, nel pensiero di Veca, il ruolo della memoria del passato, intesa come luogo delle tradizioni

di pensiero alle quali liberamente attingere in vista della costruzione del futuro, e delle reti concettuali più adeguate per entrare in rapporto con l'incertezza costitutiva del presente (specialmente accentuata ai nostri giorni), non c'è invece spazio per la nostalgia. Questa attitudine lo preserva anche, a mio giudizio, dallo spaesamento oggi così comune, capace di generare un'angoscia tanto sottile quanto pervicace in relazione alla perdita di intelligibilità del mondo – dunque della sua controllabilità attraverso l'agire politico.

Con la consueta eleganza concettuale che caratterizza le sue argomentazioni, Veca non si limita dunque a prendere atto del venir meno dei paradigmi di pensiero e di pratica politica a cui il secolo che si è chiuso ha abituato le generazioni meno giovani. In positivo, propone di ridefinire in chiave contemporanea alcuni snodi cruciali di quegli stessi paradigmi. È il caso, ad esempio, della sostituzione delle “grandi utopie” dalle quali le forme di partecipazione collettiva



hanno tratto, almeno nel corso degli ultimi due secoli, linfa vitale, con “utopie ragionevoli”. Con questo termine Veca si riferisce all’utopia che “non rinuncia alle possibilità di esplorazione delle possibilità istituzionali e politiche alternative, ma assume che questa esplorazione abbia luogo *entro* lo spazio che il mondo ci concede”. Aggiungendo più avanti: “L’utopia ragionevole prende sul serio il realismo politico, da sempre nemico della società perfetta, ma non accetta la sua pretesa riduzionistica”³.

Le alternative ci sono, e possono essere praticate qui e ora. Un altro mondo è dunque possibile, afferma Veca nelle sue riflessioni più recenti riprendendo il motto del Forum Sociale Mondiale di Porto Alegre del 2001. Un motto che, come sappiamo, ha accompagnato il movimento in critica alla globalizzazione neoliberista – e che, da alcuni anni, è stato modificato sostituendo “necessario” a “possibile”. La crescita intollerabile delle disuguaglianze economiche

e sociali all’interno delle società e fra le diverse società; la certezza, non più solo il rischio, del degrado quasi irre recuperabile del pianeta generato da un modello di sviluppo non sostenibile; la chiusura dello spazio pubblico e la negazione della promessa moderna di eguale libertà e dignità anche nella parte meno povera del mondo: porre termine a queste dinamiche genera la necessità di un pensiero lungimirante capace di estendere l’ombra del futuro sul presente.

Quest’ultima espressione, “estendere l’ombra del futuro sul presente”, ritorna più e più volte nelle riflessioni recenti di Veca. Accompanya la consapevolezza che, senza un pensiero capace di guardare lontano (un “pensiero lungimirante”), non ci può essere politica progressista né costruzione di uno sviluppo sostenibile e compatibile con le esigenze del pianeta. “L’ossessione del breve termine pervade larga parte dell’economia, certamente larghissima parte dell’economia finan-

ziaria, della politica e della tecnologia. Se l’interesse percepito per le persone o per le imprese o per le agenzie politiche e sociali è l’interesse “immediato”, allora l’idea stessa di sostenibilità collassa”, scrive in uno dei suoi testi recenti⁴. La consapevolezza della responsabilità nei confronti delle generazioni a venire, che si accompagna al rifiuto del brevetermismo – a un tratto dominante del paesaggio culturale e sociale in cui oggi viviamo – si collega direttamente, in Veca, al rifiuto dell’antropocentrismo. Non abitiamo, ma apparteniamo alla Terra; dunque proteggerla e preservarla aprendola al futuro di chi non è ancora nato rappresenta il più radicale dei temi etici alla base delle “utopie ragionevoli” del suo pensiero. Queste ultime, a loro volta, a tutti gli effetti possono essere considerate le basi, le prime idee “dei prolegomeni a una teoria della giustizia globale”⁵. Si può in tal senso affermare che la filosofia politica di Veca, e la particolare “immaginazione



filosofica” che la connota, fa dell’apertura al possibile il proprio centro. Prende forma, in tal modo, una cultura dell’innovazione del tutto particolare. Coniugata al pensiero a lungo termine, tiene insieme interessi e valori e getta davvero le basi, io credo, per una prospettiva politica capace di guardare alla costruzione di una nuova sinistra europea. Una notazione finale. Impegno per il rispetto delle differenze come fonte di valore sociale e lotta contro le disuguaglianze non si collocano, nella visione di Veca, su due piani distinti e non comunicabili. Al contrario, diremmo nel linguaggio politico contemporaneo, la battaglia comune per i diritti civili e sociali – oggi più che mai due facce della stessa medaglia – può a tutti gli effetti essere considerata, utilizzando le sue categorie, un’utopia ragionevole.

NOTE

- 1 Salvatore Veca, *Il senso della possibilità. Sei lezioni*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 85.
- 2 Vedi (con Sebastiano Mondadori) *Prove di autoritratto*, Milano-Udine, Mimesis.
- 3 *Il senso della possibilità*, cit. Le citazioni sono a p. 81. Bourdieu e Wacquant utilizzano, a loro volta, il concetto di “utopismo razionale” per indicare quel percorso che si serve della conoscenza di ciò che è probabile per trasformare il possibile in reale. Pierre Bourdieu e Lïc Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, 2014.
- 4 *Qualcosa di sinistra. Idee per una politica progressista*, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 148.
- 5 *Il senso della possibilità*, cit., p. 100.

L'ISPIRAZIONE POLITICA: I CONTI CON MARX

24

Claudia Mancina

Sappiamo tutti quanto il rapporto con la politica fosse importante per Veca. Anche se ha sempre sostenuto e praticato la specificità e l'autonomia del lavoro filosofico. Ma accanto alla vocazione/professione filosofica, coltivò sempre, se non una vocazione, una ispirazione politica. Il suo intento era quello di influire sulla cultura politica della sinistra. Da questo punto di vista è interessante ripercorrere la "piccola storia" che racconta nell'Appendice a uno dei suoi ultimi libri, *Qualcosa di sinistra* (Feltrinelli, 2019). Sebbene affermi che questa piccola storia inizia nel 1982, quando esce da Il Saggiatore il suo *La società giusta*, non può fare a meno di retrodatare l'inizio ai suoi saggi su Marx, usciti l'uno nel 1973, l'altro e più importante nel 1977. Per arrivare infatti a Rawls, gli era stato necessario fare i conti con Marx: impresa non tanto facile, se ha richiesto una ricerca di diversi anni. Gli inizi del filosofo politico Veca si collocano dunque nell'ambito del marxismo,

alla cui dimensione ideologica riconosce di avere pagato, nel primo volume, un tributo, nella convinzione "allora largamente diffusa, e tuttavia sbagliata, che ciò fosse richiesto dalla coerenza con l'impegno politico". Col secondo volume avviene il distacco, definitivo, da quella che chiama la deviazione ideologica, e insieme da quella elementare filosofia della storia che, affermando la necessità oggettiva delle leggi del movimento storico, non cercava ragioni a favore della giustizia. Da allora il suo impegno fu sempre quello di offrire alla sinistra un'idea normativa di società giusta. Ho detto finora genericamente sinistra, ma in realtà il rapporto di Veca era specificamente con il Pci, inteso come partito capace di elaborare una cultura politica. Nella crisi delle ideologie e dei partiti, nella crisi del Pci, Veca mantenne sempre, anche se spesso deluso, il rapporto col partito e poi col suo erede, il Pds. Non è certo necessario qui ricordare il celebre articolo pubblicato su *Rinascita*,



insieme a Salvati, in cui invitava il partito a cambiare nome, abbandonando il legame col comunismo. La proposta fu respinta con durezza, e anche con toni di irrisione, ma realizzata pochi mesi dopo. Il rapporto di Veca era soprattutto con l'ala migliorista, quella che sembrava avere scelto una prospettiva socialdemocratica, che fu tuttavia sempre minoritaria. Tuttavia è interessante, per concludere su questo tema, ricordare che in *Prove di autoritratto* (Mimesis, 2020) afferma che nella partecipazione alla battaglia delle idee del Pci da parte sua e di altri intellettuali ci fosse un errore di fondo, condiviso, dice, anche da Bobbio e Salvati: l'errore di credere che il Pci fosse nella sostanza, pur senza dirlo, un partito socialdemocratico. Quest'errore significava sottovalutare la resistenza dell'ideologia comunista (e sia pure, dico io, comunista italiana) che rese di fatto impossibile costruire quel partito socialdemocratico moderno di cui in tanti sentivano, sentivamo, il bisogno.

Questo è il quadro politico. Ora torno agli studi su Marx e all'interpretazione li proposta.

Nelle *Prove di autoritratto*, Veca colloca il suo interesse per Marx nel contesto di "una vera e propria fiammata di studi marxisti", e anche dell'influenza di *Leggere il Capitale* di Althusser. "Misi con disciplina", dice, "a studiare la validità del progetto di Marx sotto il profilo della critica dell'economia politica". Dopo aver pubblicato il libro con questo titolo, si sentì talmente scontento del risultato da scriverne un altro, il più noto e ben più significativo *Saggio sul programma scientifico di Marx* (Il Saggiatore, 1977). Un libro molto importante che segna un punto di non ritorno nell'interpretazione di Marx; e si può dire anche che segni in qualche modo la fine del marxismo che lui chiama "devoto". Il marxismo che, pur originale e fine come quello italiano, restava però convinto che nel pensatore di Treviri si trovassero tutte le risposte: all'analisi del capitalismo, alle sue pro-

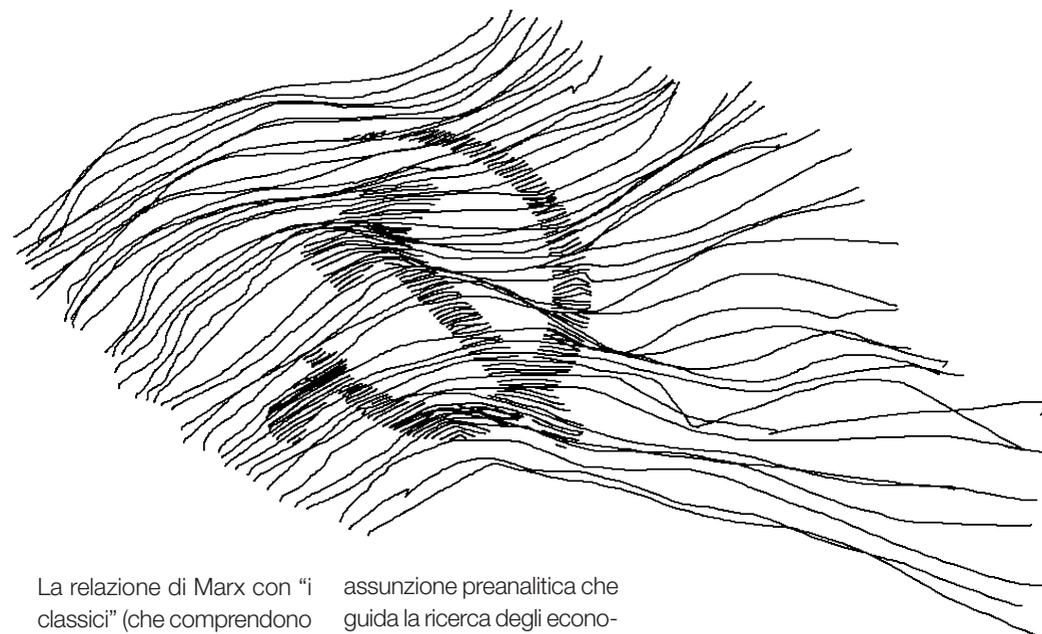
spettive di trasformazione, alla costruzione di una nuova società; e anche a questioni più strettamente filosofiche come il rapporto teoria-prassi o ideologia-scienza.

In ogni caso, qui finisce comunque un ciclo di studi di Veca, che dopo si dedicherà come sappiamo a tutt'altra prospettiva, prendendo le mosse dalla rawlsiana *Teoria della giustizia*. Credo tuttavia che valga la pena di riprendere in mano il *Saggio*, così come lo ha ripreso lo stesso autore ripubblicandolo nel 2005 (Bruno Mondadori). Se in quel momento Marx sembrava condannato all'oblio, negli anni successivi, soprattutto dopo la crisi finanziaria e in gran parte grazie all'opera di Piketty, è tornato di grande attualità, anche se spesso in versioni molto discutibili. Il libro di Veca è certamente molto utile per ridimensionare queste più recenti versioni. Nel marxismo italiano, e non solo italiano, tra anni Sessanta e Settanta era molto presente un approccio metateorico, che si interrogava sulle condizioni di possibilità

della teoria marxiana come teoria insieme scientifica e rivoluzionaria. Da questo interesse derivava la centralità del rapporto con l'economia classica e il senso stesso della critica dell'economia politica. Basti pensare a Della Volpe, a Luporini, ad Althusser. La ricerca di Veca si colloca in questo filone. In ambedue i libri dedicati alla teoria marxiana, al centro è anche per lui il rapporto con l'economia politica classica, dichiarato ineludibile. Con ciò dunque non si discosta dalle interpretazioni dominanti. Nel *Saggio*, però, si realizza uno spostamento di grande rilievo rispetto allo strumentario epistemologico, che cambia anche il senso della critica dell'economia politica. La rottura althusseriana tra ideologia e scienza, sostanzialmente accettata, sia pure con molti distinguo, dai maggiori rappresentanti del marxismo italiano, gli appare ora una epistemologia piuttosto rozza, che suppone un'idea dell'impresa scientifica assoluta, imparagonabile e immodificabile. La teoria

di Marx, dunque, che sia determinata da una discontinuità interna o meno, sarebbe la teoria definitiva del capitalismo e delle sue trasformazioni, e perciò in senso più totale critica dell'economia politica. Per Veca invece la teoria di Marx è certamente dotata di grande potenza cognitiva, ma non può essere un termine finale; piuttosto, egli dice, un termine *a quo*. Questo sulla base di una epistemologia che è quella di Popper, di Lakatos, di Kuhn, che concepisce l'impresa scientifica come un'impresa sempre soggetta a revisioni, a confutazioni, a rivoluzioni, i cui risultati non sono mai definitivi e totali. Soprattutto Lakatos, come del resto è evidente dall'uso dell'espressione "programma di ricerca".

Il modo di vedere il rapporto con gli economisti classici cambia dunque significativamente. Gli economisti non sono quelli che non hanno saputo o voluto vedere la realtà del valore-lavoro, ma non sono neanche semplicemente l'antefatto storico.



La relazione di Marx con "i classici" (che comprendono anche Hegel) non è né una relazione di sostituzione della scienza all'ideologia né una relazione puramente storiografica, ma si gioca su tratti specifici e fondamentali del programma di ricerca marxiano. Che ha molto in comune con il programma di ricerca dei classici, con il quale condivide soprattutto le assunzioni preanalitiche (o nucleo metafisico, o visione, o metafisica influente: tutti termini che rimandano alla epistemologia contemporanea). La più importante

assunzione preanalitica che guida la ricerca degli economisti, a partire da Quesnay, è quella dello sviluppo: un tema forte che è anche al centro della filosofia hegeliana. L'economia politica nasce sulla scoperta della produzione, intesa come sviluppo, accrescimento. Questo significa che nella realtà economica ci sono forze che spingono nel senso dello sviluppo e forze, o istituzioni, che lo frenano o rendono impossibile. Ci sono settori della società, che sono quelli capitalistici, in cui questa struttura della

produzione ha prevalso, ma anche grandi settori ancora dominati da strutture pre-capitalistiche. L'economia politica classica (così come Hegel) vede il suo tempo come un tempo di transizione. Dunque il nucleo metafisico dell'economia classica è costituito dall'interesse di tutta la società a realizzare una transizione a un modo di produzione capitalistico, nel quale la capacità del lavoro di produrre ricchezza crescente venga pienamente liberata. A ciò si accompagna la consapevolezza – anche qui, a partire da Quesnay – che la produzione così concepita prevede la presenza nella società di classi di persone e di attività definite dalla loro posizione nella produzione stessa.

Ora, il punto cruciale sostenuto da Veca è che le idee forza di questo nucleo metafisico sono presenti anche nel nucleo metafisico di Marx.

Marx non fa altro che trasformare in problemi quelli che per i classici sono dati, ma conserva non solo l'idea

di transizione e sviluppo, non solo l'idea del lavoro come valore sociale, ma anche quella di una realtà fisica, naturale della produzione. “La metafora fisica della ricchezza sociale, come energia a disposizione di un sistema, che può essere conservata, accresciuta o dispersa, funziona sullo sfondo del programma classico e ne delinea i tratti più caratteristici. Marx la farà profondamente propria”.

Il nucleo metafisico del programma di ricerca di Marx è costituito da quello che si è chiamato il materialismo storico, che per Veca consiste in una serie di assunzioni profonde intorno alla continuità della riproduzione materiale della società e alla discontinuità dei modi in cui tale riproduzione ha luogo. Continuo/discontinuo, insomma: è questa assunzione che consente a Marx, mentre riprende l'idea della transizione da un modo di produzione all'altro, di spingere quest'idea verso il futuro, di immaginare cioè un altro modo di produzione possibile. “Il continuum della



produzione materiale viene in tal modo attraversato dai contesti o modi di produzione e si presenta come una serie di cambiamenti di stato o transizioni del sistema sociale”. Si tratta quindi di una vera e propria filosofia della storia, che è sottesa alla teoria del modo di produzione capitalistico e delle sue leggi di movimento. Marx è consapevole sia della sua vicinanza all'economia classica sia dei suoi punti di distanza; per questo il termine “critica dell'economia politica”, che resta costante in tutti i suoi scritti, indica insieme la critica del capitalismo e la critica delle altre teorie che insistono sullo stesso campo. Questa critica si presenta come critica dell'ideologia, in nome della scienza, ma non nega il rapporto positivo tra le due. Vale la pena di soffermarsi rapidamente sulla derivazione di questa idea di critica. Si tratta di una nozione propria della tradizione filosofica tedesca, utilizzata soprattutto da Feuerbach e dai Giovani hegeliani per designare un'analisi della religione e della

filosofia hegeliana che ne mostri la struttura interna, il segreto che determina le forme esterne. Per esempio, la critica feuerbachiana della religione consiste nel mostrare che la religione è fondata sull'alienazione dell'essenza umana, che crea Dio proiettando in lui le facoltà umane, e sul rovesciamento soggetto-predicato: non “Dio è amore”, ma “l'amore è divino”. Allo stesso modo la critica della dialettica hegeliana mostra che ciò che Hegel intende come sviluppo dell'Idea è invece da intendere come sviluppo concreto del mondo umano. Marx riprende questo concetto dai suoi amici Giovani hegeliani, anche se presto, con la *Sacra famiglia* (1845) lo irriterà con quel tremendo sarcasmo che diventerà la cifra stilistica delle sue polemiche. Il sottotitolo recita infatti: “Critica della critica”. Verrebbe da pensare che il termine “critica” non sia poi così amato da Marx, ma sarebbe una conclusione imprudente. Non si può sottovalutare il fatto

che l'espressione "critica dell'economia politica" resta costante, dai *Manoscritti* del 1844 fino al *Capitale*, a designare il programma di lavoro di Marx. Quindi, una volta liberato il campo dai Giovani hegeliani, resta uno spazio, un luogo teorico per il termine "critica". Questo luogo è appunto quello dove si gioca il rapporto con l'economia politica.

Critica non significa, neanche nei giovanili *Manoscritti*, denuncia o rifiuto. Marx ritiene, seguendo Hegel, che l'economia politica sia la scienza che meglio ha capito il movimento della produzione capitalistica. A differenza dei mercantilisti, e anche dei fisiocratici, i grandi economisti dell'Ottocento – anzitutto Smith e Ricardo – hanno colto due aspetti: 1) che l'economia capitalistica è basata sulla creazione di ricchezza e non semplicemente sul possesso o sull'uso di qualità materiali (oro, terra); 2) che la fonte ultima di questa ricchezza è il lavoro umano.

Torniamo ora al modo in cui Veca configura il significato

della "critica dell'economia politica". Nella sua formulazione, la critica è un atteggiamento scientifico, basato sul riconoscimento del valore conoscitivo dell'economia politica. All'ideologia viene attribuita una funzione euristica rispetto alla teoria; è la posizione dell'osservatore (il punto di vista, weberianamente) che lo mette in grado di vedere alcune cose e gli impedisce di vederne altre. La teoria marxiana è superiore a quella dei classici perché Marx si pone in una prospettiva (quella del continuo/discontinuo) che gli consente di vedere di più: di vedere che, come il modo di produzione capitalistico non è l'unico possibile rispetto a modi di produzione passati, così non è l'unico possibile rispetto a modi di produzione immaginabili nel futuro. Per i classici c'è solo la transizione dal precapitalismo al capitalismo; Marx immagina un'altra transizione.

Questa apertura della teoria è possibile perché poggia sul presupposto naturalistico di una produzione materiale che si presenta sotto diverse

forme storiche.

Mi fermo qui, solo con un'ultima notazione. Non stupisce, se questo è il modo in cui si concepisce il programma di ricerca di Marx, che Veca si tenga molto lontano da un autore che pure apparentemente potrebbe apparire più vicino alle istanze metodologiche ed epistemologiche. Della Volpe (trattato in verità molto male), e si accosti invece con decisione a Luporini e Badaloni: i filosofi più ufficiali del Pci. In ambedue ritrova l'idea del fondamento naturalistico alla base della storicità delle forme da esso assunte. Invece l'operazione dell'avvolpiana è specularmente opposta: il fondamento naturalistico, secondo Della Volpe, viene eternizzato, "ipostatizzato", nell'economia politica così come nella dialettica hegeliana. La differenza, ovviamente, sta nella concezione dell'impresa scientifica. Era una presa di posizione decisa in quella che era allora una faglia importante nel marxismo italiano.

Il richiamo ai due maggiori



filosofi marxisti non poteva tuttavia bastare a rendere accettabile una interpretazione che, di fatto, toglieva alla teoria marxiana i suoi supposti caratteri di oggettività e inconfutabilità, ne faceva una teoria di grande portata cognitiva, ma non l'ultima parola sul capitalismo: un approdo da cui partire, un termine *a quo*, come dicevo.

Se volessimo elencare i punti di rottura, cioè i punti inaccettabili per il marxismo (che peraltro si avviava proprio allora a concludere il suo percorso come corrente di pensiero, come "ismo"), potremmo dire questo:

1. Anzitutto, come già detto, la considerazione della teoria marxiana del capitalismo come una teoria tra altre possibili, pur nel riconoscimento della sua grande forza.
2. La rottura che questa considerazione produceva nel rapporto tra teoria e prassi, tra analisi della realtà e posizione politica.
3. L'uso del concetto di "nucleo metafisico",

che significava negare il classico rapporto di superamento definitivo dell'ideologia da parte della scienza, fino ad attribuire un ruolo positivo all'ideologia.

4. La sottolineatura di un fondamento filosofico naturalistico della scienza di Marx, e quindi l'affermazione della presenza di una filosofia della storia basata sul concetto di produzione, con i suoi aspetti naturali e i suoi aspetti storici; una filosofia della storia che, mirando alla liberazione di quel fondamento naturalistico, era anche teleologia.

In realtà, come si vede dal semplice elenco, si trattava in gran parte di problemi discussi da sempre nel marxismo, e già dallo stesso Marx. Ma nella lettura di Veca si affermava una visione metodologica profondamente nuova rispetto a tutte le pur diverse forme del marxismo. Alla fine, ciò che non poteva essere capito e quindi accettato,

era proprio l'usare su Marx gli strumenti più avanzati dell'epistemologia contemporanea, trattando la sua teoria del capitalismo come un programma di ricerca e non come la lettura indiscutibile della verità oggettiva.

ELOGIO DELLA INCERTEZZA

Giacomo Marramao

È difficile per tutti, ma particolarmente doloroso per chi gli è stato amico, dire fino in fondo il vuoto incolmabile che la scomparsa di Salvatore Veca lascia nel pensiero filosofico come nella cultura e nella politica della Sinistra democratica e libertaria del nostro Paese. La sua figura di studioso e intellettuale militante, partendo da straordinari laboratori di ricerca e di libero confronto come la Fondazione Feltrinelli (con la quale aveva iniziato a collaborare, come ha ricordato Carlo Feltrinelli, sin dal 1974) e la Casa della Cultura, non ha solo contribuito a modellare la coscienza civica di Milano ma ha inciso in modo durevole e profondo sulla stessa sfera pubblica nazionale.

Allievo di due grandi maestri come Enzo Paci e Ludovico Geymonat, il suo percorso intellettuale si è caratterizzato per un intreccio rigoroso di filosofia e teoria politica, che ha dato luogo a un'originale saldatura tra il programma scientifico di Marx e le teorie normative della giustizia.

Salvatore ed io ci siamo incontrati alla metà degli anni Settanta, quando ero appena rientrato da cinque anni trascorsi all'università di Francoforte. Avevamo formazioni diverse: lui la scuola fenomenologica ed epistemologica milanese, io la scuola dello storicismo fiorentino di Eugenio Garin, Delio Cantimori, Cesare Luporini e della Teoria Critica francofortese, nel transito da Adorno a Habermas. Ma, disponendo entrambi di una buona "cassetta degli attrezzi", ci siamo subito ritrovati nella parola d'ordine dell'immaginazione filosofica e nella metafora della navigazione. Avevamo due modi diversi per dire cose molto simili, percorsi differenti per incontrarci in punti di convergenza importanti e spesso decisivi.

Lungo la traccia della saldatura tra il retaggio marxiano e le teorie angloamericane della giustizia, Salvatore ha ripreso l'impostazione neocontrattualista di John Rawls – che ha il merito di avere introdotto in Italia promuovendo la traduzione



presso Feltrinelli di *A Theory of Justice* – sviluppandola nella direzione della "libertà eguale" e orientandola verso la prospettiva di una "giustizia globale". La questione della giustizia – osservava nel 2002 in *La bellezza e gli oppressi*, uno dei suoi libri più belli e intensi – non può essere serrata nel recinto (oggi si direbbe "sovranista") degli Stati nazionali, ma deve piuttosto mettere in rapporto, come aveva intuito il nostro compianto amico Stefano Rodotà, il tema del "diritto di avere diritti" di Hannah Arendt con una "costituzionalizzazione della persona" su scala globale. È significativo che, in un'intervista di qualche anno fa, Veca abbia sentito la necessità di distinguere in modo netto il pluralismo dal relativismo, affermando che la confusione tra i due concetti sarebbe pernicioso al cospetto di quella che Samuel Beckett chiamava la "monotona centralità" del male. Per questo – concludeva – nella prospettiva della "libertà eguale" la memoria del male, il ricordo degli

oppressi e dei senza-nome, ha un significato più radicale e profondo della promessa del bene.

Speravo che avremmo potuto portare avanti le nostre discussioni sulla filosofia, la politica, la felicità e i dolori della vita, tra Milano, Roma e la Toscana, insieme alle nostre compagne Nica e Gabriella, ancora per molti anni: in una lunga vecchiaia condivisa. Penso a come ci saremmo confrontati sui temi – cari a entrambi – dell'incompletezza e delle totalità "insature", dell'incertezza e dell'erraticità come motori della scienza, dell'antiessenzialismo e del "possibile" come cifra dell'umano: davanti a un mondo divenuto sempre più instabile e conflittuale. Così, purtroppo, non è stato. Ma la nostra *philosophical imagination* mi permette di proseguire il nostro dialogo come se lui fosse davanti a me con i suoi argomenti rigorosi ed eleganti, il suo sorriso e le sue impagabili battute.

Così amo ricordare Salvatore. Nel doloroso sentimento

della incolmabilità di una perdita ma, al tempo stesso, nella consapevolezza che la sua opera, la sua appassionata e ironica intelligenza, la sua accogliente amicizia, lasceranno una traccia indelebile come le battaglie che abbiamo condotto insieme.

LA STRUGGENTE BELLEZZA DELLA VITA

“Pensieri nella penombra. Meditazioni sul mondo e sull'uomo”

Giuliana Nuvoli

Che meraviglia, quando l'intelligenza arriva al cuore e alla mente, e ti commuove! Quando ti prende per mano e ti porta alla scoperta di verità che hai sotto gli occhi, ma che non sempre vedi. Il velo di Maya copre molte cose: ti illude, ti svia, ottunde le tue facoltà, ti illude che sia vana – anzi inutile – la ricerca. Ma di lei non puoi farne a meno: la ricerca è vita... Questo piccolo miracoloso libro *Pensieri nella penombra. Meditazioni sul mondo e sull'uomo* (2022), da considerare il testamento di Salvatore Veca, contiene i pensieri, le suggestioni, le meditazioni raccolte dal figlio Arnoldo nelle settimane che immediatamente precedono la sua morte. Il volume arriva dopo la trilogia *Dell'incertezza* (1997), *L'idea di incompletezza* (2011), *Il senso della possibilità* (2018), un percorso esemplare, anzi necessario, in questi decenni. Il volume dalla copertina rossa sta quasi in una mano: e sembra non avere peso. È “leggero” come i pensieri che raccoglie: già,

la leggerezza, la qualità più importante in un testo, sosteneva Calvino nelle sue *Lezioni americane*; il valore che, sopra ogni altro, è in grado di elevare l'intelletto umano verso orizzonti più aperti. E questo movimento dinamico verso l'alto, verso l'altro, verso il fuori da sé, è il senso primo del testamento di Veca.

Pensieri nella penombra sono come articolati nei quattro movimenti della *Sonata* che, al termine della lettura, diresti piuttosto una *Sinfonia*. Il linguaggio della musica, quello che anche Veca ricorda essere l'unico universale, dà forma e ritmo a queste meditazioni:

- un *allegro*, la *forma sonata*;
- un movimento lento: *andante*, *adagio* o *largo*;
- un movimento danzabile: un *minuetto* o uno *scherzo*.
- un finale con un'andatura più veloce, spesso un *allegro*.

A queste quattro parti se ne aggiunge una quinta,

anomala, *Le beatitudini, carta dell'umano*, che si avventura in un possibile terreno operativo per la realizzazione dell'utopia massima per l'uomo: una società in cui tutti possano armonicamente salvarsi. Il primo movimento, *l'allegro, la forma sonata*, che contiene in sé gli elementi delle pagine che vengono dopo, è *La speranza per il mondo in cui tutti viviamo*.

Esordisce:

«Le coordinate che dobbiamo conoscere per orientarci tutti quanti nel mondo di oggi sono nuove. E sono due:

a) L'ambiente, la questione “verde” [...];

La rivoluzione informatica e tecnologica [... la questione “blu”. [...] è chiaro che dobbiamo condurre il discorso sullo “stato delle cose” dal punto di vista del blu e del verde in un mondo di prossimità, che contrasta con il mondo dell'inimicizia, con il mondo della crudeltà, con il mondo dell'ignoranza reciproca. Perché il blu e il



verde riguardano tutti. (pp. 15-17)»

E la speranza è che si verifichi una “rivoluzione ecologica” e una “rivoluzione tecnologica”. E la faranno loro, i giovanissimi, che – forse - potranno arrivare a un futuro meno ingiusto, meno orribile di questo: e riusciranno se guarderanno al passato, cercando nella storia “punti di luce” (p. 25). Veca muore il 7 ottobre 2021: la pandemia causata dal Covid 19 ha già fatto il suo percorso più drammatico; a quella data le morti nel mondo si calcolano, con una buona approssimazione, intorno ai 18 milioni. Era la natura a ribellarsi all'insipiente e alla cecità dell'uomo?

Era una possibilità. Il possibile. L'aveva analizzato a fondo nell'ultimo volume pubblicato in vita, *Il senso della possibilità*

«Il senso della possibilità presuppone la libertà per le persone di esplorare, immaginare, delineare i tratti di mondi sociali possibili più degni di lode del mondo attuale. Oggi questa libertà fondamentale è minacciata.»

È il postulato delle pagine in cui, in queste *Meditazioni*, parla di libertà: “Io non posso dire a nessuno cosa deve fare: posso soltanto dire *cosa potrei fare io*. [...] Fondamentale è che nessuno dica a un altro cosa deve fare, ma cosa potrebbe fare.” (pp. 26, 28). Si impone, dunque, una visione e una definizione dinamica di cosa è l'io, che diventa salvifica perché “rende possibile uscire dalle situazioni negative e dai propri errori, anche gravi: rende possibile la redenzione e il rinnovamento di se stessi anche quando “segnati”

da gravi colpe.” (p. 30) Un io dinamico che insegna la compassione e il perdono: in primo luogo a se stessi. Siamo ancora lontani: per questo è necessario che questi due elementi, l’acquisizione di uno sguardo nuovo e la compassione, diventino centrali nell’educazione. E che i giovanissimi li facciano propri per trovare l’*ubuntu*: in lingua bantu ciò che fa di me un essere umano e mi accomuna agli altri.

Il secondo movimento, *La speranza dimensione (possibile) della persona* è un *andante* che riprende il movimento precedente e un tema molto caro a Salvatore: quello della bellezza.

In una intervista rilasciata a Marco Dotti nel 2016, aveva detto:

«La bellezza è, per me, la possibilità di pensare filosoficamente un mondo meno indecente. Il tema della bellezza secondo me ha a che fare con l’idea della giustizia. Attenzione: non della giustizia, ma della giustizia. Sono convinto

che le questioni di giustizia, che possono essere di giustizia distributiva o di giustizia sociale o di giustizia commutativa, sono tutte questioni di giustizia, ossia di congruenza. La bellezza è una forma alta di congruenza. Una forma di congruenza in cui - vogliamo usare un leitmotiv della *Laudato si’* di Papa Francesco - tu rispondi al fatto che le cose sono tutte connesse.

La bellezza è uno dei modi di rispondere nei confronti della connessione delle cose e della congruenza delle cose. Quando questa connessione viene lacerata, depredata, sottoposta a una sistematica “cultura” dello scarto è lì che sentiamo ancor più la sua forza. La sentiamo perché ci troviamo faccia a faccia col fatto radicale dell’ingiustizia della Terra.»

Ma bisogna essere capaci di sentirla: “[...] l’offerta del creato è anche un’offerta di bellezza, che in realtà è un’offerta di *possibilità di sentire bellezza*. Infatti, uno può benissimo non cogliere

assolutamente bellezza, per tutta la sua vita. Basta che sia un’idiota... Mentre un bambino spesso vibra per una farfalla e la vede come qualcosa che fa tremare la membrana del mondo.” (p.43) Il sinolo bellezza/bene, di platoniana memoria, ha sedotto nei secoli un numero sterminato di filosofi, di artisti, di intellettuali: possibile e auspicabile, esso aiuta a comprendere, fra l’altro, come noi siamo inquilini del mondo ma, se proviamo “a *sentire il mondo*”, a provare stupore per la sua bellezza, allora diventiamo noi stessi qualcosa di più che inquilini distratti. (p. 46)

Il terzo movimento, *L’amore e altri enigmi*, è una danza, uno *scherzo*, dove il momento folle e liberatorio si alterna a quello elegiaco:

«L’amore umano ha anche questa caratteristica: è disordine. [...] L’amore è follia, è incantamento che altera l’ordine già dato. Rimette in gioco gli arredi delle stanze

umane. Qui percepiamo una cosa che è cara ai credenti - ne parla spesso papa Francesco, ad esempio -: la follia di Dio che scardina ogni certezza.

L’amore si rivela dunque un processo: comincia con l’immersione nella promessa-speranza, avanza con la generatività della relazione, affronta il fallimento, la dissipazione, il senso di abbandono e di chiusura [...] e può superare tutto questo rilanciando a partire dal prendersi cura dell’altro e della relazione con lui. (pp. 53-54)»

È la tesi che Socrate sostiene nel *Fedro*: *eros*, la divina mania, spinge l’anima verso ciò che è bello. Quando *eros* è libero di manifestarsi nell’incontro tra due amanti, la sua potenza esplose, pervade il corpo e l’anima di chi è innamorato, rende vitale e luminosa l’immagine della bellezza che, a sua volta, torna a dar vita al ricordo delle idee eterne e immutabili.

Veca aderisce alla lettera al testo del dialogo platonico:

«L’amore è trascendente. Nel senso più elementare possibile: per sua natura, va oltre. Fa tornare in noi lo stupore. Ci dà gli occhi di chi fremme per rivedere un mondo perduto. Rivedere una promessa che riappaia la vita, e per sempre.” (p. 56)»

Depositario di questa verità è il filosofo, che conosce il vero significato e la vera funzione di *eros*, perché è consapevole del legame esistente tra *eros*, bellezza e verità. Una consapevolezza che, da filosofo, Veca lascia trasparire dalle sue meditazioni: leggere, ma ferme.

Il quarto movimento, *Armonie, spirito e vita*, è un *allegro* che contempla l’intrusione del figlio Arnoldo, che cessa di ascoltare e diventa interlocutore. E il ritmo del testo si fa più vivace: non è più il fluire delle meditazioni del filosofo, è il confronto tra il credente (Arnoldo) e l’agnostico (Salvatore). Allo scardinamento dell’amore, segnalato nel movimento





precedente, segue il tentativo di rimettere la porta sui suoi cardini, perché riprenda la sua funzione.

La domanda è: “[...] la società potrebbe diventare armonica? Potrebbero crearsi delle società nuove, giuste, vivibili per tutti, nella realtà e non solo nell’idealità?”

La risposta arriva sicura, e rimanda ancora al *possibile*:

«Queste armonie esistono, ci sono: sono come aree o spazi di “giustizia” – come abbiamo già definito uno stato dove le persone sono nel loro corretto rapporto reciproco – fra le persone. [...] Da queste isole si espande [...] il *possibile* sperato, auspicato, che entra a far parte della realtà. (pp. 63-64)»

E, ancora una volta, è Socrate a comparire in filigrana: questa volta, con il *Fedone*, dialogo in cui Socrate ammette che il Logos, la ragione, abbia dei limiti nel caso proprio della certezza dell’immortalità dell’anima. Non lontano si colloca Veca che, dopo aver indicato il

Logos come “ponte” con il “fuori da noi”, ne dilata i limiti, pervenendo in uno spazio che non appartiene più alla sola ragione:

«Ed è vero che noi possiamo mirare a quella armonia, a quelle isole armoniche e giuste da cui siamo partiti. Però per fare questo noi abbiamo bisogno di avere in dono la fiducia nel “ponte” che è il Logos, fiducia nel cammino possibile tra me e attraverso la strada che passa da entrambi e può farci incontrare (il *dia-logos*). Allora bisogna che coloro che, come noi “condelirano” su cose infinite e fondamentali, amino o semplicemente sperino nella preghiera, che essi possano ricevere il dono della parola per il mondo. Una parola che è una promessa che però si avvicina, si fa udibile... Di questo avvicinamento si potrebbe essere ministri. (pp. 76-77)»

L’agnostico Veca si affaccia senza pregiudizi nello spazio della fede, della religione e ricorda come Ernst Bloch abbia indicato come laicità



e cristianesimo siano nati insieme e, con loro il “principio speranza”:

«Questo “principio” che in realtà è il motore del mondo, si presenta quando tutto è simile a com’era ieri, ma c’è qualcosa di diverso che interferisce con una storia di tristezza e di abbandono. [...] nel Padre nostro: “venga il tuo regno”. Vuol dire che desideriamo che si realizzi un “dominare” diverso dal regno dell’uomo sull’uomo, che sia il trionfo della giustizia e del bene di tutti. (pp. 65- 66)»

La *Sonata*, che per la molteplicità delle voci, dei suoni e la complessità della partitura è diventata *Sinfonia*, ha un’appendice finale: *Le Beatitudini, carta dell’umano*.

Il quarto movimento aveva lasciato qualcosa d’incompiuto. Sulla morbida dolcezza della *possibilità*, incombe la certezza della *fede*, e i dialogo si fa più serrato. Salvatore permane fermo nel suo spazio laico; Arnoldo incalza, da credente.

«A. Come pensare le Beatitudini evangeliche in chiave laica e a sostegno dell’umano universale? Potrebbero essere un riferimento per la costruzione di un mondo più umano e più degno?»

«S. Potremmo provvisoriamente definire le Beatitudini una “carta dell’umano”. Nelle nove “indicazioni” di chi è beato e quale sia la proprietà del beato o della beata noi abbiamo l’esposizione di almeno due elementi.

Una è la relazione. [...] La seconda cosa che troviamo in questo meraviglioso “discorso della montagna è l’affermazione del tipo di relazione che è l’unica appropriata per poter riconoscere beatitudine, la relazione di reciprocità, di mutualità, di mutua trasparenza.

Relazionalità e reciprocità sono i due elementi sui quali riflettere per trarre dalla pagina delle Beatitudini un orientamento universale per l’umano. (pp. 81-82)»

In quest’ultima parte del volume, in questo refole leggero e profondo di

riflessioni, si rende necessario tornare su *Il senso della possibilità*, come elogio della libertà di esplorare ogni mondo possibile. E in questa esplorazione due figure guidano il percorso: *l’esploratore di connessioni e il coltivatore di memorie*, in una tensione che rende tangibile come l’utopia sia un mondo sociale possibile, da costruire coi materiali del mondo presente; ma a patto che il presente non eserciti una dittatura asfissiante: che lasci spazio all’immaginazione, alla costruzione della politica, alla libertà.

Il mondo va esplorato, nelle sue infinite possibilità, mettendo in atto, ricordava, “giochi di ricerca e ritrovamento” sul modello dei giochi linguistici di Wittgenstein, ma adattati a una inesausta interazione fra ricercatore e natura.

«Ovunque io volgo lo sguardo, posso vedere l’universale. E la carta dell’umano è una carta che di per se stessa vive per gli infiniti usi di chiunque nel tempo, universali. (p. 91)»

La memoria di Metastasio “Dovunque il guardo giro /immenso Dio, ti vedo: / nell'opre tue t'ammiro, /ti riconosco in me”, resta però agnostica. E la visione del Dio come “l'universale” è assai vicina a quella di Giordano Bruno, cui era estranea l'idea biblica e cristiana di un dio trascendente che crea l'uomo a sua immagine; che comunica con lui attraverso la rivelazione, i profeti o Cristo; che mette il mondo a disposizione degli uomini perché sia teatro e materia della sua progettualità. No: la progettualità è dell'uomo, in un universo infinito e animato, in cui molteplicità e unità si trovano indistinte nella Vita. Ed è nella Vita che si concretizza l'unione fra l'Uno e l'universo, con la Natura che svolge un ruolo di mediazione e raccordo con la divina unità del Tutto. Già la Vita, quella che si erge con fierezza nelle sagge parole di Carl Gustav Jung:

«Bene, nascere è importantissimo; si deve venire in questo mondo, altrimenti non si può realizzare il Sé, e

fallisce lo scopo di questo mondo. Se questo succede, semplicemente si deve essere ributtati nel crogiolo e nascere di nuovo.»

Del resto Veca l'aveva sempre detto con chiarezza: “Non sappiamo che facene di necessità metafisiche” ... ma forse – dopo tutto - non è così importante il trascendente.

Alla domanda di Arnoldo, che fa riferimento al sacrificio della Croce: “Questo fatto del donarsi, dello spezzarsi per darsi, può diventare un modello per l'uomo?”, Salvatore risponde:

«Non so che dire. Qui entra in scena l'amore folle. Qui io mi trattengo, mi fermo. Non me la sento di metterci mano. Ho paura: sento che potrebbe esserci qualcosa di terribile, di potente, anche nella sua bellezza. Anzi: proprio per la sua bellezza. [...] Certo, intuisco la forza generativa di un andare oltre il tacere, per donare. Intuisco la forza di un uscire da sé e persino di un uscire dalla carta, perché la carta



mi aiuta, ma io devo fare, rendere possibili cose giuste fuori dalla carta, nel mondo. E in questo fare c'è il sapore del pane, del donare. [...] Sarebbe molto bello prendere la carta dell'umano e metterla in mano agli umani che hanno culture diverse.»

E aprire loro la mente perché comprendano che il mondo non appartiene a nessuno, e nessuno può rivendicare pretese. E aprire loro i cuori perché non vi è altro modo di essere che quello dia-logico. E alla parola, in chiusura di un testamento che è tutto dentro, da laico, nella “carta dell'umano”, torna al Logos come primario strumento di salvezza:

«Infine ci siamo chiesti: a chi stiamo parlando? Per chi questa meditazione? A volte i profeti non sono ascoltati in vita, ma poi, dopo la loro morte, esplodono. Hanno una generatività ulteriore. Come se l'uomo avesse in se stesso *un germe che può fiorire* anche (e appieno) dopo di lui. Sì, questo può accadere. Ma ovviamente

non lo sappiamo, prima.»

In un altro scarto della memoria, il testamento si chiude sul verso 9, del XXXIII Canto del Paradiso: “Così è germinato questo fiore”. Là il riferimento era al Cristo; qui alla parola che unisce e dà vita: ma non sono poi così lontani.

L'OFFERTA FILOSOFICA PER LA CULTURA POLITICA DI SINISTRA: UN DIALOGO INTERROTTO

Lorenzo Sacconi

1. In queste pagine riprendo le domande che avevo posto in occasione della presentazione del libro di Salvatore Veca *Prove di autoritratto* (2020). All'ultimo Salvatore non poté partecipare a quella discussione – seppi poi – per il riacutizzarsi del male che in seguito lo portò via. In mancanza di una risposta diretta da parte dell'autore di *Prove di autoritratto*, ho quindi provato a riprendere il dialogo cercando risposta alle domande nei suoi testi, che si svolgono attraverso oltre un quarantennio (dal *Saggio sul programma scientifico di Marx* del 1977 alle *Prove di autoritratto* del 2020). Interpretati con quel tanto di comprensione simpatetica introspettiva che può derivare dall'aver letto quelle opere mano a mano che uscivano con lo spirito dell'allievo – sia pure ormai “classificato” sotto altra disciplina – ogni volta avidamente in attesa di una novità: temi da discutere in occasione del prossimo incontro. Va preliminarmente chiarito

che qui non pretendo di occuparmi dell'intera opera filosofica di Veca, ma di un suo aspetto particolare, sia pure essenziale a mio avviso, ovvero l'essere tale opera sempre *anche* rivolta a costituire un'offerta per la cultura politica della sinistra italiana. Tale aspetto è più evidente in alcuni scritti come *Cittadinanza* (1990), *Dizionario minimo* (2009), *Non c'è alternativa*. *Falso!* (2014) e *Il senso della possibilità* (2018). Tuttavia anche volumi più orientati alla discussione teorica come *La società giusta* (1982) e opere più tarde come *Dell'incertezza* (2006) e *L'idea di incompletezza* (2011), in cui Veca sembra tornare a interessi epistemologici o meta-etici più che etico-politici, sono nondimeno centrali per capire l'offerta filosofica per la cultura politica. Anche il *Saggio sul programma scientifico di Marx* – un libro che ha consentito alla cultura marxista italiana di “voltare pagina” – in cui Veca applica la metodologia dei programmi di ricerca scientifici alla ricostruzione



“interna” di un “programma di ricerca scientifico” in cui si saldano assieme filosofia della storia ed economia politica è, come vedremo, essenziale ai nostri scopi. Lo è nonostante il fatto che tale testo abbia programmaticamente un impegno analitico volto a considerare Marx economista e scienziato sociale “come uno dei classici”, la cui valutazione possa essere svolta indipendentemente dalle lealtà politiche del momento. Data questa particolare prospettiva, è chiaro che le mie pagine non si riferiscono soltanto alle idee oggettive come rinvenute nei testi, ma debbono anche tener conto delle esperienze soggettive, sia quelle di Veca riportate nell'autobiografia, sia quelle talvolta vissute in prima persona, alle quali occasionalmente l'autobiografia di Veca fa riferimento. Insomma, anziché essere solo un confronto con le idee che popolano il “terzo mondo di Platone e di Popper”, sarà un po' un andirivieni tra “terzo mondo” (quello delle idee oggettive

che prendono autonomia dalle intenzioni e dagli stati psicologici dell'autore) e “secondo mondo” (quello delle storie vissute). Nelle sezioni 8 e 9 poi il dialogo si farà più denso, poiché non mi limiterò a cercare le risposte del maestro, ma mi impegnerò a “provocarlo” con qualche formulazione alternativa di temi da lui stesso trattati. Per forza – chiedendo venia al lettore – nel farlo dovrò almeno cercare di non stare troppo al di sotto degli standard di rigore dell'interlocutore (sebbene egli ormai non risponderà più).

2. Cominciamo dunque da un evento ricordato nell'autobiografia. Veca rammenta di essere stato invitato nel 1981 a tenere un seminario per i dirigenti e funzionari della Federazione Milanese del PCI per presentare le idee del neo-contrattualismo di John Rawls (cfr. *Prove*, p. 85), con ogni probabilità la prima volta che in una sede del PCI sia stato preso in esame – come offerta filo-



sofica volta al rinnovamento e alla formazione della cultura politica dei dirigenti – il pensiero dell'autore di *Una teoria della giustizia* (opera all'epoca non ancora tradotta in italiano e di cui Veca avrebbe presentato in modo sistematico le idee agli studiosi italiani nel suo aureo *La società giusta* del 1982). Ricordo bene quell'occasione per esser stato l'organizzatore pratico di quel ciclo di seminari in cui, dopo Veca, intervennero Marco Santambrogio sul neoutilitarismo e la teoria del comportamento razionale individuale e strategico di John C. Harsanyi (allo studio del cui programma di ricerca avrei poi dedicato vari anni a seguire), Marco Mondadori e Giulio Giorello su *On Liberty* di John S. Mill e Ferdinando Targetti sulle correnti del pensiero economico keynesiano e neokeynesiano. Veca appare abbastanza soddisfatto di quell'opportunità (piuttosto insolita), che egli pone all'inizio del resoconto di un decennio di intensa attività filosofica

e insieme politica, volta ad incidere sulla cultura politica di sinistra, e principalmente del PCI, con un approccio “semplicemente” liberale di sinistra (come molti ricorderanno, il passaggio più importante di tale impegno fu l'articolo con Michele Salvati pubblicato sul settimanale *Rinascita*, in cui si proponeva il cambio di nome del PCI in Partito democratico della sinistra – il che poi avvenne si può dire sorprendentemente, dato che l'efficacia di quell'intervento rispetto alle decisioni di partito appare superiore a qualsiasi altra iniziativa intrapresa da gruppi di intellettuali). Le pagine in esame si concludono però con un giudizio retrospettivo molto amaro su quella fase durata oltre un decennio: fu un abbaglio – dice Veca – pensare che il PCI fosse una forza socialdemocratica senza saperlo, cui bastava cambiare il nome. L'ideologia comunista (il suo nucleo filosofico di tipo teleologico) teneva insieme il corpo del partito e quel corpo non era pronto a rinunciarvi (cfr.



op.cit., pp. 92-93). Vorrei osservare che – coerentemente con la considerazione per le ragioni altrui che lo caratterizzava – c'è in Veca una certa benevola comprensione per questa “resistenza” dell'ideologia. Il rinnovamento proposto, egli dice, era un'operazione che richiedeva un lungo e intenso lavoro di diffusione di una visione alternativa. Perché “la politica non si fa con i teoremi, deve parlare alla testa e al cuore perché le persone abbiano motivazione per l'azione collettiva” (cfr. op. cit., p. 93). Nelle *Prove di autoritratto* poi lo sguardo si sposta avanti di oltre un ventennio e scatta un'istantanea sul secondo decennio del nuovo secolo. Date quelle premesse sull'incapacità di liberarsi del vecchio guscio ideologico, ci si aspetterebbe di trovare un commento sul relitto di quel partito rinsecchito nel suo dogmatismo. Invece no. Ecco in sintesi le parole di Veca: “La sinistra era ormai incapace di rappresentare i pericoli della globalizzazione [...]. Una volta appurato

il mutamento radicale del mondo, a partire dalla terza via di Tony Blair, le sinistre ritennero che i loro nuovi interlocutori fossero i grandi capitalisti” (op. cit., p. 168), e più oltre: “Questa sinistra si è trovata completamente senza visioni della società [...]. Ha dissipato il rapporto tra il ceto politico e il ceto intellettuale. Il Governo Renzi è stato emblematico nell'acuire la frattura. [...]. Non c'è da stupirsi del calo in tutta Europa. Nessuno nella sinistra ha preso sul serio cosa si prova a esser sbattuti fuori dal lavoro a cinquant'anni o non trovarlo a trenta nonostante istruzione e competenza” (op. cit., p. 169). Evidentemente col tempo quell'ideologia si era sciolta, trasformandosi in un guazzabuglio concettuale – tipico di una fase di stagnazione intellettuale – che un po' alla volta si è raffinata fino a lasciare spazio all'inseguimento dell'egemonia di una peculiare posizione neolibérale ben rappresentata da un paradossale pamphlet di Alesina e Giavazzi, *Il libe-*

rismo è di sinistra (2007). In effetti in Italia più che altrove si osserva il paradosso di un neoliberalismo – corrente liberale di destra – che ha cercato di egemonizzare il partito di centrosinistra senza essere ancora riuscito a egemonizzare effettivamente le forze conservatrici anche se autoproclamatesi “liberali”. Mentre Blair e Clinton subiscono l'egemonia di lungo periodo di un neoliberalismo (potremmo dire anche *neo-libertarianism*) affermatosi inizialmente in forma molto più aggressiva sotto le amministrazioni conservatrici della Thatcher e di Reagan, ma che permane a lungo dopo di loro in forme meno radicali, il neoliberalismo in Italia viene smerciato come nuova mercanzia con la nascita del PD, e assurdamente “comprato” dal centrosinistra quasi in parallelo alla crisi finanziaria globale del 2008 e seguito – che ne avrebbe decretato la messa in dubbio almeno sul piano culturale ovunque (tranne che in Italia). Questa versione del neoliberalismo si è fatta largo nel guaz-

zabuglio dei riferimenti concettuali di vari fondatori del PD di origine comunista (Veltroni in particolare) che poco avevano a che fare col “liberalismo di sinistra” studiato e professato da Veca, sulla scorta di autori come Rawls, Dworkin, Sen e, in Italia, Bobbio nei due decenni precedenti. Fino al triste compimento renziano, che firma un commento incluso nella riedizione (febbraio 2014) del famoso libricino *Destra e sinistra* di Bobbio, proponendo di sostituire nel vocabolario della sinistra la parola “innovazione” a quella di “egualianza” e attestando così il definitivo trasferimento di un segretario PD nel campo ideologico dell’avversario – cioè a destra, sia pur nell’ambito della contesa tra liberalismi di sinistra (Rawls e Sen) e di destra (Hayek e Friedman).

3.

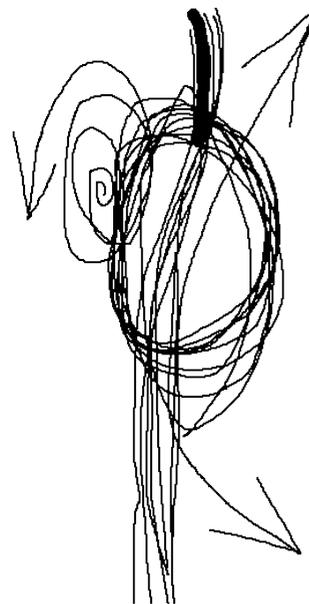
Ecco dunque le mie domande a Veca, rimaste purtroppo senza risposta. Le riunisco in tre gruppi. **Primo:** cosa intende egli indicare con l’affermazione

secondo cui il corpo del partito era tenuto assieme da un’ideologia teleologica e che non si trattava quindi solo di dare un nome nuovo alle pratiche di fatto già socialdemocratiche? È un vuoto di attenzione alla cultura politica? Com’è possibile che su questo ci sia stato un “abbaglio” e da parte di chi? Non fu fatto un lavoro culturale per affrontare questo problema? E in che cosa questo lavoro non fu sufficiente?

Queste domande credo abbiano un interesse generale, anche se riguardano in particolare quel gruppo di studiosi che collaborarono con lui attorno alla Fondazione Feltrinelli e in altre esperienze anche più rivolte all’obbiettivo della riforma della cultura politica di sinistra come – pur tra tanti limiti – Politeia.

Secondo: cosa accade nella cultura politica della sinistra tra l’istantanea scattata sull’inizio degli anni ‘90, in cui si attesta la resistenza dell’ideologia quasi come un modo funzionale di rendere conto di una “forma di vita”

e di un’esperienza collettiva, e quella successiva di oltre vent’anni in cui l’ideologia risulta dissolta? Certo – meglio evitare l’egocentrismo –, vi sono fattori esterni politici, economici e culturali che vanno molto al di là della storia di ristretti circoli intellettuali che potevano essersi impegnati per orientare quel processo. Tuttavia qui interessa come sia stato avvistato il problema, accompagnato o contrastato tale processo di dissipazione dei valori e di contemporanea sottomissione all’egemonia neoliberale. Come abbia reagito Veca e perché neppure dopo un ventennio (un tempo ragguardevole) il nucleo teleologico dell’ideologia comunista sia stato rimpiazzato dal nucleo etico del liberalismo di sinistra e del socialismo liberale, ma sia semplicemente affogato nelle banalità di un neoliberismo “di sinistra” (si fa per dire), che altrove stava andando fuori corso. L’offerta filosofica per la cultura politica si era adeguata al cambiamento e lo aveva contrastato e prevenuto?



Cosa si poteva fare di più e di diverso?

Terzo: qual è (era) secondo Veca l’offerta filosofica per la cultura politica dell’oggi? Qual è il suo metodo e il suo contenuto normativo? Qual è il suo riferimento sociale visto che – a quanto pare – non è più un partito?

4.

Salvatore Veca era particolarmente attrezzato per prevedere e rilevare il primo gruppo di problemi, cioè che l’allineamento tra le pratiche e un nome più adatto a designarle fosse una scorciatoia illusoria. Al punto che sembra improbabile che l’“abbaglio” possa essere riferito all’incapacità di prevedere quel problema, e piuttosto si può credere che si riferisca a una sottovalutazione delle difficoltà di porvi rimedio attraverso un’azione per la riforma della cultura politica. In effetti nel *Saggio sul programma scientifico di Marx* (1977) ci sono tutti gli elementi per rendere chiaramente prevedibile quel problema. In quell’o-

pera relativamente giovanile e magistrale, Marx è ricostruito secondo i criteri dell’impresa ascientifica, secondo la metodologia dei programmi di ricerca di Imre Lakatos, allievo di sir Karl Popper e professore di Filosofia della scienza alla LSE (cfr. *Saggio sul programma*, cap. 1). Lakatos era stato protagonista di una controversia con altri personaggi centrali della filosofia della scienza dell’epoca come Paul Feyerabend e soprattutto Thomas Kuhn – in cui rappresentava la posizione “razionalista” critica, che attribuiva importanza alla “storia interna” della scienza e alla possibilità di esprimere una qualche nozione di progresso (cfr. Musgrave e Lakatos, 1970, trad. it. 1976). Ma vediamo come. La metodologia dei programmi di ricerca scientifici (Lakatos, 1978) si basa sull’idea che la critica e la crescita della conoscenza avvengano “complessivamente” tra programmi di ricerca in competizione e non tra singole teorie. Un programma di ricerca

è costituito da un “nucleo metafisico”, cioè un insieme di assunti e ipotesi centrali che con una decisione metodologica non vengono sottoposti a falsificazione, ma che guidano e dirigono il programma nel generare soluzioni nuove di problemi irrisolti, stabilendo gli assunti base delle spiegazioni. Il programma definisce a tal fine un’euristica positiva, cioè una lista di problemi nuovi o irrisolti che il programma permette di mettere a fuoco, e un insieme di istruzioni su come affrontarli, mediante lo sviluppo di ipotesi speciali derivate dal nucleo, l’identificazione dei fatti rilevanti, nonché l’identificazione di ipotesi ausiliarie necessarie per la spiegazione e la previsione. Al contempo il programma è dotato di un’euristica negativa, cioè una serie di istruzioni che spiegano perché quelle che sembrerebbero anomalie o problemi recalcitranti, in realtà non rientrano negli scopi del programma. Ciò avviene grazie alle ipotesi ausiliarie, contro le quali viene rivolto il *modus tollens*: sono quelle

contro cui viene rivolta la critica per salvaguardare il nucleo in caso di falsificazione di una soluzione data a un problema particolare. Il progresso avviene all’interno di ciascun programma di ricerca con slittamenti progressivi di problema entro l’euristica positiva, cioè grazie alla possibilità di avere una “visione nuova” di problemi irrisolti. Ma il progresso è *relativo al programma* e non consente un confronto puntuale, con gli stessi riferimenti, tra un programma e l’altro, poiché ciascuno ha una propria euristica positiva relativa al proprio nucleo metafisico. Dall’interno di un programma vi può essere una misura della sua progressività o della sua stagnazione, ma questa non può essere comparata punto per punto, problema per problema o teoria per teoria con la progressività di un altro programma, semplicemente perché visti alla luce dei rispettivi nuclei metafisici i problemi non sono gli stessi. Considerati nell’insieme, noi possiamo sapere se un programma

progredisce e un altro è in stagnazione. Ma questo non dà una ragione di preferenza per l’uno rispetto all’altro basata su un giudizio puntuale di vero/falso.

Il cambiamento radicale, il passaggio da un programma a un altro, non accade perciò mai per la falsificazione di una singola teoria, né per accumulazione di evidenze a suo favore. In effetti il nucleo metafisico non viene mai falsificato, e continua a dare coerenza al programma rigettando i contro-esempi. Il cambiamento non avviene finché non venga presentato un programma alternativo dotato di un diverso nucleo metafisico in sé convincente e in grado di render conto con la sua euristica positiva dei propri problemi, più una serie di nuovi problemi prima non risolti, mentre il vecchio programma versa in stagnazione, cioè è costretto prevalentemente a lavorare sull’euristica negativa per addomesticare le anomalie e i contro-esempi. Difficilmente dunque una “visione preanalitica”, come



Schumpeter chiama i nuclei metafisici dei programmi di ricerca in economia (cfr. *Saggio sul programma*, pp. 29-31), viene abbandonata perché in disaccordo con i fatti finché svolge la sua funzione di tenere assieme un programma di ricerca e finché un programma di ricerca alternativo, basato su una visione differente, non si dimostra complessivamente più progressivo rispetto a un programma in stato di stagnazione. L’insoddisfazione per lo stato generale di un programma rispetto a uno alternativo può aggiungere motivazioni “esterne” alla conversione da uno all’altro programma, con la decisione di aderire a un nucleo metafisico alternativo, ma non si tratterà di una decisione basata sulla falsificazione empirica del nucleo e sulla comparazione delle risposte agli stessi problemi (ciascun programma ha le proprie conferme e le proprie falsificazioni), bensì di una vera e propria “conversione”. Conteranno semmai ragioni estetiche, di eleganza,

semplicità e generalità di una metafisica alternativa, la sua coerenza ideologica, la sua rispondenza a valori e a scopi precedenti, la sua proficuità nel suggerire soluzioni a problemi prima mai messi a fuoco. Conteranno considerazioni di tipo psicologico-cognitivo, circa la capacità di un nucleo di mettere a fuoco problemi importanti, che non si “vedevano” stando nei limiti di un nucleo alternativo.

Da ciò consegue che il nucleo di un programma di ricerca non solo non è mai indotto dai dati empirici, ma è quasi sempre preesistente rispetto al cambiamento radicale e alla conversione da un programma all’altro. Un nucleo non è mai falsificato o verificato e il cambiamento avviene tra programmi alternativi per adesione al nucleo di un programma alternativo, che deve quindi essere preesistente rispetto al cambiamento, come qualcosa di presupposto. Dunque alla luce della progressività comparata uno scienziato può compiere la conversione da un nucleo a un altro

cambiando visione, senza poter giustificare completamente tale passaggio col fatto che il programma precedente fosse falso o che il nuovo sarebbe vero. La progressività, la ricchezza dell'euristica positiva, la rilevanza e il numero dei problemi risolvibili sono un criterio pragmatico, ma non coincidono con la verifica o la falsificazione.

Un riferimento analogo alla natura "a priori" del nucleo, ma assai meno fiducioso nella logica interna della crescita e del progresso scientifico (che in Lakatos esiste comunque solo all'interno di ciascun programma di ricerca), era stato presentato da Thomas Kuhn con l'idea dei "paradigmi scientifici" (Kuhn, in Musgrave e Lakatos, op. cit., pp. 69-93), che non vengono costituiti o sostituiti per induzione da fatti o per falsificazione, bensì per via di un ri-orientamento "gestaltico" (cambiamento di forma percettiva o di modello mentale secondo la teoria della "psicologia della forma"), che nel linguaggio di Lakatos ci porta da un

nucleo metafisico a un altro. Le cui ragioni di adesione hanno molto a che fare con la storia esterna della scienza, ad esempio le condizioni storiche, i valori, le ideologie o metafisiche influenti. Secondo Lakatos tuttavia nessun cambio di paradigma avviene se un programma di ricerca è ancora internamente progressivo e se – quando sia entrato in stagnazione – non si presenta un'alternativa migliore il cui nucleo metafisico offra significative possibilità di progresso.

È chiaro che sia il paradigma di Kuhn che il nucleo metafisico di Lakatos hanno forti analogie col concetto di *frame*, oggi enormemente utilizzato nelle scienze cognitive per spiegare come noi selezioniamo e diamo forma alla realtà percepita, considerandone solo alcune porzioni e non altre. Cosicché vediamo quegli aspetti della realtà, entro i quali certe aspettative sono soddisfatte e certe soluzioni sono coerenti, ma non vediamo allo stesso modo aspetti della realtà in cui le

nostre aspettative darebbero luogo ad anomalie. Anomalie che semplicemente noi non vediamo all'interno delle assunzioni proprie della cornice, *frame*, in quel momento attivo nella mente, ma che vediamo se "ci viene in mente" un *frame* diverso col quale concettualizziamo porzioni diverse della realtà, generando giudizi incompatibili con i precedenti ma dipendenti dal *frame*, e quindi consistenti finché restiamo nel *frame* corrente. Tali *frame* sono schemi concettuali che una volta attivati danno una certa rappresentazione della realtà (incorniciano porzioni di realtà) e che vengono attivati da meccanismi cognitivi sui quali non abbiamo un completo controllo razionale ("ci vengono in mente"). Ma un punto importante è riconoscere che essi limitano la nostra cognizione ma non sono semplici errori; essi sono una delle forme con cui la mente funziona e inquadra le informazioni in uno schema mentale dato il quale possiamo formarci aspettative, fare previsioni e agire di conseguenza.



Ciò ha a che fare con l'incompletezza inevitabile della conoscenza (tema assai caro a Veca) e con le lezioni che ci vengono dalla logica matematica di Gödel, dal fallibilismo di Popper e dalla contaminazione tra razionalità economica e scienze cognitive di Herbert Simon.

Benché tra loro diverse, queste visioni del cambiamento scientifico e del cambiamento della percezione cognitiva dei fenomeni hanno tutte in comune l'importanza di sistemi concettuali per così dire "a priori" e non falsificabili attraverso la raccolta delle informazioni empiriche, sulle quali hanno anzi una funzione di interpretazione e di selezione. Esattamente ciò che ci aspettiamo accada con un'ideologia che non sia solo "falsa coscienza" ma anche un modo semplificato di rappresentare la realtà per renderla più facilmente dominabile e giudicabile, e che funziona fin dove può arrivare (implicando un'essenziale incompletezza della conoscenza).

Tornando così al programma scientifico di Marx, il nucleo metafisico che teneva assieme le varie ipotesi dell'economia politica era, secondo Veca, una "filosofia della storia" basata sull'assunto della dinamica storica originante nel rapporto dialettico tra processo espansivo delle forze produttive e rapporti sociali di produzione (cfr. *Saggio sul programma*, p. 99 e cap. 4), grazie alla quale i valori morali di emancipazione sociale potevano essere considerati come l'esito bensì dialettico, ma nondimeno necessario, della dinamica storica oggettiva dell'espansione stessa. Tale assunto di filosofia della storia dava direzione e senso alle ipotesi scientifiche di economia politica, come la teoria del valore lavoro e dello sfruttamento. Marx scienziato sociale e Marx filosofo della storia erano così essenzialmente connessi, ma la filosofia della storia era appunto una metafisica influente, protetta contro le falsificazioni da varie mosse *ad hoc*. D'altra parte essa aveva in sé la potenza ras-



sicurante (un'ottima ragione per aderirvi) dell'argomento teleologico oggettivo: in ultima istanza il superamento dello sfruttamento non era semplicemente giusto (il che sarebbe stato irrilevante) ma era soprattutto storicamente necessario poiché funzionale alla liberazione del flusso delle "forze produttive" (una specie di "happy end"). D'altra parte per Veca che il programma fosse fondato su un nucleo ideologico non era affatto uno scandalo, alla luce della metodologia dei programmi di ricerca una metafisica è presente in ogni programma, inclusi quelli in fisica e matematica. Il problema semmai sarebbe stato che il programma di ricerca (come avvenne) non fosse più in grado di ottenere slittamenti progressivi di problema.

Questo nucleo metafisico è esattamente la teleologia, finalismo oggettivo, che Veca considera il centro dell'ideologia comunista che riusciva ancora a tenere assieme il corpo del partito così come, su un altro piano più squisitamente

intellettuale, aveva tenuto assieme il programma di ricerca di Marx. Ovvio che vi sia autonomia tra i due livelli (quello della ricerca e quello della cultura politica diffusa). Tuttavia, l'analogia tra concetti come nucleo metafisico, visione preanalitica e paradigma da un lato e *Gestalt, framing o modello mentale* dall'altro (strutture cognitive che riguardano il pensiero di chiunque), ci consentono agevolmente il passaggio da un piano all'altro.

Si può così osservare che tale è la coerenza tra i livelli, persino nelle parole usate, che ci si può domandare come Veca possa aver mai pensato che senza una "conversione gestaltica", un cambio di paradigma ovvero la sostituzione del "nucleo ideologico" di cultura politica che offre interpretazione della realtà e giustificazione delle scelte pratiche, con un nucleo metafisico alternativo, il cambio di nome non si sarebbe rivelata una delusione. E infatti la mia interpretazione è che ciò gli fosse da subito



ben chiaro. Salvatore Veca lavorò infatti assiduamente al cambiamento della cultura politica della sinistra come testimoniano i suoi contributi di quel periodo (*La società giusta* 1982, *Una filosofia pubblica* 1986, *Cittadinanza* 1990 e poi di nuovo in una fase successiva *Dizionario minimo* 2009, *Non c'è alternativa. Falso!* 2014, *Il senso della possibilità* 2018) e la sua partecipazione alla direzione di varie istituzioni e iniziative.

5.

Quale fosse la proposta del "nucleo metafisico" cui ricorrere in alternativa al finalismo oggettivo del materialismo storico secondo Veca è presto detto: si trattava di far proprio il punto di vista dal quale si pone la teoria della giustizia di Rawls (1971), in cui l'ideale di emancipazione per cittadine e cittadini non è rimesso alla dinamica delle forze produttive, ma è il risultato dell'assunto esplicitamente morale circa la possibilità di giustificare (o rigettare giustificazione) delle maggiori istituzioni

sociali attraverso un esercizio di scelta razionale e ragionevole, dal punto di vista di persone libere ed uguali. Da cui discende una concezione di uguale cittadinanza democratica e un insieme di istituzioni giuste. Insomma, possiamo giudicare, giustificare o rigettare le istituzioni sociali raggiungendo un consenso ragionevole e razionale, accettabile da ciascuno sia disposto a fare l'esperimento della valutazione imparziale. L'impulso ad adottare questo assunto è dato dalla brillante innovazione di Rawls circa la rivisitazione del modello di contratto sociale attraverso l'ipotesi di "posizione originaria", intesa come esercizio di giustificazione o critica delle istituzioni fondamentali della società. Una prospettiva in cui possiamo in ogni momento porre noi stessi dietro un "velo di ignoranza" per derivarne la scelta razionale/ragionevole di principi di giustizia. Questa idea di giustificazione è in linea di principio in grado di generare un consenso

razionale/ragionevole unanime in considerazione del fatto che i principi di giustizia risultano da una scelta collettiva razionale (accordo), semplicemente basata sull'ipotesi che la scelta sia fatta da persone non "tuiste", ma in stato di incertezza radicale circa la loro identità e il loro piano di vita, che proprio per questo si accordano sulle dotazioni di beni sociali primari che chiunque vorrebbe possedere come mezzi per perseguire il proprio piano di vita, qualunque esso sia. Questo è un assunto apparentemente debole, praticabile, e comunque meno impegnativo di un'intera visione di antropologia filosofica, ma in realtà è equivalente all'assunzione del punto di vista di persone libere ed uguali, ugualmente degne di considerazione e rispetto, e ragionevoli, cioè interessate al reciproco accordo.

L'assunto della possibilità di scelta collettiva razionale in posizione originaria genera così un colossale slittamento progressivo di problema, consistente nella possibilità

di dedurre principi di giustizia generali per istituzioni fondamentali, apparentemente prima non ricavabili dal mero formalismo delle formulazioni dell'imperativo categorico kantiano (incluse le forme tradizionali di "socialismo etico"). Uno slittamento cui ne possono seguire molti altri nel disegno di istituzioni sociali importanti, in coerenza con la giustificazione dietro al velo di ignoranza. Le basi di un programma di riforme liberali di sinistra. Insomma, "liberalismo di sinistra, punto e basta" (*Prove*, p. 85). Ma cerchiamo di essere fedeli ai testi. Per Veca il nucleo filosofico del programma per la cultura politica di sinistra è certamente formulato come l'idea di uguale cittadinanza democratica (si veda *Cittadinanza* 1990). O meglio, come l'idea sottostante a una serie di slittamenti progressivi nella nozione di cittadinanza che esprime una direzione storica, lungo la quale prende forma l'ideale di emancipazione per cittadini e cittadine, che passano "da schiavi e servi" ad appunto

cittadini ugualmente degni di considerazione e rispetto, e quindi degni dell'attribuzione di dotazioni di diritti sempre più estese (cfr. op. cit., p. 19). Dalle libertà negative lockiane della rivoluzione liberale del primo '89, ai diritti su dotazioni di beni sociali primari alla Rawls e le libertà effettive alla Sen, che nella loro espansione abbracciano e soddisfano le stesse richieste dell'ideale di emancipazione socialista. Il primo motore dell'idea di uguale cittadinanza è quello di cittadini uguali in quanto partecipanti al contratto sociale, un modello che incorpora il valore della scelta razionale e autonoma, e della scelta collettiva per via di accordo. Nella versione base l'essere parte del contratto sociale, cioè partecipare all'esercizio della scelta razionale che fonda l'obbligo politico, fa sì che riconosciamo le persone come cittadini e cittadine ugualmente dotate di libertà negative (cfr. op. cit., pp. 24-25). Ma il modello del contratto sociale è più ricco di così, in quanto consente



di esser interpretato come espressione dell'autonomia morale kantiana, della capacità di dare a sé stessi scopi e istituzioni, secondo criteri che possono essere riconosciuti validi universalmente, cioè da chiunque eserciti ragionevolezza, e che si possono perciò applicare a chiunque (cfr. op. cit., p. 27). Ciò imprime dinamica alla nozione di cittadinanza, che va oltre la prima configurazione ristretta del contratto sociale liberale. Infatti, immediatamente la formulazione iniziale di cittadinanza sembra non tener fede alle sue promesse: essa è solo formale e non realizza un'eguaglianza sostanziale, cioè non risponde alla richiesta di persone libere ed eguali di essere ugualmente padrone di sé stesse e di poter autodeterminare, almeno attraverso l'accordo volontario, il proprio destino senza essere subordinate al brutale potere economico di altri. Ciò non accade finché l'oggetto del contratto sociale non si estende dalle sole libertà negative alla giustizia distributiva, che influisce sulla

distruzione di vantaggi e svantaggi, i costi e i benefici della cooperazione sociale attraverso la distribuzione delle dotazioni iniziali con le quali i vari individui entrano nella cooperazione sociale e ne determinano gli esiti (cfr. op. cit., p. 38). Senza cadere nella negazione del primato dell'uguale libertà che caratterizza l'idea di cittadinanza – come accadde invece alle forme autoritarie del socialismo realizzato (si ricordi che parliamo di riflessioni svolte da Veca a breve distanza dal secondo '89, quello della caduta del muro di Berlino) – l'evoluzione democratica dell'idea di cittadinanza vuole garantire oltre all'uguale libertà, anche l'"uguale valore della libertà" (oggetto del secondo principio di giustizia di Rawls), nonché la libertà non solo negativa, ma "effettiva" come intesa nelle capacità di Sen, che sono libertà di "realizzare stati di essere e di fare" che hanno valore per le persone, non solo recinti entro i quali bensì viviamo privi di interferenze, ma potremmo anche morire

di stenti (cfr. op. cit., p. 31). Come ogni programma di ricerca che si rispetti, quello di Veca ha un'euristica negativa che impedisce ai competitori di falsificarne il nucleo. Esso perciò fin da subito tiene conto e contiene una risposta alla famosa critica di Marx nella "questione ebraica", circa la natura sovrastrutturale e quindi in parte illusoria dell'uguaglianza formale tra i cittadini nel cielo del diritto, rispetto alla sostanziale diseguaglianza economica e sociale tra le persone reali nella realtà della società borghese (op. cit., p. 28-29). Una diseguaglianza reale che svuoterebbe e renderebbe illusoria la nozione di uguale cittadinanza. E da cui seguirebbe l'irridente (tipica dei marxisti) negazione della rilevanza del punto di vista morale per l'idea di emancipazione, nonché la necessità conseguente di rimettersi nella capsula della filosofia della storia la cui dinamica oggettiva è affidata al propellente delle forze produttive. Ovviamente ci sono in-

finite evidenze storiche delle più ripugnanti diseguaglianze sostanziali e ingiustizie che coesistono con l'uguaglianza formale della cittadinanza. E tutte queste hanno spiegazioni storiche ed economiche su cui l'analisi marxiana dello sfruttamento ha molto da dire. Ma nessuna di queste colpisce l'idea dell'esercizio di valutazione dietro "velo di ignoranza" come motore dell'idea di emancipazione. La risposta di Veca (vedi *Cittadinanza*, cap. 3), infatti, in linea con Rawls, è incentrata sull'idea di *uguaglianza* (e quindi sull'interpretazione del secondo principio di giustizia) che risulta dal naturale sviluppo del modello di contratto sociale e di scelta su principi in posizione originaria (quella che tanto dispiaceva per il suo "irrealismo" ai marxisti interlocutori di Veca). Questa idea non è *formale ma sostanziale* in quanto rifiuta l'arbitrarietà morale delle lotterie naturali e sociali, fonti delle principali diseguaglianze nelle società capitalistiche e di cui le persone non

sono direttamente e individualmente responsabili. Quella che ne discende è l'uguaglianza di mezzi, beni sociali primari, che hanno effetto sulle condizioni reali di diseguaglianza sociale ed economica, ma *non* direttamente attraverso l'imposizione dell'uguaglianza *degli esiti*, che eliminerebbe la responsabilità individuale. Da un lato perciò la scelta in posizione originaria non può essere falsificata in quanto essere falsificata in quanto irreali. Significherebbe confondere fatti con valori. Come modello normativo essa non ha bisogno di essere descrittivamente in accordo con tutti i fatti (ma solo con quelli che descrivono al meglio la nostra esperienza morale). Al contempo noi, in quanto aderiamo all'ideale morale di persone libere ed eguali, possiamo sempre ricorrere al modello di accordo razionale dietro "velo di ignoranza" per dedurre principi di giustizia. E il punto è che ciò che ne viene fuori non è affatto una di quelle ripugnanti forme di diseguaglianza, bensì una nozione sostanziale di eguaglianza



ampiamente ragionevole, che al contempo non pregiudica l'uguale libertà. Ciò che di per sé il rovesciamento dei "rapporti sociali di produzione" non garantisce (e non ha garantito). Vari sviluppi ne discendono (diremmo è l'euristica positiva del programma). I beni sociali primari sono infatti mezzi per molti scopi, utili per i più diversi piani di vita, ma rientra poi nella sfera personale di responsabilità il loro impiego rispetto ai fini diversi che gli individui si auto-assegnano. Ne consegue il rifiuto dell'egualitarismo assoluto alla Babeuf (cfr. op. cit., p. 85), poiché si riconosce l'importanza del merito nella sfera della responsabilità individuale, ma si afferma la *priorità del criterio dei bisogni* e della loro urgenza nella sfera della distribuzione dei beni sociali primari, che sono precondizioni per la cooperazione sociale, e circa la produzione dei quali nessuno può accampare pretese basate sul merito (sono *precondizioni*) (cfr. op. cit., p. 101). Se essi non seguissero una

distribuzione in cui la sola diseguaglianza ammessa è quella dell'urgenza del bisogno, allora finirebbero soggetti all'arbitrio della lotteria naturale o sociale (la sorte che ci fa nascere in una famiglia ricca e potente o in una povera, in un paese sviluppato o sottosviluppato eccetera). Ma quando sono adeguati il criterio del bisogno oppure quello della responsabilità individuale? La soluzione del problema della distribuzione è trovata da Veca (cfr. op. cit., p. 91) nel ricorso all'idea di "sfere di giustizia" suggerito da Michael Walzer. Ci sono sfere in cui la responsabilità individuale conta, e può quindi contare il merito come criterio di distribuzione, ma in altre sfere criteri alternativi di giustizia sono appropriati. Il mercato, ad esempio, viene riconosciuto come una sfera in cui è giustificata la distribuzione in base al merito e in cui sono ragionevolmente rispettati principi di efficienza e di libertà. Ma solo se è visto come una sfera particolare e non onnicomprensiva.

L'ambito del mercato deve quindi essere delimitato e circoscritto alle sole transazioni di tipo economico, e i mezzi per garantire questa limitazione sono lo *stato sociale* e il risarcimento o redistribuzione che esso permette per l'ingiustizia della lotteria sociale e naturale (cfr. op. cit., pp. 52-53). Questi sono alcuni tratti dell'offerta filosofica di Veca per riformulare il nucleo metafisico (ideologico) della cultura politica di sinistra all'inizio degli anni '90. A prescindere dall'essere per me largamente condivisibile (tranne qualche aspetto su cui verremo più oltre), questa offerta dal punto di vista pratico, cioè della capacità di influire, suscitò molto interesse intellettuale ma ebbe poco successo, secondo il giudizio espresso da Veca stesso in *Prove di autoritratto*, nel rimpiazzare il nucleo del vecchio "programma" nel corpo del partito. Le ragioni possono essere state varie, ragioni esterne (relative all'ambiente) e ragioni interne relative al contenuto e al metodo

dell'offerta (vedi prossima sezione). Dal punto di vista esterno, forse egli si affidò a interlocutori politici culturalmente già formati e non disposti a "tornare sui banchi di scuola", che gli riconoscevano bensì un ruolo, ma non credettero veramente mai alla centralità politica dell'idea di giustizia e della dimensione etica rispetto a quella oggettiva dello "sviluppo delle forze produttive". Una riforma doveva essere sempre qualcosa di più che semplicemente giusta (il che sarebbe apparso un giudizio idiosincratico o non abbastanza "oggettivo"), ad esempio più efficiente, o più in grado di promuovere lo sviluppo o la crescita. La valutazione in termini di principi di giustizia non divenne mai, o raramente, la premessa principale adottata consapevolmente per il disegno riformista delle politiche pubbliche e delle diverse istituzioni, soprattutto nella sfera economica (si noti che una nozione di *efficienza di Pareto*, come accettabilità unanime, è sempre parte delle valutazioni di giustizia,

e tuttavia può essere insufficiente o subordinata ad altri criteri). Si pensi alle politiche di privatizzazione di imprese pubbliche e banche, o al sostegno delle riforme del governo societario (riforma Draghi e sviluppi) da parte del centrosinistra, oppure alle riforme volte a introdurre un passo dopo l'altro una crescente flessibilità nel mercato del lavoro. Chi mai ne sentì parlare da quei politici riformisti consapevolmente in termini di "giustizia sociale"?

La mia ipotesi è che gli interlocutori di Veca, quegli stessi che si compiacevano della sua capacità di rappresentare un programma alternativo rispetto alla vecchia cultura comunista da cui politicamente si volevano discostare, ma che erano già formati a una qualche versione schematica di essa, non lavorarono mai veramente per formare una nuova generazione di "socialisti liberali", per i quali l'idea di giustizia sociale e quella di eguaglianza fossero la stella polare per la progettazione delle politiche. Essi perciò

– tranne rare eccezioni – corsero inconsapevolmente verso il punto di rottura (la nascita del Partito democratico) in cui la dichiarata adesione (tra mille altre cose) al liberalismo, in mancanza di quel lavoro culturale profondo, non sarebbe stata altro che la subordinazione all'ideologia neoliberale; cioè quella sinistra divenne (e ancora in parte è) una costola del neoliberalismo (liberalismo di destra) che ha egemonizzato larga parte delle *élite* internazionali dagli anni '80 fino alla grande crisi del 2007/8, sebbene sia sempre stato contrastato dai liberali di sinistra assai influenti che stavano al centro del lavoro filosofico di Veca. Ciò detto, vi sono certamente anche ragioni interne (limiti interni a quella stessa offerta filosofica per la cultura politica).

6. Una comprensione più profonda delle ragioni interne dell'"abbaglio", di cui Veca parla nelle *Prove di autoritratto*, ce la offre indrettamente lui stesso. Sono

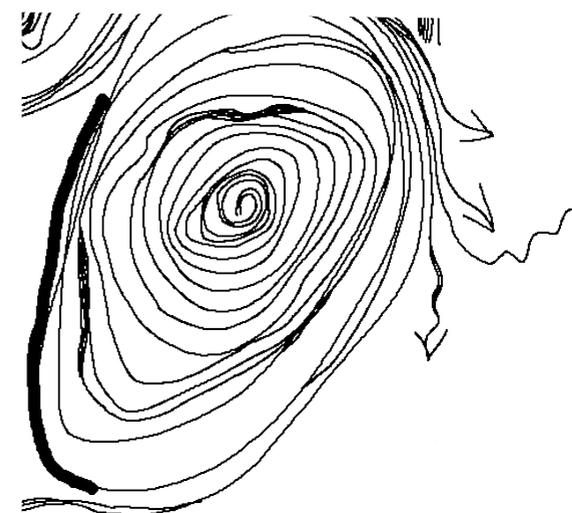


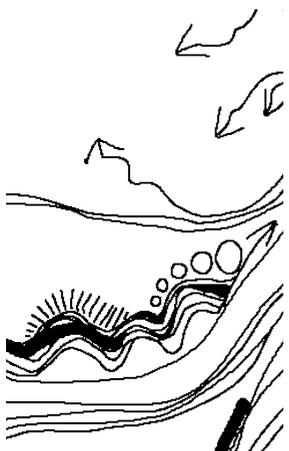
ragioni metodologiche che troviamo in un'opera matura, *L'idea di incompletezza* (2011), riprendendo temi già sviluppati nel lavoro filosofico principale (*Dell'incertezza* 2006). Qui Veca presenta diversi stili secondo cui si possono giustificare gli enunciati di valore morale appartenenti al discorso politico (cfr. *L'idea di incompletezza*, pp. 51-52).

In primo luogo vi è la giustificazione razionale (il cui riferimento è J.C. Harsanyi), basata sul criterio della razionalità delle preferenze: se un enunciato descrive un'azione che può essere scelta razionalmente da chiunque in quanto coerente con le preferenze di chiunque, allora tale enunciato è giustificato. Ciò presuppone ovviamente che siano dati gli ordinamenti di preferenza comparabili di ciascun individuo e che vi possano essere azioni in grado di massimizzare la soddisfazione delle preferenze di tutti. In secondo luogo vi è poi la giustificazione basata sulla deliberazione imparziale (il cui campione è Rawls),

che ha come presupposto l'idea che coloro cui essa è rivolta siano persone libere ed uguali ragionevoli, le quali cercano il consenso reciproco mediante il ricorso ad argomenti imparziali che possano essere approvati da chiunque altro sia similmente motivato al raggiungimento dell'accordo ragionevole e non forzato (vi abbiamo fatto ampio riferimento parlando della "posizione originaria"). Le preferenze non sono necessariamente la premessa della giustificazione ragionevole, che *non ha* la forma

del calcolo dell'azione che massimizza la soddisfazione delle preferenze di tutti. In terzo luogo Veca cita la giustificazione basata sulla filosofia della storia, secondo cui ciò che giustifica e attribuisce valore a certi enunciati è il fatto che essi descrivano stati di cose che emergono da un processo storico oggettivo, che è sostenuto e messo in movimento da un "finalismo interno": certi stati hanno valore poiché nascono da un processo che ha il finalismo verso i valori tra le sue leggi di movimento.





Vi è quindi la genealogia ipotetica/ideale di David Hume (e io aggiungerei della contemporanea teoria delle norme sociali): il valore degli enunciati etici è associato all'essere gli stati, da essi descritti, *convenzioni* che risolvono problemi di cooperazione e coordinamento e che emergono da un processo di selezione dell'equilibrio lungo il quale si sono formate credenze reciproche rispetto alle quali una particolare convenzione è il modo più adatto di comportarsi. Così è giustificata la soluzione di coordinamento che emerge dato un particolare sistema di aspettative reciproche, ed esistono varie convenzioni possibili, cioè giustificazioni virtuali, ciascuna condizionata all'emergenza del particolare sistema di credenze rispetto al quale essa è adatta. Stati del mondo possibili diversi, caratterizzati da diversi sistemi di credenze, implicano la giustificazione di convenzioni diverse. Ma quello che in queste pagine interessava Veca è un altro stile di giustificazione,

la "genealogia storica contingente" di Bernard Williams (cfr. op. cit., pp.55-56). In questa prospettiva, i valori si giustificano entro una storia interpretata e avente "carattere contingente". Quelle storie contingenti, quindi non universali, rendono conto di come un certo enunciato sia diventato "un valore per noi". Poiché è l'essere parte o l'esito di una tale storia ciò che giustifica "per noi" quell'enunciato, fa sì che esso diventi una ragione per agire. I valori sono perciò quelli che sono diventati tali nel tempo, non per chiunque, ma "per noi" (cfr. op. cit., pp. 57 e 61). Sfruttando una nota distinzione proposta da Thomas Nagel ne *Uno sguardo da nessun luogo* (1994), potremmo aggiungere che non ci sono solo giustificazioni universali basate sull'imparzialità, ve ne sono anche di relative all'agente, che accettiamo come ragioni per agire in quanto siamo quella particolare persona in quella particolare posizione. Non in quanto ci poniamo nella prospettiva



da "nessun luogo", bensì perché giudichiamo da un luogo particolare. In quanto siamo persone con una certa identità, appartenenti a un certo gruppo, noi condividiamo con quel gruppo certe esperienze storiche e narrazioni che ne formano l'identità e per questa via ci rendiamo conto di come un certo valore è diventato un "nostro valore", attraverso le esperienze storiche che lo hanno "giustificato per noi". Salvatore Veca si affretta a chiarire che, almeno nella visione liberale di sinistra di Williams, vi è spazio per le alternative possibili nel corso della storia e per il senso dell'incompletezza delle nostre credenze morali. E quindi per il senso del possibile e dell'inatteso, al di là del nostro sistema corrente di credenze morali, se siamo consapevoli delle riflessioni sull'incompletezza ineliminabile delle teorie formali in matematica, della teoria della scelta razionale, fino alla teoria politica normativa (cfr. *L'idea di incompletezza*, p. 51). È interessante la parafrasi che Veca fa del famoso

teorema di incompletezza di Gödel con riferimento ai sistemi di enunciati oggetto delle nostre credenze di valore morale – i valori. Ogni insieme o dominio di credenze, che equivalga all'insieme di tutte le credenze di valore da noi accettate (basate evidentemente sul metodo della genealogia storica contingente), ne potrà contenere alcune che riconosceremo nondimeno come valori, ma che non sarebbero giustificate entro quel sistema di credenze in base a una relazione di coerenza. Detto altrimenti, se prendiamo l'insieme di tutti gli enunciati di valore cui crediamo e di cui rendiamo conto attraverso la loro genealogia storica contingente, ve ne saranno alcuni in più di quelli che sarebbero coerenti nel sistema o dominio in questione. Se l'insieme è completo, esso è incoerente (cfr. op. cit., p. 54 e poi vedi cap. 4). È un risultato piuttosto naturale (al contrario di quello di Gödel che richiede la costruzione di un linguaggio formale autoreferenziale) se si pensa

che gli enunciati di valore entrano a far parte del dominio di credenze morali attraverso ricostruzioni di esperienze storiche contingenti le quali non sono di necessità tutte coerenti tra di loro. Questo è per Veca un pregio dello stile di giustificazione di Williams, poiché esso permette di essere consapevoli della inevitabile incompletezza sia della conoscenza che dei nostri sistemi di credenze normative e politiche. Ma qual è la rilevanza di questo stile di giustificazione per il nostro problema? Esso mette in luce la difficoltà dell'impresa di riforma della cultura politica e di sostituzione del nucleo metafisico tradizionale con un nuovo nucleo costituito da un nuovo insieme di enunciati che accettiamo come aventi valore morale nel discorso politico. La vecchia ideologia politica era (tra l'altro) un insieme di enunciati di valore che traevano giustificazione (se l'ipotesi di Williams è esatta) dalla storia di movimenti collettivi o da eventi storici che, nella loro contingenza

ma anche rilevanza per la sinistra italiana, erano in grado di rendere conto di come certi enunciati fossero diventati valori per donne e uomini di sinistra. Verosimilmente, a quell'ideologia mancava la consapevolezza dell'incompletezza che Veca considera una virtù per la filosofia politica (mentre è un semplice dato di fatto per le teorie formali della matematica e per l'epistemologia fallibilista). Nel senso che come ogni modello mentale, *frame*, o paradigma, essa era in grado di inquadrare solo una parte dell'esperienza storica nonché dei giudizi di valore emergenti da esperienze storiche contingenti delle stesse persone di sinistra. E tuttavia, per le sue caratteristiche totalizzanti, era poco adatta a tollerare una parte ulteriore, inattesa, impreveduta di esperienza storica perfettamente riconoscibile come fonte di valori, ma ricalcitante rispetto al nucleo ideologico. Ciò, come sappiamo, rendeva il programma tradizionale stagnante (un mare di anomalie), ma di per sé, in

manca di alternativa, non lo avrebbe mai "falsificato". Tuttavia l'impresa di sostituzione era affetta da intellettualismo, perseguita prevalentemente da gruppi intellettuali "esterni" e quindi forse senza speranza. Sarebbe stato necessario disporre di molteplici ricostruzioni e narrazioni di storie ed eventi dell'esperienza collettiva della sinistra in termini tali da giustificare gli elementi del nuovo nucleo, così da offrire una giustificazione avente la stessa forza motivazionale nel dare ragioni per agire di quella già posseduta dalla vecchia ideologia. In altri termini, gli elementi di valore del nuovo nucleo avrebbero dovuto essere posti in corrispondenza con la ricostruzione di esperienze collettive o eventi storici, in grado di essere invocati per rendere conto, mediante storie contingenti o narrazioni, dei percorsi attraverso i quali tali enunciati fossero o avrebbero potuto essere riconosciuti come valori per uomini e donne della sinistra italiana. Si può discutere sul fatto

che questo compito fosse semplicemente difficile oppure impossibile. In effetti si dovrebbe ammettere che l'enunciato di valore centrale del liberalismo di sinistra, *l'esser ogni singola persona ugualmente degna di considerazione e rispetto*, trovi corrispondenza in innumerevoli esperienze individuali e collettive delle classi subalterne e dei ceti colti che solidarizzano con loro. Situazioni in cui persone in carne e ossa hanno sentito profonda indignazione a causa del sopruso subito per la violazione della loro semplice pretesa di essere trattate come uguali, nonché situazioni in cui per puro senso di giustizia, e senza cura dell'interesse immediato, hanno avuto il coraggio di levarsi in piedi in difesa dell'eguale dignità e considerazione. La storia del movimento operaio e dei movimenti collettivi, ma anche l'esperienza dei singoli lavoratori, è piena di tali esempi. Un insieme di ricostruzioni di storie contingenti attraverso le quali mostrare come l'enunciato di valore

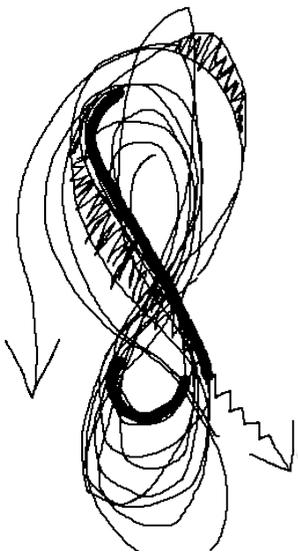


dell'uguale cittadinanza sia diventato un "nostro" valore era quindi possibile. Non era però certamente un compito prevalentemente filosofico, né di teoria economica o sociale. Così l'"abbaglio" di cui parla Veca fu semplicemente il non aver subito previsto che una nuova cultura politica di sinistra era un compito probabilmente impossibile nel breve periodo e molto difficile nel medio-lungo. Ci sarebbe voluta più che un'università, una scuola, ove rivivere esperienze ed esprimere nuove narrazioni.

7.

Veniamo così al secondo grappolo di domande poste nella sezione 3. In sintesi, Veca come spiega, o come avrebbe spiegato in base ai suoi testi, l'incoerenza tra la prima istantanea scattata sugli anni '90 e la seconda, più tarda di oltre un ventennio? Come si spiega il passaggio dalla resistenza del nucleo della vecchia ideologia allo stato di totale dissipazione dei valori che raggiunge il suo

apice perfino dopo la crisi finanziaria del 2007/8 e l'esperienza dell'insensata insistenza nelle politiche di austerità, che in tutto il mondo avvia la messa in mora dell'egemonia neoliberale – non solo nei circoli intellettuali delle maggiori università ma persino nelle élite economiche preoccupate delle conseguenze politiche delle eccessive disuguaglianze? Un ventennio è un periodo non breve, in cui un'opera di revisione ideologica di una cultura politica può avere effetto. Cosa non ha funzionato e cosa di meglio si poteva fare per contrastare questo esito disastroso almeno sul piano dell'offerta di cultura politica? La verità, come già ricordato, è che una conversione vi fu, sia pure contrastata, ma *non* avvenne ragionatamente, sostituendo il nucleo ideologico marxista con quello del liberalismo di sinistra, bensì con la vulgata neoliberale o neoliberalista. Evidenti segnali si trovano già nel programma elettorale del primo PD di Veltroni, e



l'apice, dopo vari contrasti, si raggiunge nel periodo renziano, (il segno distintivo ne è il *Jobs act*, cfr. *Sacconi* 2015). Più che Lakatos, sembra che abbia avuto ragione Kuhn, un cambio "irrazionale" di paradigma o *frame*.

Veca ne appare consapevole, segnala e contrasta questa involuzione in vari lavori di teoria politica normativa (ad esempio *Dizionario minimo*, *Non c'è alternativa. Falso!*), ed io avverto come mia la frustrazione che immagino possa aver provato nell'aver avuto successo nella mossa iniziale di avviare l'evoluzione socialista liberale del principale partito italiano di sinistra e poi vedere a distanza di vent'anni dirigenti e quadri brancolanti nel buio prender lucciole per lanterne e accettare convinzioni e ricette neoliberali, cioè degli avversari più feroci del liberalismo di sinistra, si ricordino le pagine grondanti preconcetto ideologico di Hayek contro il "miraggio della giustizia sociale" (cfr. Hayek 1986, vol. 2).

Nei lavori cui sto facendo ri-

ferimento, in effetti Veca non spiega il perché di questo esito. Cambia però enfasi e accenti nel modo col quale propone l'offerta filosofica per la cultura politica di sinistra. Il che a mio parere suggerisce che ritenesse necessaria maggiore radicalità e nettezza nel contrastare l'egemonia neoliberale. Vi è un insistente richiamo al rischio di ritorno all'*ancien régime*, cioè a un regime precedente quello dell'affermazione socialdemocratica dell'uguale cittadinanza, in cui si aggravano le diseguaglianze economiche, sociali e di riconoscimento, si chiudono i canali di mobilità sociale e si ricostituiscono ceti sociali privilegiati, chiusi e inaccessibili. Un allarme in perfetta sintonia con lo sviluppo degli studi sulla diseguaglianza alla luce dei processi di globalizzazione (cfr. *Dizionario*, pp. 23-24, pp. 124-125, *Non c'è alternativa*, p. 14).

Di conseguenza Veca torna più volte sulla necessità di prender sul serio la sfida di Marx all'idea di eguaglianza della cittadinanza vista come



ipocrisia dell'uguaglianza formale dei cittadini a fronte dell'aggravarsi delle diseguaglianze sostanziali alle diverse latitudini del capitalismo, specialmente nei paesi sviluppati coinvolti nei processi di globalizzazione. Qui la sfida non è più quella teorica, è una sfida politica che andrebbe combattuta con politiche per l'uguaglianza, perché la promessa dell'uguale cittadinanza non sia tradita alle diverse latitudini del capitalismo globalizzato (cfr. *Dizionario*, p. 135, *Non c'è alternativa*, p. 17, *Il senso della possibilità*, p. 87).

Ma l'aspetto più importante è un cambiamento di enfasi sul valore dell'istituzione *mercato* nel quadro della teoria della giustizia, non ideale ma applicata all'offerta per la politica. Adesso il mercato è visto non più come una sfera legittima di una società giusta, ma come la forma principale della lotteria sociale e naturale, mediante cui vengono generate diseguaglianze ingiustificate. È chiaro che in questi lavori il mercato

è quello reale, non quello dei modelli di concorrenza perfetta. E par di capire che l'istituzione mercato, per come essa è realmente e come funziona normalmente, sia ora vista come uno dei maggiori problemi per la giustizia sociale (cfr. *Non c'è alternativa*, pp. 16-18). Insomma, la proposta di teoria politica normativa enfatizza molto la necessità di dare "uguale valore" alla libertà di ciascuno, andando oltre la garanzia dell'uguale libertà. Dal punto di vista teorico è un passaggio di enfasi dall'ordine lessicale tra i principi di giustizia all'importanza del secondo principio di Rawls, quello di differenza, correttamente interpretato come principio egualitario, in base al quale le sole diseguaglianze ammesse sono quelle che *massimizzano* la posizione di chi sta peggio. Principio che vieterebbe le diseguaglianze cresciute negli ultimi decenni in accordo con la teoria dello "sgocciolamento", secondo cui una goccia in più per gli svantaggiati giustificerebbe incrementi

di reddito e ricchezza esorbitanti a favore del percentile più ricco della popolazione. In secondo luogo porta con sé una maggiore attenzione alla nozione di libertà come *capability* di Sen, ovvero *libertà effettiva* di acquisire (mediante *skills* ed esercizio di *agency*) stati e funzionamenti che hanno valore per le persone, e a porsi il problema di come almeno le più importanti *capabilities* possano essere rese uguali. Tuttavia, penso che anche un ragionamento sui limiti interni di questa offerta possa essere qui tentato. La proposta teorica, per essere adeguata agli stessi problemi sopra richiamati, avrebbe potuto essere più esigente. Per dirla in breve, avrebbe potuto porre la teoria della giustizia distributiva come la base per una riforma del capitalismo italiano, del suo funzionamento interno, dei suoi meccanismi di distribuzione della ricchezza e del reddito, piuttosto che in termini di libertà e di diritti sociali all'educazione, alla sanità e alla sicurezza sociale, nonché come intervento

redistributivo del reddito *ex post* (via tassazione), intese tutte come condizioni al contorno del funzionamento del mercato.

Faccio riferimento a ciò che oggi chiamiamo (*pre*)distribuzione, senza limitare questo all'educazione con cui i giovani entrano nel mercato del lavoro, bensì riferendomi alla allocazione iniziale di diritti economici (oltre che sociali e libertà personali e civili), cioè poteri di decisione e partecipazione con cui le persone entrano nelle transazioni economiche, contratti e imprese, potendo grazie a questi influenzare gli esiti della distribuzione dei redditi e della ricchezza nel mercato, prima che la re-distribuzione via fisco possa operare. In sostanza si interviene *prima* sui diritti economici, per influenzare gli *outcome* di mercato, in modo che non si generino le gravi diseguaglianze che *ex post* la redistribuzione fiscale non riesce più a correggere (cfr. Sacconi 2019).

Vari temi trattati da Veca avrebbero potuto essere sviluppati in questa direzio-



ne. Nella prossima sezione torno sul tema del rapporto tra merito e bisogno, mentre nella successiva affronterò quello spinoso del rapporto tra giustizia sociale e proprietà privata.

8.

Veca – come abbiamo visto nella sezione 5 – pone la questione del rapporto meriti/bisogni in termini di identificazione delle sfere appropriate: la sfera ove prevale la responsabilità collettiva e in cui il criterio del bisogno sarebbe prevalente, oppure la sfera ove la responsabilità personale prevarrebbe e sarebbe perciò prevalente il merito. Questa seconda sfera coinciderebbe largamente con quella delle transazioni di mercato.

Mantenendo il punto per cui il merito è associato a una responsabilità individuale, si può tuttavia suggerire che più propriamente i due criteri, anziché secondo l'idea di diverse sfere di giustizia poste sullo stesso piano, andrebbero organizzati secondo uno schema



gerarchico e di dipendenza. Gli esiti di mercato, che una persona si merita in quanto ne è responsabile, verrebbero largamente influenzati se non determinati da ciò che è responsabilità collettiva garantire a ciascuno in base ai bisogni. Cosicché, senza negare il ruolo della responsabilità personale e dell'*agency*, dotazioni iniziali proporzionate ai bisogni garantirebbero un effettivo uguale trattamento che elimina l'arbitrarietà morale delle lotterie naturale e sociale (diciamo che la responsabilità personale ha scopo solo nel trasformare in conseguenze ciò che è interamente nelle *possibilità effettive* della persona in base alla distribuzione secondo il bisogno). In tal modo la (*pre*)distribuzione secondo il bisogno precede e influisce sulla distribuzione secondo il merito e la responsabilità individuale.

Ciò risulta evidente se si organizza tale relazione secondo lo schema del contratto costituzionale e post-costituzionale [una distinzione dovuta a un liberale come

James Buchanan (1975) che Veca cita spesso. Si veda inoltre anche Donaldson e Dunfee 1995, e Sacconi 1997, 2006, 2011]. A livello costituzionale avviene il contratto sociale fondamentale su diritti, libertà e poteri che possono essere esercitati a livello post-costituzionale. Al secondo livello possono di nuovo essere stabiliti micro-contratti sociali e accordi di livello inferiore tra un sottoinsieme dei partecipanti al primo contratto costituzionale – chiamiamoli *stakeholder* (posta l'indifferenza degli altri). Tali accordi risulteranno vincolati ai termini del contratto costituzionale, ma nondimeno al loro interno sarà esercitato un certo grado di autonomia, poiché il contratto costituzionale non è in grado di specificare in ogni dettaglio come le parti interagiranno e cosa si possono reciprocamente aspettare dalla loro interazione cooperativa o competitiva.

Tuttavia il contratto costituzionale resta fondamentale. A livello costituzionale si decide sull'allocazione di

libertà, diritti e poteri che potranno essere esercitati nell'attuazione di varie istituzioni e creazione di organizzazioni post-costituzionali, che danno forma alle transazioni di mercato (i mercati sono plasmati dal contratto costituzionale). Non c'è ragione di restringere tali diritti e poteri ai soli diritti di proprietà – ciò non corrisponderebbe alle forme effettive dei contratti e delle transazioni di mercato, che nella fase post-costituzionale richiedono la creazione di imprese, forme di azione collettiva e organizzata. Limitando la discussione alle relazioni economiche, a fianco dei diritti di proprietà vi possono essere libertà di accesso ai beni e protezioni di tali libertà con diritti di non esclusione, diritti di partecipazione a processi decisionali, diritti di informazione ecc., inoltre alcuni diritti possono essere protetti e realizzati attraverso l'imposizione di doveri e responsabilità, ad esempio doveri di natura fiduciaria da parte di coloro cui nello stesso schema sono asse-

gnati poteri di decisione o proprietà.

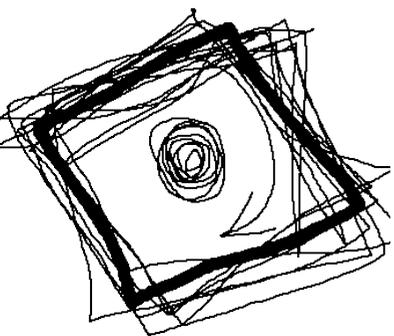
Tali diritti e poteri si esercitano tuttavia su dotazioni iniziali di risorse e riguardano beni sociali primari che vengono allocati prima che la produzione sociale ne faccia uso e ne ricavi redditi, ricchezza e altre utilità personali. Tali dotazioni sono basilari per creare le *capacità* delle persone di interagire e generare conseguenze (Sen direbbe funzionamenti) importanti per il loro benessere. Le dotazioni stabiliscono la modalità di allocazione e appropriazione che ne permette l'uso produttivo da parte degli individui attraverso la successiva messa in atto di scambi o la creazione di organizzazioni in cui avvengono le diverse attività. Tale processo di organizzazione avviene con l'intervento della contrattazione post-costituzionale, nella quale i mezzi di produzione impiegati sono appunto quelli già allocati e appropriati grazie alla (pre) distribuzione costituzionale. La distinzione essenziale è perciò che il contratto

costituzionale distribuisce dotazioni di diritti e poteri su risorse e beni in una situazione precedente la produzione sociale e quindi, per così dire, in un contesto "manna dal cielo". Quando ogni individuo riceve la sua dotazione di diritti e poteri egli non ha ancora contribuito e non può quindi accampare alcuna pretesa basata sul merito. Mancando ogni pretesa che possa essere ascritta alla responsabilità personale, non si può che ritenere appropriata a questo stadio la perfetta eguaglianza. Tuttavia ragionevoli pretese di differenziazione possono essere avanzate in base al bisogno. Ovvero la richiesta che per rispettare effettivamente l'idea di uguale trattamento, persone con bisogni diversi dovrebbero poter soddisfare nella stessa misura (livello, quota o proporzione) i loro diversi bisogni, creati da condizioni sociali o naturali che sfuggono alla loro responsabilità. Si può notare qui l'analogia con il principio di differenza, che garantisce uno scostamento dall'uguaglianza



solo per generare una produzione sociale che massimizzi i benefici ottenuti dallo svantaggiato. A parità di beni sociali primari, in effetti, la lotteria naturale dei talenti può generare posizioni di svantaggio, cioè un diverso valore per gli individui delle medesime dotazioni di libertà e beni sociali primari. Per Rawls perciò sono giustificati scostamenti dalla pura uguaglianza della distribuzione dei beni primari qualora servano solo e unicamente a ridurre quegli svantaggi e quindi a compensare le diseguaglianze derivanti dalla lotteria naturale. In modo più diretto, una situazione di svantaggio dà adito a un bisogno più intenso di mezzi per poter realizzare gli stessi risultati e stati di benessere che sarebbero alla portata di una persona meno svantaggiata. Come diceva Don Milani, "Non c'è ingiustizia più grande che fare parti uguali tra diversi". La distribuzione proporzionale al bisogno è perciò rivolta a compensare lo svantaggio delle condizioni

naturali o sociali, mettendo ciascuno in condizione di avvalersi e beneficiare nella *stessa misura* e in proporzione al suo svantaggio di dotazioni iniziali di risorse e capacità (proprio per queste differenziate). Essa per definizione previene la lotteria delle posizioni sociali, del vantaggio e dello svantaggio di trovarsi in modo arbitrario in condizioni sociali, famigliari e di classe diseguali, senza in ciò aver alcun merito o demerito. E distribuisce diritti e poteri in modo che essi possano essere fatti egualmente valere nella fase post-costituzionale e nelle transazioni di mercato, conservando gli effetti dell'uguaglianza rispetto ai bisogni. Ciò non si esaurisce nella creazione di regole e dotazioni da esibire "ai nastri di partenza" della vita produttiva. Piuttosto mette a disposizione diritti e poteri che costituiscono i mezzi per poter giocare ugualmente secondo le regole, e grazie ai quali si possa dire che il gioco post-costituzionale non è un "gioco truccato". Siccome



inoltre vi è sempre una certa alea nella fase post-costituzionale, cioè nonostante ogni precauzione gli esiti spesso non sono ascrivibili alla responsabilità personale per effetto di eventi casuali, il contratto costituzionale prevede istituti di sicurezza sociale che permettono di eliminare o almeno compensare gli effetti della cattiva sorte.

È importante notare che quella accennata sarebbe la soluzione cui perverrebbe la contrattazione razionale condotta dietro “velo di ignoranza” e quindi entro un insieme simmetrico di possibili accordi, frutto della *traslazione simmetrica* dell’insieme degli esiti rispetto alle funzioni personali di utilità (o qualsiasi altra misura personale del valore degli esiti), cioè dello scambio di posizione delle parti rispetto ai risultati possibili (cosicché si generano due spazi nei quali individui avvantaggiati e svantaggiati si scambiano di posto), e in secondo luogo frutto dell’*intersezione simmetrica* degli spazi così generati. La contrattazione

razionale in uno spazio siffatto è rawlsiana poiché raggiunge gli esiti egualitari che sarebbero ottenuti abbracciando esplicitamente i criteri di imparzialità e imparzialità (ragionevolezza) e che tornano a maggior vantaggio degli svantaggiati (Binmore 2005, Sacconi 2011).

Giungiamo così al livello post-costituzionale. Qui per via d’accordo gli *stakeholder* decidono di volta in volta quali forme di organizzazione utilizzare per cooperare e competere nella produzione sociale e su come distribuirne i benefici risultanti (reddito, ricchezza e ogni altra fonte di benessere). In questa fase avvengono azioni individuali coordinate in base all’accordo su come utilizzare le dotazioni iniziali e si manifesta il contributo personale. Dal momento che questo è un contesto “non manna dal cielo” in cui si concorda la remunerazione dei contributi offerti nelle organizzazioni, la responsabilità personale è rilevante e il principio di distribuzione dei benefici



appropriato è quello della proporzionalità al contributo relativo o del merito.

Però è bene essere chiari circa la relazione col criterio precedente. Nella struttura sequenziale tra contratto costituzionale e post-costituzionale, la scelta costituzionale seleziona un sotto gioco tramite i vincoli costituzionali, che impongono limiti alle risorse strategiche cui le parti possono fare ricorso, delimitando di conseguenza un sottoinsieme di esiti possibili. Entro questo sotto gioco, e il suo insieme di esiti, la distribuzione selezionata al secondo passo è quella coerente col contributo relativo. Ma la scelta del sotto gioco stesso è a priori già stata quella che permette di ottenere, tramite la soluzione basata sul contributo, esattamente la distribuzione che soddisfa anche il criterio del bisogno. Tra tutte le costituzioni, entro le quali si genererebbero sempre distribuzioni coerenti col principio del contributo relativo, a livello costituzionale si seleziona quella coerente col criterio

egualitario del bisogno. Assegnando a ciascun individuo una dotazione di diritti e poteri su risorse e capacità grazie ai quali, se egli contribuisce razionalmente alla produzione sociale e si appropria di essa in modo corrispondente al contributo, egli ottiene esattamente ciò di cui ha bisogno.

Detto altrimenti, le dotazioni costituzionali, utilizzate come vincolo entro cui avviene la produzione del surplus e la sua distribuzione in base al contributo, inducono una distribuzione finale coerente con lo stesso criterio del bisogno relativo, semplicemente perché le parti hanno dotazioni di risorse, beni e capacità che, se impegnate nella produzione del surplus, danno a loro la capacità di contribuire una quota del surplus stesso che è anche quella che riflette il bisogno relativo. Il merito in questo caso semplicemente sancisce ciò di cui l’agente ha bisogno. Al contrario, ogni quota distributiva ottenuta mediante il contributo, realizzato usando mezzi di

produzione (beni e risorse o capacità) che non riflettono il criterio egualitario del bisogno, sarebbe illegittima e darebbe adito a una pretesa di compensazione. Ciò che viene contribuito con mezzi la cui appropriazione non è coerente con il criterio costituzionale non dà adito a una legittima pretesa distributiva. Così è molto improbabile che la distribuzione finale, quella che riflette il contributo, si distanzi in modo marcato dalla soluzione egualitaria. Dal momento che l’entità del contributo è essa stessa influenzata dalle capacità e dai beni che hanno origine nella distribuzione costituzionale, persone similmente motivate otterranno contributi analoghi. Non c’è spazio nel modello del contratto costituzionale e post-costituzionale per giustificare le esorbitanti diseguaglianze del capitalismo globalizzato degli ultimi decenni (nel 2018 la remunerazione di un CEO americano era in media 278 volte la remunerazione media di un dipendente), meno che mai giustificazioni

basate sul merito. Al contrario, quella che ne emerge è una democrazia economica i cui cittadini sono dotati di libertà, diritti e poteri sostanzialmente simmetrici e di conseguenza ottengono, anche nel rispetto del criterio del merito, risultati non troppo diseguali. Ogni forma organizzativa che possa essere attuata via contratto post-costituzionale è vincolata dai diritti costituzionali, i quali riflettono l'egualitarismo dei bisogni e la compensazione rispetto alla lotteria dei talenti. Perciò ogni forma organizzativa conterrà non solo diritti di proprietà, ma libertà di accesso e diritti di non esclusione, di partecipazione alle decisioni e di informazione, i quali rifletteranno assieme a considerazioni di efficienza il criterio sostanzialmente egualitario della proporzionalità ai bisogni. I partecipanti al contratto costituzionale, nella fase post-costituzionale saranno cittadini di una democrazia economica in cui possono contribuire alla produzione sociale con l'aspettativa di

aver accesso a remunerazioni eque che riflettono tanto la loro responsabilità individuale quanto l'uguale soddisfazione dei loro bisogni.

In conclusione, non si tratta di costringere il mercato nella "sua sfera", poiché da tale sfera tende inevitabilmente a esorbitare: la proposta più ambiziosa è "plasmare" le istituzioni di mercato (e le imprese, che in effetti sono gerarchie operanti nel mercato) secondo i termini del contratto costituzionale, in modo che l'esercizio di diritti e poteri tendenzialmente egualitari consentano una distribuzione finale tendenzialmente egualitaria, sebbene consistente coi criteri di proporzionalità al contributo e di responsabilità personale.

9. Nel contributo al volume *Beni comuni e cooperazione* (Sacconi e Ottone 2015) Veca ha suggerito la relazione tra beni comuni e giustizia sociale. L'idea è che i beni comuni siano parte dei beni sociali primari e in



particolare quei beni senza i quali – secondo Rawls – mancherebbe il rispetto di sé. In questo modo i beni comuni diventano parte delle condizioni dell'uguale cittadinanza, e se ne giustifica un trattamento sottratto al criterio della concessione alla gestione privata *for profit*, sia pure in regime di regolamentazione, poiché l'accesso ai beni comuni deve soggiacere in primo luogo alle richieste della giustizia distributiva. Questo collegamento è, come al solito, illuminante ed è confermato dagli sviluppi dell'economia istituzionalista dei beni comuni, che li identifica come infrastrutture fondamentali che offrono servizi pubblici su varia scala (locali, nazionali, internazionali) aventi esattamente le caratteristiche dei beni sociali primari: mezzi per molti scopi, molti dei quali imprevedibili, utilizzati in condizioni di incertezza rispetto ai piani di vita degli utenti, all'uso dei quali non si può fissare un prezzo corrispondente all'uso strumentale che essi ne possono fare, e proprio

per questo ricchi di effetti esterni positivi (Sacconi e Ottone 2015).

Si potrebbe tuttavia essere più radicali nello stabilire il nesso tra giustizia sociale e beni comuni. L'approccio è dato dall'idea di *capabilities* di Sen, cioè libertà effettive di scegliere funzioni di trasformazione che partendo dalle caratteristiche di beni ne ottengono funzionamenti, cioè stati di essere e di fare aventi valore per le persone (Sen 1992, 1998). Libertà come capacità effettiva di fare qualcosa o essere qualcuno, più che libertà negative, intese come assenza di interferenza in un certo dominio (proprietario). Il legame essenziale con i beni comuni è nel fatto che queste libertà effettive richiedono accesso a caratteristiche dei beni funzionali a certi *functionings*, e quindi richiedono *accessibilità* che è l'opposto dell'essere esclusi come effetto della proprietà altrui. Un diritto di proprietà in effetti è una pretesa di esclusione da qualche bene rivolta *erga omnes*. Se al contrario in

molti vi debbono accedere, allora quel bene deve essere *non escludibile*. Ma la non escludibilità è la caratteristica base dei beni comuni, cioè beni che possono essere rivali nel consumo ma non escludibili (Ostrom 1990). Perciò se vogliamo perseguire la giustizia sociale promuovendo uguali capacità delle persone, dobbiamo prevedere sostanziose quantità di beni comuni, beni non escludibili e accessibili a tutti.

Ciò apre la strada a una riflessione in specifico sulla relazione tra *capabilities* e libertà giuridica, ma più in generale sulla *vexata quaestio* del rapporto tra giustizia sociale e proprietà privata. Il possesso di una *capability* equivale al possesso della capacità di essere attivi (*agency*) e presuppone due elementi che la sostengono o possono addirittura esservi inclusi. Il primo è l'averne un'abilità, competenze cognitive ed emotive che richiedono processi formativi ed educativi. Il secondo è ciò che Sen ha chiamato *entitlement*, previsto dal

sistema giuridico o più in generale dal sistema di norme vigente o accettato dal soggetto, secondo cui l'agente ha titolo valido ad accedere alle caratteristiche dei beni che, per via della scelta di una funzione di trasformazione, egli può utilizzare per ottenere un certo funzionamento. *Avere un entitlement senza avere l'abilità corrispondente non fa una capability, ma è vero anche il contrario, avere un'abilità, generata da educazione e formazione appropriata, non fa una libertà effettiva, poiché l'abilità può risultare vana e frustrata dall'assenza di libertà come possibilità di accesso ai beni mediante cui si esercita la capability.* La prima formulazione dell'approccio delle capacità (Sen 1980) appare quasi simultaneamente allo studio sulle carestie (Sen 1981), di cui tutti ricordano l'intuizione derivante dall'esperienza della carestia del Bengala del 1943/44: le persone morivano di fame non per mancanza assoluta di cibo, ma perché non avevano la libertà di accesso al cibo,

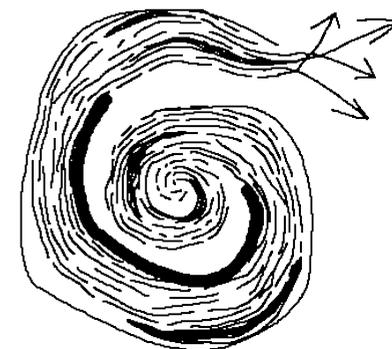
cioè per la mancanza di un titolo valido (*entitlement*). La capacità di accedere al cibo è un *entitlement*, una nozione giuridica di libertà. Secondo l'analisi di Hohfeld (1917), le relazioni giuridiche basilari sono trilaterali: relazioni tra due parti con riguardo, come terzo elemento, a un'azione (o astensione) su un bene. L'analisi si basa sulla definizione di *correlati* e di *opposti*. Un diritto è una pretesa *correlata* a un dovere ed è l'opposto di una libertà. Una libertà o *privilegio* è *correlata* alla negazione (assenza) di un diritto-pretesa ed è a sua volta l'opposto di un dovere. È perciò possibile costruire le relazioni giuridiche di Hohfeld sulla base delle semplici modalità deontiche *dovuto / permesso*. Un diritto della persona X equivale all'aver X *pretesa* che un altro agente Y faccia un'azione A (sul bene B), cioè se X ha diritto sul bene B, allora X pretende che da parte di Y si faccia (o ci si astenga dal fare) l'azione A sul bene o risorsa B. Tale nozione di diritto (pretesa)

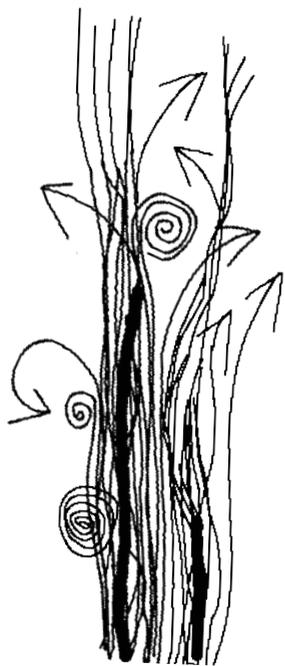
è dunque correlata con la nozione di *dovere*: se X ha il diritto suddetto, allora Y ha il *dovere* di fare l'azione A sul bene B. La libertà è invece definita come *l'opposto del dovere*. L'opposto di "Y ha il dovere verso X di fare A sul bene B" – cioè "Y *non deve* fare A sul bene B verso X" – è correlato con l'altra nozione deontica, quella di *permesso*: "Y ha il permesso/ può NON fare A sul bene B verso X". Dunque la libertà, o privilegio, è equivalente alla nozione di permesso (poter NON fare A), ed è correlata a sua volta alla negazione di un dovere (NON dover fare A). Questo ci dice che la libertà di Y è correlata all'*assenza* del diritto di X, ovvero all'*assenza* della pretesa di X che Y faccia o si astenga da qualche azione. È opportuno esemplificare questa coppia di opposti e correlativi con l'esempio del diritto di proprietà (si ricordi l'esempio della carestia causata dalla mancanza di *entitlement* all'accesso ai negozi di alimentari). Il diritto di proprietà in quanto diritto reale è una pretesa *erga*



omnes, che può essere rivolta a qualunque individuo di "star fuori dal negozio di alimentari se non sei stato ammesso". Perciò "X ha il diritto di proprietà sul negozio B" ha come correlativo che "Y (chiunque) ha il dovere di astenersi dall'entrare nel negozio B, se non ammesso". La negazione di tale dovere è una libertà di Y: Y è libero di (*non*)non entrare nel negozio di alimentari (doppia negazione), cioè è libero di *entrare* nel negozio B, anche se non ammesso. Questa libertà è correlata all'assenza del diritto di X, cioè alla negazione della pretesa che Y non entri nel negozio di alimentari. Così la libertà di Y in senso hohfeldiano è una limitazione alla proprietà di X, cioè è il privilegio o permesso di accedere al bene B anche se non ammessi. L'idea qui proposta è dunque che l'*entitlement* sia una libertà giuridica in senso hohfeldiano, ovvero la negazione di un dovere di astensione e quindi un permesso all'accesso (Fia e Sacconi 2019). Attenzio-

ne però a non *identificare* interamente *capability* con *entitlement* (che ne è al massimo una componente). Infatti la libertà definita come permesso è solo una libertà *unilaterale*; nulla esclude che al permesso di fare l'azione A non si associ anche l'obbligo di fare l'azione A. Conseguentemente la libertà giuridica così definita non è una libertà di scelta tra alternative – una libertà bilaterale di fare o non fare l'azione A – mentre chiaramente quando Sen parla di *capability* come libertà effettiva egli intende una libertà di scelta tra alternative. Procediamo per passi successivi. Prima di tutto sfruttiamo l'analogia con le modalità *aletiche* di *necessario / possibile*. È ovvio che ogni evento necessario sia anche possibile e che conseguentemente l'affermazione della possibilità di un evento non escluda la sua necessità. In ciò le modalità *aletiche* si comportano come quelle *deontiche* di *obbligatorio / permesso*. Così nulla esclude che un'azione permessa sia anche





obbligatoria, dal momento che ogni azione obbligatoria è logicamente permessa. L'analogia non deve però indurre a pensare che un obbligo implichi una necessità fisica e quindi la mancanza di *agency*. Un individuo che agisca conformemente a un obbligo sarebbe sempre un soggetto dotato di *agency*, che semplicemente segue la ragione per agire offerta dalla norma (prova ne sia che potrebbe fisicamente divergere dalla norma).

È un fatto tuttavia che se una norma sociale limitasse le alternative di scelta di una persona in modo sostanziale, ad esempio riducendo le opportunità di carriera di un giovane alla sola replica del mestiere dei genitori, Sen parlerebbe di forte limitazione delle *capabilities*. Il valore delle *capabilities* per Sen è in effetti composto da due fattori: quello strumentale, secondo il quale una *capability* è una funzione attivata dal soggetto che trasforma un insieme di caratteristiche di beni in stati di essere e di fare. Il valore del *functioning* acquisito

per la persona definisce qui il valore strumentale della *capability*. Questo valore strumentale tuttavia non è sufficiente per apprezzare il pieno valore di benessere di una *capability*: gli manca il valore della scelta tra alternative, che può essere intuitivamente espresso con la dimensione dell'insieme di alternative da cui l'agente può selezionare la funzione di trasformazione da attivare. Posto il valore strumentale di ciascuna capacità attivata volontariamente nel causare un funzionamento, il valore pieno di benessere di una capacità può perciò variare dal numero massimo di alternative presenti in un insieme di scelta a zero, nel caso in cui non vi sia alternativa all'unico funzionamento attivabile.

La situazione del rapporto tra *capabilities* e libertà giuridiche è dunque la seguente: la *condizione minima necessaria* per avere *capability* con valore strumentale è costituita dall'esistenza di almeno una libertà parziale, cioè il permesso di accedere a date caratteristiche di beni



attraverso una funzione di trasformazione in grado di ricavare un funzionamento adeguato in un certo campo. Tale funzione deve poter essere attivata volontariamente. Non sarebbe una capacità se fosse un processo causale esterno in cui non interviene l'intenzionalità del soggetto. Ma il rispetto di un obbligo non toglie la natura internazionale dell'azione. La condizione *necessaria* stabilisce quindi ciò che è richiesto per avere almeno una *capability* che abbia valore strumentale. Se vogliamo però stabilire una *condizione sufficiente* per poter parlare del valore pieno delle capacità, cioè il valore di scelta tra alternative, allora questa richiede che l'ordinamento giuridico o il sistema delle norme sociali garantisca almeno due mezzette libertà alternative, cioè una piena libertà di scelta. Il che non contraddice, ma amplia la condizione precedente, poiché richiede che la libertà come permesso sia bilaterale, contenga sia la *negazione del dovere* di agire in un dato

modo sia la *negazione del dovere* di non agire in quel dato modo.

Questa conclusione è coerente con molti esempi. Si consideri il caso (desiderabile) che durante la pandemia Covid le autorità pubbliche avessero deciso di non rispettare la protezione brevettuale dei vaccini dando quindi libertà di accesso a tutta la popolazione ai vaccini offerti da produttori privi di brevetto. Questa assenza di protezione brevettuale sarebbe certamente stata un esempio di libertà hohfeldiana, poiché avrebbe permesso l'accesso ai vaccini negando una pretesa di esclusione. Nulla impedisce ovviamente che in situazioni simili le autorità pubbliche possano imporre (come è accaduto) un obbligo di vaccinazione per certe categorie di persone. Ciò realizza il valore strumentale della capacità di stare in salute, ma non il valore più esteso della libertà bilaterale di vaccinarsi o non vaccinarsi. Nondimeno credo l'importanza per il benessere

della popolazione di poter attivare la *funzione di trasformazione* che usa i vaccini per restare in buona salute e accetterebbe che alla libertà unilaterale si associi l'obbligo, se questa fosse la condizione indispensabile per l'efficacia della capacità stessa. Questo per dire che può esistere una *capability* anche soltanto associata a *mezza* libertà, cioè a un permesso unilaterale.

È vero al contempo che questo non è il caso generale: lo si evince dal ben noto esempio della comparazione tra carestia e sciopero della fame. In entrambi i casi si tratta di un cattivo funzionamento: la denutrizione e il rischio di morire di fame. Ma in un caso si tratta di un mal funzionamento attivato (o non attivato) da una scelta tra alternative basata su valori – il soggetto avrebbe la possibilità di attivare un livello di nutrizione migliore accedendo al cibo, e così egli realizza il valore della scelta tra *capabilities* alternative. Nel primo caso egli non ha la possibilità di attivare tale funzionamento

migliore, non può fisicamente nutrirsi.

Morale della storia è che un mondo in cui gli individui realizzassero molteplici capacità sarebbe un mondo in cui sarebbero garantiti molteplici *entitlement*, cioè libertà unilaterali e bilaterali che coincidono con negazioni (unilaterali e bilaterali) delle possibili pretese contenute in diritti di proprietà. Se al centro della giustizia vi è l'uguaglianza delle *capabilities*, infatti, ne consegue la limitazione sostanziale dei diritti di proprietà – una limitazione delle pretese di esclusione di altri dall'uso di caratteristiche dei beni che possono essere funzionali ai loro funzionamenti, almeno quelli più importanti. Al contrario, un mondo in cui tutti i beni fossero proprietà privata di qualcuno (a meno che essa non fosse accuratamente distribuita in modo strettamente egualitario tra tutti gli individui per tutti i beni) sarebbe incompatibile con la garanzia di massime e uguali capacità. C'è qualcuno che qui non veda la divaricazione radicale tra

liberalismo di sinistra e neoliberalismo o libertarismo? Ciò ha forti implicazioni per le politiche. A parte quella ovvia già richiamata sui beni comuni, voglio sottolineare che ne consegue un'estensione della democrazia economica mediante la riforma del governo di impresa in senso opposto al modello della *shareholder primacy*, e a favore della protezione degli interessi e dei diritti di partecipazione di tutti gli altri *stakeholder* essenziali. Senza qui considerare le ragioni di efficienza della produzione congiunta che militano a favore di questa soluzione (cfr. Sacconi 2014), per sole ragioni di giustizia il governo di impresa dovrebbe essere rivisto alla luce dell'idea che i funzionamenti dei lavoratori e degli *stakeholder*, cioè il loro star bene, implicano una riduzione dell'esclusività della proprietà privata degli *shareholder*. E che al contempo (limitatamente ai lavoratori) richiedono una libertà di accesso alle caratteristiche del "bene impresa" per realizzare capacità di funzionare adeguatamente

nell'ambito della propria professione, mestiere o lavoro inteso come un'attività avente un ideale interno che merita apprezzamento e riconoscimento, la capacità di ottenerne una remunerazione sufficiente a perseguire gli altri funzionamenti della persona, la capacità di accedere alla conoscenza che sostiene le abilità, la capacità di essere informati e di partecipare alle decisioni strategiche, la capacità di non essere esclusi arbitrariamente col licenziamento. In una parola, le capacità che definiscono l'uguale cittadinanza anche nella sfera economica (Anderson 2017).

Tutto ciò è stato discusso in altri lavori (Fia e Sacconi 2019, Sacconi 2019). Qui si intende solo rammentare che prendere sul serio la prospettiva delle *capabilities* ha conseguenze radicali sull'idea di riforma del capitalismo. In una parola richiede di portare la giustizia sociale oltre i cancelli delle imprese e dei meccanismi istituzionali di funzionamento del mercato – il che ci riporta

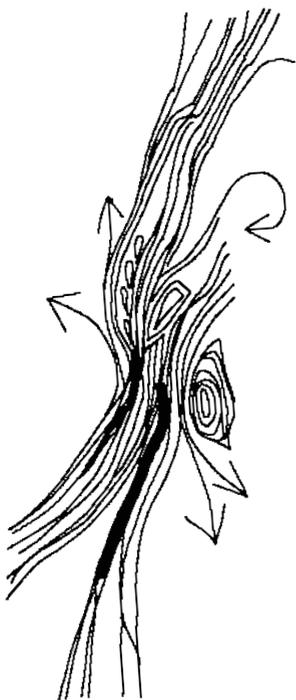


al punto della (pre)distribuzione e all'influenza della giustizia sociale nella sfera di solito riservata all'"autonomia privata".

Benché non vi sia nulla in queste ipotesi di estensione del contratto sociale alla democrazia e alla cittadinanza economica che possa contraddire la sostanza della teoria di Rawls, tuttavia è un fatto che egli stesso non prevede questa estensione e rimase piuttosto restio di fronte all'idea di trattare le imprese come oggetto dei principi di giustizia. Questo certamente non dipende dal nucleo della sua teoria, ma dalla mancanza all'epoca di una teoria dell'impresa come gerarchia, che si affermò solo in seguito col neo-istituzionalismo, e dal prevalere dell'idea di mercato perfettamente concorrenziale come controparte economica della teoria ideale della giustizia. Le *corporation* sono tuttavia istituzioni importanti e forse imprescindibili in economie evolute, per ragioni di efficienza nell'organizzare la produzione congiunta in cui

cooperano molteplici risorse cognitive e avvengono investimenti di natura specifica, che inevitabilmente portano alla sostituzione di relazioni simmetriche di mercato con relazioni di autorità e potere. Ne segue che le *corporation* allocano autorità e potere, oltre che reddito e ricchezza, e dovrebbero perciò trovare a pieno titolo un posto tra le istituzioni sociali fondamentali oggetto della giustizia distributiva.

Sia come sia, questa è un'affermazione che avrebbe dovuto essere sviluppata con più coraggio dai liberali di sinistra sostenitori delle teorie della giustizia di fronte agli sviluppi inegualitari del capitalismo dell'ultimo trentennio. Farlo in Italia – rendendo più radicale il programma di Veca – avrebbe offerto barriere culturali più solide contro l'accettazione dell'ideologia neoliberale secondo cui la riforma del capitalismo italiano avrebbe dovuto abbracciare il modello finanziario del *valore per gli azionisti* (dalla riforma Draghi del 1998 fino a quella del diritto societario del



2003), e per contrastare riforme del mercato del lavoro come quella del regime dei licenziamenti (il cosiddetto *Jobs act*), il cui unico significato è stato sopprimere una protezione, sia pure antiquata, contro l'abuso di autorità nei confronti dei lavoratori nella ri-contrattazione in impresa di contratti tipicamente incompleti.

10.

Non resta che cercare la risposta all'ultimo gruppo di domande: qual era secondo Veca l'offerta filosofica per la cultura politica di sinistra oggi? Qual è il suo metodo e il suo contenuto normativo? Qual è il suo riferimento sociale visto che – a quanto pare – non è più un partito? La base per rispondere è nelle opere più mature, *Non c'è alternativa. Falso!*, *L'idea di incompletezza e il senso della possibilità*, nelle quali avviene un ritorno dalla teoria politica normativa all'epistemologia e alla metateoria – un aspetto, come abbiamo visto, presente fin dal *Saggio sul programma scientifico di Marx* (vedi

anche *Le mosse della ragione*, 1980). Si propone così un passaggio dall'enciclopedia dell'incompletezza alla riscoperta della natura modale nell'argomentazione politica, cioè il riconoscimento che la teoria e la cultura politica dovrebbero sempre tener conto della “logica dei mondi possibili” (cfr. *Non c'è alternativa*, pp. 72-73, *Il senso*, p. 112 e cap. 6). Come abbiamo visto nella sezione 6, secondo Veca ogni giustificazione teorica logicamente strutturata è incompleta e il tentativo di costruirne una completa conduce a includere al suo interno almeno un enunciato che la contraddice. Il riconoscimento dell'incompletezza perciò implica che vi siano sempre mondi possibili ulteriori non contemplati dalla teoria stessa. In logica matematica e nelle scienze formalizzate, le quali possono aspirare alla chiusura logica delle teorie (cioè che le proposizioni vere di una data teoria derivino dai suoi postulati), questa è semplicemente consapevolezza dei limiti logici e di dimo-



strabilità. Al contrario, per la teoria politica normativa essa è anche un valore: ci dice che è giustificata la *speranza* di mondi possibili migliori di quelli che una data teoria politica è in grado di contemplare (cfr. *Il senso*, p. 29).

Anche in questo caso procediamo per passi. L'idea di Veca è sfruttare per le teorie politiche normative, quelle che giustificano le istituzioni politiche, l'analogia con l'incompletezza gödeliana – il paradosso cioè secondo cui ogni teoria formalizzata completa, che includa la dimostrazione di tutti i teoremi che discendono dall'insieme di postulati che la definisce, di necessità contiene anche un enunciato, espresso nel suo linguaggio, che ne è una conseguenza logica ma al contempo contraddice la teoria stessa (cfr. *L'idea di incompletezza*, cap. 4). Questa idea, a mio parere, rende perfettamente conto della difficoltà di dare una struttura logica rigorosa alla teoria del contratto sociale per mezzo della teoria dei giochi (che nel linguaggio

della matematica può aspirare a costruire una teoria logicamente chiusa del contratto sociale). Infatti ammettiamo di voler includere completamente la teoria del contratto sociale in un modello formalizzato coerente di gioco che permetta di dedurre tutti gli enunciati dimostrabili di questa teoria ed essere chiuso sotto le ipotesi di razionalità e conoscenza dei giocatori, e quelle relative alla struttura del gioco non cooperativo noto come *dilemma del prigioniero* (DP). Tale modello deve in particolare essere abbastanza ricco per contenere la formalizzazione di enunciati come “nello stato di natura la scelta razionale degli agenti porta necessariamente alla guerra di tutti contro tutti” e, secondariamente, che “in tale gioco un accordo su azioni cooperative implica per tutti i giocatori un miglioramento paretiano rispetto all'esito generato dalla loro strategia individualmente razionale, che porta alla guerra”. In effetti la teoria del gioco del DP consente di dimostrare

questi enunciati. In particolare che le strategie di defezione sono l'unico equilibrio e che le strategie di mutua cooperazione generano un esito paretianamente superiore a quello generato dalle strategie d'equilibrio di reciproca defezione. Questa sembrerebbe la base per la prescrizione di adottare per via di accordo tali strategie. Tuttavia essa non può essere derivata dentro a questo modello formale. Infatti la teoria è abbastanza ricca da poter esprimere anche enunciati autoreferenziali basati sulla conoscenza comune da parte dei giocatori della teoria stessa e quindi della soluzione razionalmente adottata dai giocatori. Così si può facilmente dimostrare che se si affermasse nella teoria che i giocatori devono perseguire l'azione comune basata sull'efficienza paretiana, allora in questo gioco seguirebbe che essi devono defezionare dal contratto sociale, perché defezionare è l'unica soluzione in equilibrio del gioco stesso (per di più in strategie

dominanti), compatibile con la conoscenza del gioco. In sostanza, se vogliamo usare il dilemma del prigioniero come completa rappresentazione formale della teoria del contratto sociale, nella quale risultano confermati i suoi enunciati principali, allora esce come teorema anche che il comportamento in equilibrio dei giocatori (basato sulla conoscenza comune della teoria) contraddice il contratto sociale. Se è completa, la teoria è incoerente. Non c'è tuttavia da disperare, posto che siano disposti a rinunciare alla rappresentazione in un unico modello formale completo. Se si vuole una soluzione di osservanza effettiva del contratto sociale (coerente con le premesse), occorre trovarla al di fuori del modello del dilemma del prigioniero, quel modello che per altro serve a spiegarne la necessità. Esistono risultati di teoria dei giochi che dimostrano la possibilità dell'osservanza dell'accordo, ad esempio basati sulla ripetizione infinita del gioco del DP, e quindi

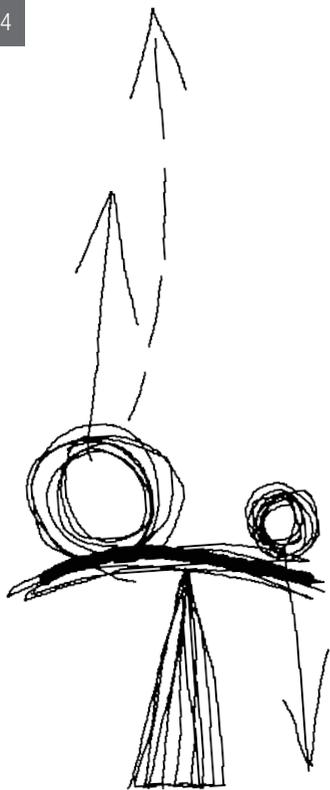
sugli effetti di reputazione; oppure sull'inserimento del gioco del DP in un meta-gioco più ampio in cui i giocatori prima scelgono la regola di razionalità, o una disposizione, con cui giocare in seguito il DP (Gauthier 1986). Infine esiste la più radicale riformulazione (Binmore 2005, Sacconi 2011) secondo cui il problema del contratto sociale è un problema di selezione dell'equilibrio tra i molteplici esiti di un gioco iterato. Il punto di cui bisogna essere consapevoli è che questi risultati non possono essere dedotti dall'interno del modello di gioco del DP. Essi sono derivabili da contesti di gioco più ampi di cui il DP è una componente. Per dimostrare la razionalità del contratto sociale bisogna perciò uscire dalla rappresentazione formale del gioco che serve a dimostrare le proposizioni basilari della teoria e passare a una teoria più ampia. Così la soluzione è vera, ma si dimostra fuori dal modello, e la teoria è incompleta. Inoltre questa incompletezza



è inevitabile, poiché se noi non considerassimo l'interazione base come un DP non inferiremmo la necessità di un contratto sociale. L'analogia con l'incompletezza gödeliana è evidente, anche senza esagerarla (in effetti si pretende qui solo la completezza di una particolare rappresentazione formale della teoria). Quello che è importante è la conclusione di Veca secondo cui per la teoria politica normativa la consapevolezza dell'incompletezza è virtuosa, perché induce a guardare a ciò che esce dal modello e permette di passare a indagare contesti di gioco più ampi di cui la rappresentazione iniziale è una componente. L'aspetto peculiare è che la consapevolezza dell'inevitabile incompletezza è la base per indagare mondi possibili ulteriori e ci conduce a ciò che Veca voleva sottolineare: la riscoperta del ragionamento modale in teoria politica normativa. Le teorie politiche e i nostri argomenti politici dovrebbero sempre essere costruiti nel rispetto della logica dei mondi possibili

(cfr. *Il senso*, p. 112). Dalla teoria della razionalità limitata nelle decisioni, d'altra parte, sappiamo che le nostre risorse cognitive e di calcolo sono sempre limitate rispetto alle molteplici descrizioni alternative possibili dello stato del mondo. Perciò, data la nostra conoscenza incompleta, da ciascuno stato del mondo in cui ci possiamo trovare sono sempre "accessibili" molteplici stati del mondo ulteriori. Questi condividono con lo stato attuale (nel quale ci troviamo) tutte le proposizioni necessariamente vere (leggi logiche o tautologie) e alcune verità contingenti, vere in alcuni ma non in altri stati. Verificando queste proprietà, noi riconosciamo l'insieme degli stati alternativi che sono indistinguibili dallo stato in cui ci troviamo, semplicemente perché condividono la verità contingente di certe proposizioni, ma ciò che sappiamo è insufficiente a discriminare tra di loro. La nostra informazione limitata non consente di discernere tra stati diversi che condivi-





dono le proprietà a noi note, cosicché essi sono tutti possibili. Il nostro insieme di informazione include stati (alcuni verosimilmente non ben specificati) che per varie caratteristiche sono del tutto differenti tra loro anche se condividono alcune verità contingenti (oltre che le tautologie). Questi stati possibili del mondo sono “accessibili” (*Il senso*, p. 187).

Nella prospettiva delle teorie politiche normative, secondo Veca questo assunto dovrebbe metterci in guardia contro le pretese dell’ordine neoliberale e delle teorie politiche ed economiche secondo cui “non c’è alternativa” alle sue politiche (si pensi alla retorica favorevole alle politiche di austerità o alla “necessità” di conformarsi alla logica dei mercati finanziari “piaccia o non piaccia”). Contro la dittatura del presente – suggerisce Veca (cfr. *Non c’è alternativa*, cap. 1) – invece ci sono sempre possibilità alternative, per il semplice fatto che non tutte le caratteristiche dello stato del mondo in cui ci troviamo

sono necessitate e la nostra conoscenza e informazione limitata su alcune verità contingenti ci consente di accedere e considerare molti stati possibili e compatibili con questa conoscenza limitata. Di qui la proposta centrale dell’offerta filosofica di Veca per la cultura politica per l’oggi: la riscoperta razionalistica e non retorica del valore dell’utopia, cioè della possibilità di stati del mondo “migliori”. Utopia ragionevole poiché basata su ciò che è razionalmente possibile (cfr. *Non c’è alternativa*, p. 80, *Il senso*, pp. 99, 109-110, 117)

Il riferimento è ancora a Rawls (cfr. *Il senso*, pp. 80-81): diversi assetti delle istituzioni sociali sono possibili se siamo in grado di esercitare il nostro giudizio normativo attraverso la posizione originaria: noi possiamo sottrarci alla dittatura del presente e valutare alternativi assetti delle istituzioni grazie alla possibilità di metterci dietro al “velo di ignoranza”, sfuggire alle costrizioni degli interessi contingenti,



considerando la possibilità di essere chiunque. Grazie all’esercizio di impersonalità e imparzialità noi scopriamo stati e condizioni che noi non avremmo mai considerato come nostri e conseguentemente possiamo decidere che vogliamo evitare certi assetti istituzionali perché avrebbero conseguenze inaccettabili per noi, e invece valutare assetti alternativi più equi e desiderabili rispetto alle posizioni possibili di ciascuno.

Questa forma di utopismo è realista, in quanto è vincolato a come le persone sono effettivamente (cfr. *Non c’è alternativa*, pp.76-78 *Il senso*, p.81; sul realismo dell’utopia ragionevole vedi Rawls 1999). Non si tratta di un utopismo che permette al disegno utopico di cambiare le persone (fare l’“uomo nuovo”) secondo il volere dell’utopista stesso. Le persone dietro “velo di ignoranza” possono avere diversi piani di vita, e benché non conoscano i loro interessi sanno di avere interessi e scelgono in modo da perseguire imparzialmente tali

interessi. L’utopia è quella *accettabile* da qualunque persona effettiva in posizione originaria.

Thomas Nagel ha scritto che per non essere irrealistiche occorre che le teorie politiche normative siano accettabili e possano aver adesione dal punto di vista della complessità delle motivazioni e delle ragioni morali per agire, tanto quelle imparziali che quelle relative all’agente (Nagel 1989). Nel linguaggio della teoria dei giochi ciò significa che dopo la scelta per via di accordo in prospettiva imparziale, entrando nella fase *ex post*, cioè quella in cui occorre aderire effettivamente a ciò che si è concordato, occorre che la decisione sia un equilibrio *ex post* (cfr. *Il senso*, p. 109).

La domanda è se l’utopia sia ragionevole in tal modo, cioè se le motivazioni reali *ex post* possano sostenere la scelta utopica aperta alla possibilità dei mondi possibili *ex ante*. La risposta la troviamo ancora in Rawls e nell’idea che in coloro che hanno giustificato istituzioni

in quanto eque e mutualmente vantaggiose e che pensino che gli altri facciano la loro parte per sostenerle, si attiva un atteggiamento psicologico che chiama “senso di giustizia”, cioè il desiderio di reciprocare tale comportamento con un simmetrico comportamento di adesione ai principi giustificati (cfr. Rawls 1971, pp. 454-456, Veca, *Il senso*, p. 118). In questo modo la psicologia morale stabilizza le istituzioni giuste e rende realista l'utopia ragionevole. Veca, d'accordo con Pizzorno (cfr. *Non c'è alternativa*, pp. 88-92, *Il senso*, pp. 113, 116) identifica la sede in cui il senso di giustizia può formarsi – e quindi sostenere motivazionalmente gli esiti dell'esercizio della ricerca di mondi possibili migliori – nello “spazio pubblico” pre-istituzionale dei movimenti collettivi, nelle esperienze e negli esperimenti sociali dal basso – potremmo dire – delle associazioni della cittadinanza attiva e del cooperativismo. Sono le esperienze in cui si conducono campagne per i diritti di tutti

o si producono fattivamente beni e servizi per tutti e in cui al contempo si formano le basi motivazionali e gli atteggiamenti che danno sostegno e adesione a principi di giustizia, che scegliamo sfruttando il senso della possibilità che dà spazio all'utopia ragionevole. Due osservazioni in conclusione. La prima è il passaggio, si direbbe definitivo, d'enfasi dalle organizzazioni politiche di partito alle organizzazioni della società civile e in particolare all'associazionismo pre-partitico. Il riferimento dell'offerta filosofica per la cultura politica è cambiato, e questa appare la presa d'atto della vicenda che abbiamo descritto nelle sezioni precedenti. Nondimeno essa ha dei referenti sociali organizzati poiché le associazioni di cittadinanza attiva sono luoghi nella sfera pubblica ove si compiono esperimenti, e in cui la plasticità delle preferenze viene sfruttata per formare il senso di giustizia. In secondo luogo, nello stile del dialogo, una conferma. La tesi dell'utopia ragione-

vole e finanche “realistica” può apparire ciò nondimeno *wishful thinking*, ma al contrario è estremamente concreta, poiché risulta confermata da importanti risultati di psicologia cognitiva ed economia sperimentale. Dai primi esperimenti di Elinor Ostrom (Ostrom et al. 1992) fino agli esperimenti sulla formazione del senso di giustizia (Sacconi e Grimalda 2007, Sacconi e Faillo 2010, Sacconi, Faillo e Ottone 2011, Faillo, Ottone e Sacconi 2015, Degli Antoni, Faillo, Francés-Gómez e Sacconi 2016, 2022) abbiamo appreso cosa accade se si attuano esperimenti di accordo imparziale o di deliberazione imparziale su principi distributivi, nei quali le persone sono incerte sulla posizione che occuperanno nella fase di distribuzione effettiva di una risorsa, e quindi di fatto possono scambiarsi di posto nel valutare la scelta di criteri distributivi. L'incertezza porta ad acconsentire a criteri egualitari. Benché tali decisioni di per sé non siano cogenti (per questo possono essere esperimenti),



inoltre gli accordi raggiunti hanno effetti rilevanti sulle motivazioni e attivano contemporaneamente credenze di reciproca osservanza e preferenze favorevoli al fare la propria parte nell'attuare gli accordi presi. In tal modo agenti che certamente possiedono preferenze auto-interessate, tuttavia riescono a controbilanciare il loro interesse con preferenze psicologiche favorevoli all'attuazione di principi di giustizia, purché non imposti ma frutto di microcontratti sociali in contesti determinati. Le preferenze personali si mostrano plastiche e riescono a incorporare ragioni per agire in coerenza con principi di giustizia, che operano un controbilanciamento rispetto all'interesse egoistico. Ciò porta a sostenere effettivamente (attuare) accordi equi, che permettono di includere nella distribuzione di un bene soggetti deboli che – non avendo potere – se non fosse per la partecipazione all'accordo ipotetico sarebbero esclusi. Ciò che osserviamo è inoltre che gli stessi agenti coinvolti in un

processo produttivo, le cui dotazioni iniziali siano state allocate arbitrariamente (cioè attraverso una lotteria che crea posizioni di vantaggio/svantaggio arbitrario) e che tuttavia possano concordare su principi di distribuzione dell'*output* prima di sapere se sono avvantaggiati o meno, si accordano su principi di equa distribuzione dei risultati che risarcirebbero anche l'iniquità iniziale nell'allocatione dei mezzi di produzione prevedendo un indennizzo *ex post*. E in seguito rispettano tali principi sulla base dell'aspettativa che anche gli altri facciano lo stesso (benché entrambe le cose siano contrarie all'interesse personale immediato). Overo agiscono per “senso di giustizia”. Gli ultimi scritti di Veca ci trasmettono la speranza politica basata sull'utopia ragionevole. Quello che posso solo aggiungere è che le sue intuizioni filosofiche, in attesa di trovare più importanti riscontri in esperimenti sociali reali, erano già confermate in laboratorio.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere di Veca citate

- Veca S. (1977), *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano.
- Veca S. (1980), *Le mosse della ragione*, Il Saggiatore, Milano.
- Veca S. (1982), *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Veca S. (1986), *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano.
- Veca S. (1990), *Cittadinanza, Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano.
- Veca S. (1997/2006), *Dell'incertezza, tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano.
- Veca S. (2009), *Dizionario minimo. Le parole della democrazia per la convivenza democratica*, Frassinelli, Milano.
- Veca S. (2011), *L'idea di incompletezza, quattro lezioni*, Feltrinelli, Milano.
- Veca S. (2014), *Non c'è alternativa. Falso!*, Laterza, Bari Roma.
- Veca S. (2015), "L'idea di beni comuni e i suoi rapporti con la giustizia sociale", in *Beni comuni e cooperazione* (a cura di Sacconi e Ottone), Il Mulino, Bologna.
- Veca S. (2018), *Il senso della possibilità*, Feltrinelli, Milano.
- Veca S. (2020), *Prove di autoritratto* (con S. Mondadori), Mimesis SX, Milano-Udine.

Altri riferimenti:

- Alesina A. e F. Giavazzi (2007), *Il liberismo è di sinistra*, Il Saggiatore, Milano.
- Anderson E. (2017), *Private government: How employers rule our lives (and why we don't talk about it)*, Princeton: Princeton University Press.
- Binmore K. (2005), *Natural justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan J. (1975), *The limits of liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bobbio N. (2014), *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (2° edizione), Donzelli editore, Roma.
- Degli Antoni G., Faillo M., Francés-Gómez P., Sacconi L. (2016), "Distributive Justice with Production and the Social Contract. An Experimental study", *Economia W.P. n. 60*, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2845975
- Degli Antoni G., Faillo M., Francés-Gómez P., Sacconi L. (2022), "Liberal egalitarian justice in the distribution of a common output. Experimental evidence and implications for effective institution design", in *Journal of Institutional Economics*, pp.1-18, vol. 1/ 2022.
- Donaldson T., Dunfee T.W. (1995), "Integrative social contracts theory: A communitarian conception of economic ethics", in *Economics and Philosophy*, 11, 85-112.
- Faillo M., Ottone S., Sacconi L. (2015), "The social contract in the lab. An experimental analysis of



self-enforcing impartial agreements", *Public Choice*, 163 (3-4): 225-246.

• Fia M., Sacconi L. (2019), "Justice and Corporate Governance: New Insights from Rawlsian Social Contract and Sen's Capabilities Approach", *Journal of Business Ethics*, vol. 160 (4) 2019, pp. 937-960.

• Gauthier D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford U.P.

• Hayek F. (1986), *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano.

• Hohfeld W.N. (1917), *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning*, Faculty Scholarship Series, paper 4378.

• Lakatos I., Musgrave A. (a cura di) (1976), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.

• Lakatos I. (1978), *The methodology of scientific programmes*, Cambridge: Cambridge U.P.

• Nagel T. (1994), *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1994.

• Nagel T. (1989), "What Makes a Political Theory Utopian?", *Social Research*, vol. 56, no. 4, pp. 903-920.

• Ostrom E. (1990), *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York, Cambridge University Press; trad. it., *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006.

• Ostrom E., Walker J., Gardner R. (1992), "Covenant With and Without the Sword: Self-Governance is Possible", in *The American Political Science Review*, 86, pp. 404-417.

• Rawls J. (1971), *A theory of justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

• Rawls J. (1999), *The law of people*, Harvard U.P. Cambridge Mass.

• Sacconi L. (1997), *Economia, etica e organizzazione*, Laterza, Roma Bari.

• Sacconi L. (2006), "A social contract account for CSR as extended model of corporate governance (Part I): Rational bargaining and justification", *Journal of Business Ethics*, 68(3), 259-281.

• Sacconi L., Grimalda G. (2007), "Ideals, Conformism and Reciprocity: A Model of Individual Choice with Conformist Motivations, and an Application to the Not-for-Profit Case", *Handbook on the Economics of Happiness*, Edited by L. Bruni and P.L. Porta, London, Edward Elgar.

• Sacconi L., Faillo M. (2010), "Conformity, reciprocity and the sense of justice. How social contract-based preferences and beliefs explain norm compliance: The experimental evidence", *Constitutional Political Economy*, 21(2), 171-201.

• Sacconi L., Faillo M., Ottone S. (2011), "Contractarian compliance and the 'sense of justice': a behavioral conformity model and its experimental support", *Analysis & Kritik*, 33(1): 273-310.

• Sacconi L. (2011), "A Rawlsian view of CSR and the game theory of its implementation (Part II): Fairness and equilibrium", in Sacconi L., Blair M., Freeman R.E., Vercelli A. (Eds.), *Corporate*

social responsibility and corporate governance: The contribution of economic theory and related disciplines, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

• Sacconi L. (2014), "Riformare il capitalismo, oltre il mito del «valore per gli azionisti». Il modello di impresa socialmente responsabile e la sua governance democratica e multi-stakeholder", in *La Rivista delle Politiche Sociali*, v. 2014, n. 1, Gennaio/Marzo pp. 33-62.

• Sacconi L. (2015), "La riforma della disciplina dei licenziamenti nel Jobs Act: (non)equità e (in)efficienza dell'impresa", in *Jobs Act. Il contratto a tutele crescenti*, a cura di Carinci M.T., Tursi A., Giappichelli editore, Torino.

• Sacconi L. (2019), "Inequalities and the reasonable utopia of corporate governance democratisation: a viable proposal for Works and in-Company Citizenship Councils", in *Rules of utopia, policies to drive us out of the crisis*, pp.55-75., Quaderni della Fondazione Feltrinelli, vol. 30.

• Sen A. (1980), *Equality of what? (Tanner lectures on human values)*, Cambridge: Cambridge University Press.

• Sen A. (1981), *Poverty and Famines*, Oxford: Oxford University Press.

• Sen A. (1992), *Inequality reexamined*, Oxford: Oxford University Press.

• Sen A. (1998), *On economic inequality*, Oxford: Oxford University Press.

LA SVOLTA NECESSARIA: DAGLI IDEALI DI EMANCIPAZIONE DEL COMUNISMO ALLA PROSPETTIVA DEL SOCIALISMO LIBERALE

Michele Salvati

Il settantaseiesimo anniversario della Casa della Cultura cade in un momento che ci fa sentire in modo più acuto l'assenza di Salvatore Veca, la perdita di quelle doti straordinarie che in passato hanno reso più facile – a noi come singoli e all'istituzione culturale alla quale siamo legati – attraversare momenti come questi. Momenti tragici. Momenti di scelta tra indirizzi alternativi. Momenti di svolta e di ripensamento di una storia strettamente legata a quella del comunismo. E in particolare al PCI, al Partito Comunista Italiano. Di questi momenti è tessuta la storia della Casa della Cultura, sia nella lunga fase in cui definirsi "comunisti" era motivo di identità e di orgoglio, sia in quella, più breve e più recente, in cui questo non è stato più possibile. Di questi ultimi trent'anni, a partire dalla "svolta", dal cambiamento di nome del partito, Salvatore è stato a Milano protagonista indiscusso, con una percezione sicura della necessità del cambiamento, ma anche dell'importanza di

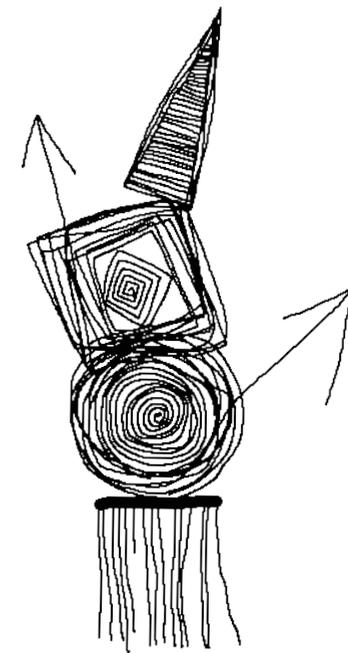
trasportare nel nuovo partito quanto era possibile delle aspirazioni e della militanza che si erano formate nel vecchio.

La svolta è dunque all'origine di tutto. Ma quanto sta avvenendo in Ucraina richiede con urgenza di approfondire ed estendere le motivazioni che alla svolta diedero origine, perché l'implosione del comunismo non riguarda solo uno dei tanti partiti nazionali esistenti al momento della distruzione del muro di Berlino, seppure il più importante nel mondo occidentale. Riguarda la Russia, il paese guida del comunismo bolscevico: riguarda la forma di stato federale (impero?) attraverso la quale il comunismo si era incarnato nella storia, riguarda URSS, l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche. E non c'è discorso più distruttivo del disegno istituzionale e internazionale del comunismo di quello pronunciato con drammatica convinzione da Vladimir Putin il 21 febbraio scorso, quello che passerà alla storia



come il "discorso dei tre tradimenti". Tradimenti non del comunismo (che anzi è uno dei "traditori"), ma tradimenti della Russia come nazione imperiale. Tre tradimenti, dunque: (a) il più antico, da parte dei rivoluzionari bolscevichi, fu inserito nella stessa Carta costituzionale dell'URSS: troppi i poteri formalmente concessi alle singole repubbliche; (b) poi il tradimento da parte delle successive élite comuniste, che di fatto annullarono il diritto di autodeterminazione delle repubbliche che la Carta costituzionale prometteva; (c) infine, il più recente tradimento da parte degli Stati Uniti e dell'Occidente, che rapidamente si rimangiarono le promesse fatte alla Russia nel periodo drammatico della sua trasformazione in un'economia di mercato e continuarono a trattarla come un nemico. Questo discorso bisogna sentirlo e vedere Putin mentre lo pronuncia. Un discorso di circa un'ora, pronunciato con voce fredda e ferma, senza consultare un appunto, un discorso lungamente

meditato e preciso in molti riferimenti, un discorso che riflette convinzioni profonde, ma con un'evidente vena paranoide che lo attraversa. Il succo, chiarissimo, è che l'organizzazione internazionale e istituzionale del comunismo ha tradito l'unica cosa che per Putin conta davvero: la forza, la vitalità della nazione imperiale russa. È un discorso che ritorna a prima della Grande Guerra, alle politiche di potenza che allora tutti i grandi stati perseguivano e a questo si riferisce Putin come obiettivo per la Russia di oggi, come se il comunismo e la sua visione della storia non ci fossero mai stati e la rivoluzione sovietica non fosse mai avvenuta. Come se la divisione dell'impero in Repubbliche socialiste federate, tenute insieme dalla forza del Partito comunista e dai legami che connettevano i singoli partiti nazionali con quello della Federazione, potessero sopravvivere alla caduta del comunismo come sistema socio-economico, come grande prospettiva mondiale

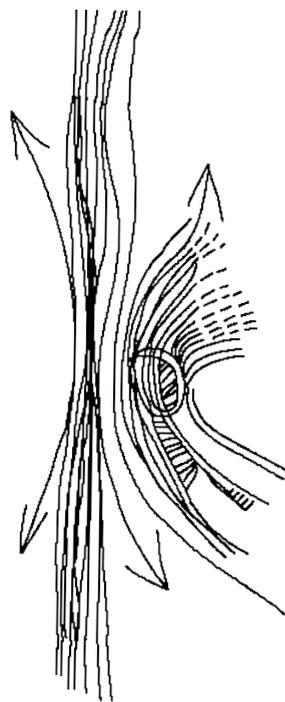


di emancipazione. L'implosione del comunismo come sistema socio-economico va dunque insieme con il fallimento di un ordine federale basato su repubbliche sovietiche nazionali e, ben prima dell'89, i segni premonitori della crisi non mancarono, a cominciare da quello più minaccioso, il distacco dall'Unione Sovietica dell'intero blocco balcanico nel 1948. Fallimento del comunismo come utopia socio-economica e crollo del disegno imperial-federale sovietico devono essere considerati congiuntamente: il primo ha avuto effetti disgregatori sul secondo analoghi a quelli che ebbero le sconfitte nella Grande Guerra degli imperi tradizionali, ottomano e asburgico. Effetti disgregatori sinora non pienamente maturati e difficili da prevedere. Alcune delle repubbliche ex socialiste hanno distaccato o intendono distaccare i loro destini dalla Russia, se questa non sembra garantire loro un futuro di autonomia e benessere simili a quelli di cui godono i singoli stati

nazionali dell'Occidente capitalistico. E questo avviene anche in territori etnicamente slavi e di religione cristiano-ortodossa, com'è in maggioranza l'Ucraina. Quello che può succedere in seguito allo sfascio degli imperi (quale che ne sia la ragione, guerra persa o collasso socio-economico) è pericoloso: su scala maggiore può succedere quello che è accaduto in Jugoslavia, un'altra Federazione socialista, dopo la morte di Tito. Insomma, il compito di revisione ideologico-intellettuale per chi aveva sposato la grande illusione del comunismo – e la Casa della Cultura l'aveva sposata dalla sua fondazione nel 1946 e sino al fatidico 1989 – non è finito e quanto resta da fare coinvolge drammatiche questioni di pace e guerra. Anche per l'aiuto che Salvatore ci ha dato, la prima parte di questo compito è stata assolta con successo nella nostra piccola istituzione: gli ideali di emancipazione che il comunismo incorporava sono stati trasferiti in una

prospettiva filosofica e politica più robusta e accettabile di quella del comunismo rivoluzionario, una prospettiva presente da più di un secolo nel socialismo liberale e incorporata nelle pratiche nazionali delle socialdemocrazie. Ma la regressione imperial-nazionalista della Russia, e le stesse difficoltà dell'Europa a costruire un sistema federale accettabile da stati liberal-democratici, segnalano che i problemi internazionali che le socialdemocrazie (e in generale le liberal-democrazie) devono assolvere sono ben lontani da una soluzione accettabile in un mondo globalizzato dal capitalismo ma diviso da profonde differenze economiche e culturali. Ed è a questo tema che la Casa della Cultura dovrebbe dedicare una grande attenzione.

Salvatore non è più con noi, anche se nelle sue opere ci sono spunti di grande interesse sui temi cui ho accennato, specie nei suoi commenti su Kant e Rawls. Ma il grosso del



lavoro dovranno svolgerlo altri studiosi e politici legati alla nostra "Casa". E questi non potranno più avvalersi delle straordinarie intuizioni organizzative, di "politica della cultura", che Salvatore avrebbe suggerito e contribuito ad attuare. Non mi resta allora, per concludere, che ritornare al momento della "svolta" che Salvatore seppe anticipare e nella quale anch'io venni coinvolto. Dunque, il momento del cambiamento di nome del partito, e con questo della sua identità politica, avvenuto dopo la distruzione del muro di Berlino. Questo è il momento in cui sono stato più vicino a Salvatore. Ci conoscevamo da più di vent'anni e ci frequentavamo come amici, con le nostre compagne e i nostri figli. Ma per una decina d'anni, grossomodo tra il 1986 e il 1996, abbiamo collaborato strettamente, sulla base di un progetto culturale e politico comune. L'antefatto dell'intervento più esplicitamente politico fu un progetto culturale: nel 1986 Salvatore propose a

me e ad Alberto Martinelli di riflettere sui grandi temi della modernità, sul "big bang" della Rivoluzione francese di cui nel 1989 sarebbe ricorso il bicentenario. Ne avevamo accennato brevemente in Facoltà o presso la Fondazione Feltrinelli, constatando che le nostre idee erano piuttosto simili nonostante le diverse simpatie o affiliazioni nel panorama politico italiano di allora. Inoltre, le nostre specializzazioni disciplinari (Salvatore filosofo, Alberto sociologo e io economista) si integravano bene e promettevano una riflessione originale e fuori dai consueti schemi storiografici. Fu allora che a Salvatore venne l'idea di "Progetto 89", un libro sulle tre parole che infiammarono il mondo e segnarono l'ingresso dell'Europa, del mondo civilizzato di allora, nella sua fase politica moderna. Insomma, *Liberté, Egalité, Fraternité*. Perché non prendere queste tre parole magiche, una a testa, e farne un libro? Questa l'intuizione di "politica culturale" di Salvatore, che già si era accordato con una casa



editrice, Il Saggiatore. Ci mettemmo al lavoro e nel 1989 uscì il libro di Martinelli, Salvati, Veca, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*. E poi, vent'anni dopo, Salvatore ci propose di tornare a ragionare sulla base di quanto era avvenuto nel frattempo. E venne pubblicata una seconda edizione, quasi identica alla prima salvo che per una nuova introduzione firmata da tutti e tre gli autori e per le tre postfazioni in cui ciascuno di noi rifletteva su quanto era avvenuto nel frattempo – c'era stata la distruzione del muro di Berlino, il collasso del comunismo e la fine dell'Unione Sovietica – e ci proiettavamo in un futuro imprevedibile. Ricordo questi momenti di collaborazione con Alberto e Salvatore come pietre miliari nel mio processo di formazione e di avvicinamento alla politica italiana “normale”, dopo il lungo periodo in cui me n'ero tenuto distante, e premessa necessaria al periodo successivo di partecipazione intensa. Il secondo momento di col-

laborazione con Salvatore, quello più esplicitamente politico, si intrecciò temporalmente col primo e iniziò con un intervento a doppia firma sul mutamento di nome del PCI. Salvatore era iscritto, o lo era stato, e in ogni caso aveva un ruolo e un prestigio in quel partito ben superiori al mio. Non ricordo se fui io a proporgli o lui a suggerire di scrivere insieme, nell'estate del 1989, un articolo sulla rivista del PCI *Rinascita*, che poi uscì in luglio, con un imbarazzato e negativo commento di Fabio Mussi. Gli scricchiolii dell'URSS di Gorbaciov si erano fatti assordanti e il collasso imminente: perché non uscire in tempo da un edificio che stava crollando e salvare ciò che c'era di buono nell'esperienza del PCI di Togliatti e Berlinguer? “Se non ora, quando?": questo il titolo che Salvatore dette all'articolo, nel quale argomentavamo per un immediato cambio di nome e di identità del partito. Il nome che suggerimmo fu quello di Partito Democratico della Sinistra, nome che fu poi



adottato anche se alla luce di motivazioni diverse da quelle che suggerivamo: il termine “socialismo” andava evitato a seguito dei rapporti tesi allora esistenti con il PSI di Craxi. Che il socialismo democratico avesse storicamente ragione e il comunismo torto non era cosa da mettere in evidenza. Poi venne il discorso di Occhetto alla Bolognina e il lungo e travagliato periodo della svolta, nel quale mi gettai a capofitto, dividendo il mio tempo tra obblighi universitari (Milano) e impegno politico nello staff che Occhetto aveva creato a Roma e di cui Petruccioli era il coordinatore. Il lavoro politico diretto non era nelle corde di Salvatore e, alla luce del senno di poi, forse neppure delle mie: travolto dall'entusiasmo per fortuna non me ne avvedevo. Tornando a Milano, Salvatore c'era sempre, per ascoltare i miei resoconti e per aiutarmi con i suoi suggerimenti. Il termine *ad quem* di questa avventura è il 1986 e la mia elezione alla Camera. Ovviamente

continuavo a incontrare Salvatore in Fondazione e gli chiedevo consiglio sulle mie iniziative, in particolare sull'obiettivo che allora mi ero posto e nel quale ancora credo, quello di un grande Partito Democratico, un partito liberale di sinistra. Ma non riuscii a convincere Salvatore a lavorare insieme su questo possibile sbocco della sinistra riformista e democratica italiana. Sono sicuro che oggi, di fronte alle minacce che incombono sui valori di fondo della nostra civiltà, Salvatore avrebbe risposto come rispose quando si trattò di non disperdere quanto di buono esisteva nel più grande partito della sinistra italiana. Sono sicuro che saremmo tornati a lavorare insieme. Questo pensiero mi conforta e un poco attenua il rimpianto per la sua scomparsa.

UN ILLUMINISTA APPASSIONATO

Silvia Vegetti Finzi

È una giornata di fine estate del 1977 quando nella storica Villa Mondadori di Camaiore si festeggia il fidanzamento di Nicoletta Mondadori (Nicla) e Salvatore Veca. Entrambi hanno alle spalle altre vicende familiari ma hanno deciso di ricominciare e lo fanno recuperando un termine ormai desueto, “fidanzamento”, una reciproca promessa di fiducia e di speranza che dischiude, a vite determinate a convergere, un orizzonte possibile e desiderabile. Nella luce suadente del meriggio i fidanzati scendono lungo il pendio sfiorandosi le mani, con il passo sicuro e

lieve di chi si sente nel fiore degli anni, nel cuore della vita. Uno stato d'animo che sospende il tempo e consegna l'attimo alla memoria. I loro occhi guardano lontano, ignari che nel frattempo si sono silenziosamente radunati lungo il percorso gli invitati, i parenti e gli amici più cari. Nell'aria si diffonde la malinconica canzone di Jannacci, *Mexico e nuvole*. E, mentre le note accarezzano controvento l'incanto dell'ora, sembra emergere l'atmosfera carica di presagi del *Grande Gatsby*. Mai, come nei momenti d'intensità, quando il tempo trattiene il respiro, si avverte la precarietà del tutto, la contingenza della perennità. Eppure ora, quasi mezzo secolo dopo, sappiamo che la promessa implicita in ogni fidanzamento è stata mantenuta: Nicoletta e Salvatore saranno con-sorti, nel senso etimologico di “condividere la sorte”, per tutta la vita. E le parole della canzone, che allora nessuno era in grado di decifrare, assumono a posteriori il valore di un impegno.

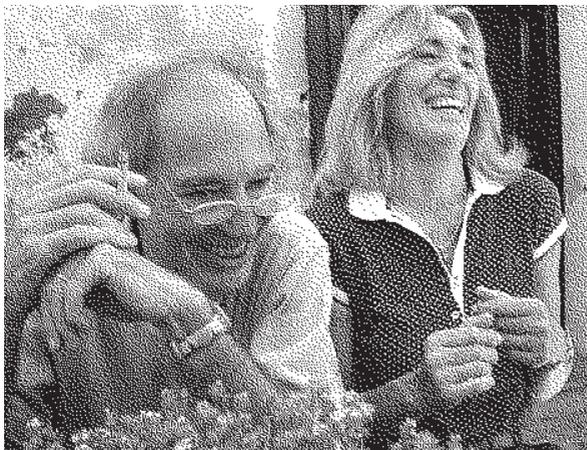


“...Torno a lei torno a lei
la chitarra risuonerà per tanto tempo ancora
e il mio amore per lei
i suoi passi accompagnerà nel bene e nel dolore.
Queste son situazioni di contrabbando
tutto si può inventare ma un matrimonio non si può.
Messico e nuvole il tempo passa con l'America
il tempo passa con l'armonica,
che voglia di piangere ho.
Messico e nuvole la faccia triste dell'America,
che voglia di piangere ho”.

Superata la prima parte del pendio, corrono incontro ai fidanzati tre bambini vestiti di bianco, che Veca chiamerà sempre “i miei figli”, aggiungendo subito dopo, sottovoce: “I figli di Nicoletta”. Arnoldo, Sebastiano e Giacomo, i “tre nani”, non vedono l'ora di essere accolti nel cerchio magico di quella che sarà la loro famiglia. A quel punto Salvatore, chinandosi, si mette in spalla il più piccolo, felice di guardare dall'alto i fratelli rimasti a terra. Rievocando quella scena mi chiedo perché, in un momento di condivisa felicità, aleggiasse una certa malinconia. Forse perché quella circostanza, familia-

re e privata, aveva anche un altro significato, riunire una generazione di filosofi formati, quasi tutti, all'Università di Milano, eredi di grandi maestri quali Dal Pra, Paci, Cantoni, Geymonat, Formaggio e Musatti. Se ben ricordo, tra gli invitati erano infatti presenti, molti con le compagne, quelli che sarebbero stati i protagonisti della filosofia italiana: Giulio Giorello, Sebastiano Meffettone, Marco Santambrogio, Mario Vegetti, forse Marco Mondadori. Mancava Pieraldo Rovatti, il compagno di studi con cui Veca aveva condiviso la direzione di *aut aut* e i corsi di recitazione al Piccolo Teatro di Grassi e Strehler. Mentre i maestri del dopoguerra avevano

svecchiato l'impostazione crociana di stampo storicista, gli eredi convenuti a Villa Mondadori avrebbero promosso la filosofia analitica anglosassone particolarmente attenta alle esigenze dell'epistemologia scientifica, capace di intercettare le richieste di una società tecnologica e di rispondere al bisogno di un'etica non salvifica ma laica, attenta ai cambiamenti, democratica nelle procedure, propositiva nelle situazioni concrete. Di quel gruppo Veca fu la figura principale, anche se non scordò mai la lezione del suo maestro Enzo Paci e dei suoi primi studi kantiani. Mentre, da una parte, l'adesione alla Scuola analitica anglosassone im-



mette l'Italia nella corrente filosofica prevalente nella tarda modernità, dall'altra si riconnette, attraverso Locke e Hume, all'Illuminismo settecentesco.

In questa prospettiva storica, Veca si rivela particolarmente consonante con l'illuminismo lombardo, rappresentato dalle figure di Pietro Verri, Ludovico A. Muratori, Cesare Beccaria, Gian Domenico Romagnosi e Carlo Cattaneo che, in linea con il pensiero sociale espresso dalle Rivoluzioni americana e francese, avevano centrato la loro riflessione sul tema della "felicità pubblica". Il termine va inteso come la maggior felicità possibile coniugata con la maggior eguaglianza possibile. Un fine che richiede Leggi giuste e un'educazione civile che promuova anche l'intelligenza e la creatività personali. L'eco di quella grande stagione, contraddistinta dal tentativo di coniugare la prospettiva sociale con i valori dell'individuo, risuona in tutta la riflessione di Veca, illuminista appassionato.

Per comprendere la formazione di quella generazione bisognerebbe rievocare il ventennio '60-'70 del secolo scorso quando Milano, lasciandosi alle spalle i tetri anni '50, viveva un fermento culturale animato dal Piccolo Teatro, dalla Triennale, dall'editoria, dai giornali (un anno prima, nel 1976, era stato inaugurato il quotidiano *Repubblica*). Società e cultura cambiavano così rapidamente che non sempre eravamo in grado di comprendere le opportunità che ci offrivano. Emblematica la crisi della straordinaria impresa editoriale de Il Saggiatore – purtroppo in anticipo sui tempi della cultura italiana – realizzata da quel grande visionario che fu Alberto Mondadori, figlio di Arnoldo e padre di Nicoletta.

È significativo che le strette vie che costeggiano la Villa di Camaiore fossero dedicate alle collane più importanti della famiglia: la *Medusa* per Mondadori, le *Silerchie* per Il Saggiatore.

Tutti i colleghi convenuti avevano ormai raggiunto l'o-



biettivo di diventare docenti universitari e, con i primi libri, avevano acquistato notorietà e autorevolezza, per cui il clima generale era di grande soddisfazione. Nel 1974 Veca era entrato a far parte della Direzione scientifica della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, di cui assumerà la presidenza dal 1984 al 2001.

Quei giovani adulti si erano lasciati alle spalle gli anni avventurosi e scapestrati della docenza provvisoria e si accingevano a far parte dell'*establishment* universitario.

Veca era stato tra i pionieri di Arcavacata, la prima Università della Calabria, dove aveva insegnato dal '70 al '77 e ora, con entusiasmo, complicità e spirito di competizione, tutti insieme si accingevano a realizzare un cambiamento epocale. Vista decenni dopo, fu un'impresa rilevante condotta in modo divertente, per certi versi un gioco. Soggiornando per lunghi periodi in Inghilterra, per lo più a Oxford, quei giovani, un po' provinciali, si erano

letteralmente innamorati non solo della cultura, ma dello stile di vita anglosassone.

Mentre da noi la seconda lingua era ancora il francese e Sartre il filosofo più influente, la ventata anglosassone li rese di colpo antiquati.

Negli stessi anni il dominio della Francia, di Parigi, divenne invece incontrastato, attraverso il carisma di Lacan, nell'ambito psicoanalitico.

Con una certa ostentazione i nuovi filosofi vestivano all'inglese, fumavano sigarette inglesi, esibivano una dizione perfetta dell'inglese accademico, giravano per Milano con macchine inglesi... pensavano in inglese. Ai tempi della festa di Camaiore, Veca, impegnato in studi sull'economia marxista, non aveva ancora incontrato la sua fonte d'ispirazione, il filosofo statunitense John Rawls, figura di spicco della filosofia morale e politica, impegnato a coniugare i valori liberali con il principio di eguaglianza. Oltre a Rawls, Veca ha sempre condotto un dialogo serrato con Bernard Williams, Ri-

chard Rorty, Kenneth Arrow, Amartya Sen, gli ultimi due insigniti del Premio Nobel.

Il contributo di Veca alla cultura italiana e internazionale è stato così rilevante che ci vorrà tempo per valutarne appieno la portata e non posso purtroppo contribuire all'impresa.

Provegno da un campo disciplinare differente, quello della storia della psicoanalisi, e, nonostante i condivisi anni pavesi, non mi annovero tra i suoi allievi. Quello che posso fare è testimoniare la sua straordinaria capacità di stabilire relazioni istituzionali e personali giuste, promotrici, aperte e generose. Non si tratta di bonarietà, accondiscendenza, tolleranza, ma di un impegno forte e appassionato per realizzare i valori che illuminano la sua ricerca teorica: Libertà, Giustizia, Verità. In proposito Veca riconosce al pensiero di Norberto Bobbio di aver rappresentato per lui una "esperienza generativa".

La sua analisi si propone innanzitutto di superare la contrapposizione di Libertà e Giustizia, da cui

storicamente derivano conflitti ideologici e politici, dimostrando che, se è vero che nessuno è libero finché tutti non saranno liberi, occorre garantire a ciascuno la libertà dal bisogno e dalla necessità.

Una dichiarazione teorica non generica e astratta ma capace di proporre, in una società neoliberale, competitiva, individualista e intollerante, il valore della comunità, della solidarietà, dell'accoglienza e dell'inclusione.

Di qui il suo impegno sociale e politico più che partitico. La sua partecipazione diretta alla vita politica sarà breve: nel 1993 farà parte, come capolista del PDS, del Consiglio Comunale di Milano. Altra era la sua vocazione: pensare filosoficamente, cioè in modo critico e innovativo, capace di cogliere le contraddizioni della nostra epoca restando nel conflitto, inteso come promotore di domanda e di ricerca, senza cedere all'urgenza di una risposta definitiva.

Oltre all'illuminismo lombardo, colgo in Veca (di famiglia

napoletana) l'influenza di una vicenda geograficamente più lontana, la rivoluzione partenopea del 1799.

Tra i protagonisti di quella breve, tragica stagione vi fu una donna eccezionale, Eleonora Pimentel Fonseca, e tra i tanti Atti pubblicati nell'urgenza emancipatrice del momento, un testo eccezionale: *Il Catechismo ufficiale della Repubblica Napoletana*, volto a educare i sudditi a divenire cittadini. Eventi remoti ma che rinviano all'impegno di Veca per sostenere la partecipazione delle donne all'attività accademica e culturale e alla promozione della Scuola di Cultura politica presso la Casa della Cultura di Milano. Quanto a me, devo a Veca, nonché al direttore Ferruccio Capelli, l'onore di essere stata nominata, senza particolari meriti se non la partecipazione, dal 1980, alla riflessione teorica femminista e alle lotte del Movimento delle Donne, vicepresidente della Casa della Cultura di Milano. Da tempo, con Anna Ventura, segretaria storica della Casa



della Cultura, avevamo promosso la partecipazione femminile a varie iniziative. Ricordo particolarmente le Feste per l'Otto Marzo organizzate con Laura Tonani e Tiziana Tacconi, docenti della Scuola di specializzazione in Terapeutica artistica dell'Accademia di Brera, e Armida Sabbatini, dirigente del Plesso di via Spiga a Milano. Incontri di cultura ma anche di musica, danza, teatro che coinvolgevano tutte le generazioni. Per la prima volta bambine e adolescenti, elette protagoniste, salivano sulla cattedra che era stata di Rossana Rossanda.

Con la presidenza di Veca, l'attenzione per la partecipazione delle donne alle attività della Casa della Cultura ha avuto nuovo impulso. Non solo ha valorizzato il pensiero femminile ma ne ha promosso la realizzazione. Vi era, nei confronti delle donne, un ascolto vero, che non si limita a un riconoscimento formale ma crede fermamente che la nostra voce di donna costituisca un apporto fondamentale al dibattito pubblico, non

perché assimilata ma perché diversa. Il suo progetto di perseguire "l'eguaglianza nella differenza" è particolarmente vicino al Movimento femminista di liberazione, senza negare il valore dell'emancipazione.

Sarò sempre grata a Salvatore di essermi stato amico e di aver apprezzato e promosso i miei libri, in particolare *Una bambina senza stella*, candidandolo al Premio "Maria Corti" e recensendolo con profonda sensibilità sulla rivista *Iride*. Ma, oltre ai risultati raggiunti, vorrei sottolineare lo stile di Salvatore Veca, la sua capacità di essere al tempo stesso un signore aristocratico e un amico democratico. Del primo aveva la cortesia, del secondo la franchezza. Soltanto lui era capace, in particolari occasioni, di accennare un baciamento con grazia mozartiana e in altre, assumendosene la responsabilità, di prendere posizioni ferme e risolte.

Nelle consuete riunioni della Direzione della Casa della Cultura, il programma presentato da Veca e Ca-

PELLI veniva poi discusso dai membri del direttivo. Quegli incontri, rapidi e intensi, hanno costituito per me un percorso di formazione culturale e politica.

La capacità di Veca di formulare un'analisi critica e al tempo stesso propositiva, mi ha insegnato ad affrontare il presente senza illusioni ma anche senza rinunce. E a procedere senza fretta, accettando uno stato d'incertezza vigile, pronta a cogliere ogni possibilità positiva, come attesta la sua partecipazione all'Expo del 2015 dove il tema *Nutrire il pianeta. Energia per la vita* esprime efficacemente la sensibilità ecologica e l'impegno per la salvezza del pianeta che contraddistinguono i suoi ultimi anni. Diceva scherzosamente di vedere sempre il bicchiere mezzo pieno e in effetti, nonostante le crescenti difficoltà, è sempre stato uno straordinario promotore di iniziative e di eventi. E lo faceva senza autoritarismo, con quieta fermezza, con la capacità di agire nel presente mantenendo lo sguardo

rivolto al futuro, alle prossime generazioni, pronto ad accettare l'incompiutezza di ogni progetto a lunga scadenza. Come pochi, era capace di ascoltare senza impazienza e di rivolgersi all'interlocutore in modo accogliente e convincente, per cui nella maggior parte dei casi l'accordo avveniva in modo spontaneo, senza forzature. Nonostante la sua cultura fosse fondamentalmente razionale e provenisse come tutti da una tradizione maschilista, non aveva paura di esprimere emozioni e sentimenti per cui era capace di dire "la politica di cui mi sono innamorato è una politica democratica" rivelando un coinvolgimento affettivo che pochi uomini osano ammettere e dichiarare. Consapevole che nessuno basta a se stesso e che il senso della vita sta nelle relazioni, è sempre stato pronto a confrontare i suoi progetti e a condividerne la realizzazione. I suoi interlocutori, più che le istituzioni, sono state le persone "per bene",

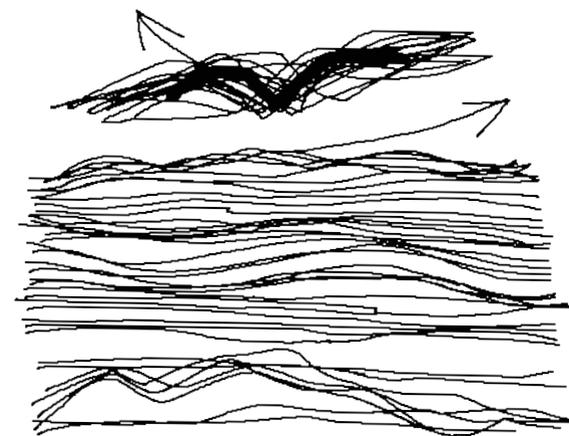
cioè capaci di perseguire il bene comune piuttosto che l'interesse personale o del gruppo d'appartenenza. Nelle relazioni con gli altri, indipendentemente dai titoli accademici e dalle cariche istituzionali, era pronto a cogliere non solo le capacità ma anche le potenzialità di ciascuno, a promuoverle e supportarle. Contrariamente ai docenti universitari chiusi nel cerchio delle istituzioni accademiche, la sua disponibilità era aperta a tutte le forme di cultura, in particolare al teatro, a Milano al Franco Parenti, con Andrée Ruth Shammah e a No'hma, Spazio Teatro Teresa Pomodoro, ora diretto dalla sorella Livia. Se penso al tentativo, negli anni del femminismo, di immaginare l'Uomo nuovo che sarebbe nato dalle nostre rivendicazioni, ne colgo alcuni tratti in Salvatore: sicuro di sé senza narcisismo, amico delle donne senza ostentazione, marito attento e sollecito, nonno con curiosità e reciprocità, educatore autorevole ed empatico, cittadino impe-

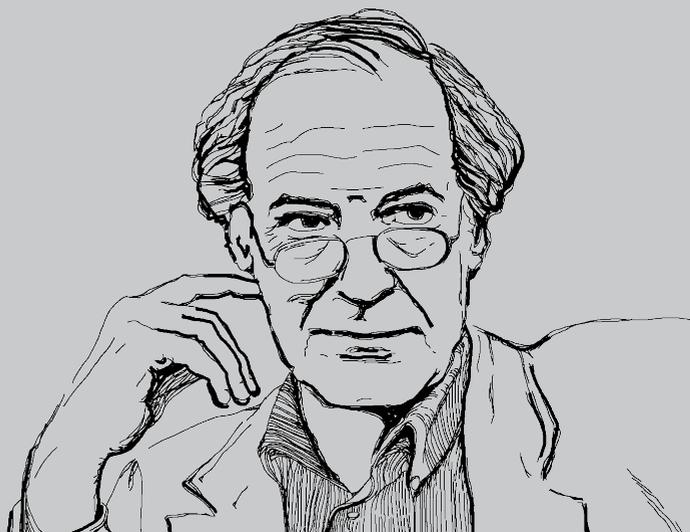
gnato e responsabile. So bene che non avrebbe mai accettato questa "idealizzazione" e che se ne sarebbe schernito con imbarazzo e ironia, come dimostra il titolo dell'autobiografia scritta col figlio affettivo Sebastiano Mondadori, *Prove di autoritratto*, prove quindi, in quanto, come insegna il pensiero psicoanalitico, a lui ben noto, nessuno è trasparente a se stesso. In un'università che si va burocratizzando, in una Milano metropolitana che rischia di smarrire l'identità, in una cultura che evapora nell'anonimia del virtuale e negli automatismi della robotica, Veca ha rappresentato un punto di riferimento per le generazioni dei suoi allievi e ora spetta ai libri proseguirne la funzione educatrice. Con quello che chiamava il "mestiere di filosofo" cercava non di cambiare il mondo, ma di migliorarlo e, ultimamente, dopo la crisi dell'ecosistema, di salvarlo. In proposito, incitava i giovani a esercitare l'immaginazione, spesso denigrata dagli insegnanti,



purché controllata dal senso storico e dal rigore metodologico. E non temeva di considerare la seduzione come un ingrediente della maieutica socratica, procedimento in cui individuava il miglior strumento per un'educazione attiva. Come sostiene negli scritti dedicati all'educazione morale, abbiamo più bisogno di testimonianze che di sermoni. Dopo il crollo del patriarcato, si richiedono persone capaci di uno scambio paritetico dove, pur mantenendo le differenze, a vicenda s'insegna e s'impara.

Ne dà dimostrazione un libro, solo apparentemente marginale, *Il giardino di Camilla*, dove nonno Salvatore e la nipotina affrontano i grandi temi della filosofia cercando di rispondere insieme ai "perché?" infantili, elementi sorgivi del pensiero umano.





▶ Salvatore Veca, **LA MIA CASA DELLA CULTURA**



▶ F. Capelli, S. Vegetti Finzi, M. Ricciardi, L. Sacconi:
PROVE DI AUTORITRATTO di Salvatore Veca

La presenza vivace e feconda di Salvatore Veca nella vita della Casa della Cultura è testimoniata dalle numerosissime registrazioni audiovisive custodite nei nostri archivi. Conferenze, lezioni frontali, tavole rotonde e dibattiti lo hanno visto variamente protagonista innumerevoli volte a partire dagli anni Sessanta. Ne menzioniamo qui solo un “assaggio” rinviando il lettore a una ricerca più approfondita direttamente nei nostri archivi.



▶ David Hume, la simpatia e la solitudine



▶ Il programma scientifico di Marx



▶ Rawls, la giustizia come equità



▶ L'intellettuale e la sua trasformazione



▶ Riflettendo ai tempi del Coronavirus



▶ Individui e società civile nel Settecento



▶ Filosofia, contingenza e normatività



▶ La scrittura filosofica e il corpo a corpo fra personale e impersonale



▶ La discussione etica nell'America di oggi



▶ Il lavoro intellettuale - Una sola umanità, un solo pianeta



▶ “Insieme” 1° Laboratorio Con uno sguardo umano



▶ “Tolleranza, indignazione”: dialogo con Carlo Sini



▶ Il sé e le mutevoli compagnie



▶ La lettura religiosa e filosofica dell'enciclica Laudato si': dialogo con Salvatore Natoli



▶ Libertà, democrazia e spazio pubblico



▶ Il futuro, la sinistra, lo sviluppo sostenibile



▶ Pensare questa crisi e le sue conseguenze



▶ Sul celebre “Discorso sulla Costituzione” di Piero Calamandrei



▶ Intervista immaginaria a Karl Marx

STORICI E STORIA DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE

Valeria Sgambati e
Giovanni Carosotti

La storia della storiografia, al contrario di ciò che accade per la teoria della storia e della storiografia, è orgogliosamente rivendicata in esclusiva dagli storici “di mestiere”, anche se nei fatti viene poco coltivata e divulgata. Eppure ha un’importanza decisiva per difendere e valorizzare il mestiere dello storico e il ruolo culturale e civile della storiografia, da decenni spesso a torto contestato e criticato, soprattutto in concomitanza con la crisi politica dell’Europa e la crescente globalizzazione. «La storiografia –come ha affermato Giuseppe Galasso- è sì affermazione, costruzione o come altri-menti si voglia dire, ma non arbitraria, né gratuita. Essa obbedisce e non può non obbedire alla doppia logica del contemporaneo e del trascendentale». ¹ Infatti, la storia della storiografia aiuta a ridurre la portata della tanto stigmatizzata «soggettività», strumentalità o addirittura arbitrarietà degli storici e inoltre ne aumenta la coscienza e la consape-

volezza riguardo all’identità e ai fondamentali della loro disciplina.

Di qui l’importanza –come ha scritto sempre Galasso- della storia della storiografia, «anche come esplicitazione di una storicità della conoscenza storica, che significa potenziamento e arricchimento critico e non erratico vagabondaggio fra letture capricciose o interessate del corso storico». ² E ciò perché fa comprendere la complessità dell’elaborazione e dell’evoluzione del sapere storico, fatto di «ricostruzioni e costruzioni», scuciture e ricuciture, strumenti e procedimenti tipici. Insomma, la storia non può essere separata dalla storiografia, perché quest’ultima «rispetto alla realtà del movimento storico si pone, insieme, e in più sensi, sia come elemento di quella realtà e del suo movimento, sia come elemento che si proietta retrospettivamente al di là di essa». ³ Quindi, la storiografia nasce dalla storia, e la storia si realizza attraverso la storiografia; infatti i problemi posti dalla



riflessione storiografica si articolano in forma dialettica: individuale/universale, continuità/rottura, caso/necessità, oggettività/soggettività, diacronia/sincronia, ideografico/nomotetico. ⁴ Queste articolazioni si concretizzano e si risolvono nelle principali procedure storiografiche, attinenti soprattutto alla periodizzazione, alla contestualizzazione, alla lunga o breve durata. Inoltre la storia della storiografia serve a contrastare efficacemente la cosiddetta crisi della storia, presente da molti decenni e ancora attuale e nociva. Il libro di Antonino De Francesco, *Tutti i volti di Marianna* (Donzelli, Roma 2019), si può dire che rappresenti una felice smentita della latitanza degli storici nei confronti della storia della storiografia, perché ricostruisce e reinterpreta magistralmente la complessa galassia della rivoluzione francese attraverso i secoli e a livello transnazionale, cioè dalla Francia alla Gran Bretagna, dalla Germania all’Italia, dagli Stati Uniti d’America alla Russia, prendendo in

considerazione i classici, ma anche i cosiddetti minori, storici meno conosciuti, giornalisti, memorialisti, mettendoli tra loro in rapporto e mettendone in evidenza le idee principali e quelle più significative e innovative, per riferire poi il tutto al contesto culturale, civile e politico in cui si collocano, e all’evoluzione interna della stessa storiografia, dal punto di vista vuoi dei contenuti vuoi dei metodi.

L’analisi degli elementi endogeni e di quelli esogeni di questa storiografia fa risaltare molto bene la fecondità dei confronti, dei dibattiti e anche delle polemiche tra gli storici, nonché la trasversalità di molte interpretazioni, le analogie anche inaspettate, insomma la ricchezza e la complessità delle scelte storiografiche. Come ha scritto Galasso «confronto e dibattito non sono, dunque, la sanzione della generale opinabilità di ogni lettura storica. Sono al contrario la garanzia di una validità e dell’accumulazione “scientifica” riconoscibili nel lavoro storiografico dei



singoli e delle generazioni che si susseguono e che non partono o ripartono mai da zero nel porsi i propri problemi storiografici». ⁵ Per quanto riguarda il rapporto esistente tra storiografia e contesto culturale e civile, tra presente e passato, tra storia e politica, il libro di De Francesco è intessuto di moltissimi esempi, a partire dalla fine del Settecento fino ad arrivare alla fine del Novecento, di cui daremo parzialmente conto. Ne è emerso un rapporto organico e non meccanico, che De Francesco analizza nei suoi molteplici aspetti e risvolti.

Si può dire che già alla fine del Settecento, da Condorcet a Fichte, da De Maistre alla de Stäel, da Burke a Paine, da Rivarol a Cuoco, la posta in gioco avrebbe avuto sempre lo stesso significato: «accettare il processo di modernizzazione», seguito alla rivoluzione, «per indicare quali altri passi dovessero essere compiuti», oppure «ri-fiutarlo sottolineando come ogni ulteriore concessione sul terreno della democra-

tizzazione della vita sociale implicasse la dissolvenza di un ordine che la rivoluzione aveva incrinato in profondità, ma non ancora interamente distrutto». ⁶ Insomma, in breve tempo, il ruolo del 1789 divenne «strumento di confronto, pungolo e dissenso» in tutta Europa. Anche con l'Età della Restaurazione, dopo il 1815, e poi con le rivoluzioni del 1830, del 1848, del 1871, la storiografia occidentale sulla rivoluzione francese, pur rinnovandosi e radicalizzandosi in storia rivoluzionaria e contro-rivoluzionaria, si sarebbe sempre più intrecciata con gli eventi e i simboli delle singole tradizioni nazionali, facendo divenire il 1789 «una sorta di bussola nella ricerca di una via propria alla modernità». ⁷ Nella seconda metà dell'Ottocento è il tempo dei grandi classici, come Chateaubriand, Thierry, Guizot, Thiers, Mignet, Carlyle, Lamartine, Stuart Mill, Michelet, Buonarroti, e del ridimensionamento del tradizionalismo e del legittimismo, soprattutto controrivoluzionario, che



avevano interpretato l'89 principalmente come corpo estraneo alla storia francese ed europea. De Francesco sottolinea la centralità dello scontro storiografico sull'interpretazione del giacobinismo, del Terrore e delle figure contrapposte di Robespierre e Danton, in cui scoperto è il riferimento all'attualità politica della seconda Repubblica. Questo avvenne, soprattutto, durante e dopo il 1848, quando Thierry e Guizot davano, rispettivamente, il primo «una conferma storica fino ad allora sempre mancata» all'opzione liberale, mentre il secondo puntava a individuare un *juste milieu* «attorno al quale costruire una società prudentemente inclusiva», ⁸ liberata da tutte le scorie distruttive della Rivoluzione; per tacere di Lamartine che dichiarava la Repubblica come «la naturale prosecuzione dei valori universalistici del 1789». ⁹

Dal periodo del secondo Impero alla terza Repubblica, la storiografia francese e occidentale conosce



un'importante svolta rispetto alla storiografia liberale, misurandosi soprattutto con la «questione sociale» e con quella della libertà e della giustizia. Molti storici di questo periodo provenivano da quello precedente e altri importanti si aggiunsero, come Blanc, Toqueville, Quinet, Mazzini, Marx, Renan, Sybel. Il rapporto tra passato e presente, tra impegno storiografico e impegno civile e politico diveniva, se possibile, ancora più consapevole e manifesto. Basti pensare alle ponderose fatiche di Michelet dedicate alle diverse fasi della rivoluzione francese, che a un certo punto portarono a rendere sempre più visibili le analogie tra la prima e la seconda Repubblica di Francia. In particolare, Michelet liquidava il robespierrismo come «un esempio di settarismo destinato a rovinare l'unità nazionale», ¹⁰ esattamente come stava avvenendo con i democratici del 1848 che si sarebbero a loro volta presto divisi sul terreno della pratica politica e si sarebbero in tal modo dimostrati incapaci



di uscire dalle secche dello spirito di fazione nel quale già si era persa la prima Repubblica». ¹¹

All'opposto di Michelet e di altri storici, Blanc distinse nettamente il robespierrismo dal Terrore, identificando quest'ultimo con «la politica egoistica della parte peggiore della Convenzione, pronta a reprimere con inaudita violenza anche la protesta popolare, quando la disperazione della fame avrebbe portato il popolo di Parigi alla rivolta del Pratile dell'Anno terzo. Così, le vicende della prima Repubblica – che non a caso nell'opera di Blanc chiudevano proprio su quell'episodio – andavano in assonanza con quelle della seconda Repubblica». ¹² Pure Toqueville non fece eccezione a questo riferimento alla seconda Repubblica, non rinunciando a stabilire uno stretto nesso tra passato rivoluzionario e presente bonapartista, in quanto «l'elezione plebiscitaria di Luigi Napoleone» dimostrò come «il passato di Francia non fosse per la verità mai trascorso, e le elezioni per



la Legislativa del 1849 [fossero] un'ulteriore conferma di come il rimbalzo conservatore, seguito al dramma del giugno 1848, fosse stato altissimo». ¹³

Inoltre, nella seconda metà dell'Ottocento, fuori di Francia, in particolare nel mondo tedesco, l'esito bonapartista del '48, e poi la sconfitta di Sedan, 1870, avevano alimentato una storiografia tutta tesa a «liquidare una volta per tutte il mito della Rivoluzione francese, per sostituirlo con quello della nazionalità»; ¹⁴ basti pensare a Sybel che «poneva sullo stesso piano il 1789 e l'ascesa della Prussia». ¹⁵ Dalla fine dell'Ottocento alla Grande guerra si assiste a un rinnovamento fecondo della storiografia «rivoluzionaria», sempre molto differenziata al suo interno, e della storiografia «controrivoluzionaria», di cui protagonisti principali furono rispettivamente il «puro democratico» Aulard, da un lato, il reazionario Cochin e il conservatore liberale Taine, dall'altro, dai quali si distinguevano il radicale

Salvemini e i socialisti Jaurès e Mathiez.

Si può dire che in questo periodo il legame tra storia e politica è trasparente, infatti «parlavano tutti del 1789 per esprimere un giudizio sul 1889, ossia su una Repubblica che in qualche modo era riuscita ad affermarsi sulla scena senza che, tuttavia, le corrispondesse un profondo consenso sociale»; ¹⁶ nondimeno questa storiografia trascende criticamente la politica, aprendo nuovi orizzonti e prospettive, dal punto di vista sia dei contenuti sia dei metodi. Per esempio, il «positivista» Taine superava la «lettura fatalista» di Thiers, portando alle estreme conseguenze la prospettiva di Toqueville, con il giudizio di assoluta continuità della Rivoluzione francese con l'azione profonda dell'*Ancien regime*. Per Taine la rivoluzione diveniva «il progetto consapevole di un pugno di squilibrati che profittarono della degenerazione psicosomatica delle moltitudini in rivolta»; ¹⁷ così egli liquidava «il mito della

Rivoluzione francese che i precedenti autori – liberali e democratici, conservatori e radicali – avevano contribuito a forgiare». ¹⁸ La rivoluzione per Taine era insomma la manifestazione di una «logica distruttiva» sempre sul punto di palesarsi in Francia, ¹⁹ sebbene egli ammettesse la necessità di un cambiamento nella Francia del 1789.

Cochin e Aulard invece ripensavano in termini nuovi la storiografia di «destra» e quella di «sinistra». Infatti Cochin, che difendeva e rileggeva Taine, pubblicava sulla rivista di Maurras, fondatore dell'*Action française*, fornendo una nuova lettura «delle masse rivoluzionarie» e dei «comportamenti dei singoli», a suo dire retti da leggi generali, suggerite dalla sociologia di Durkheim. La proposta del conservatore cattolico Cochin mirava «a costruire una storia critica della rivoluzione, che si decidesse – certo da destra – ad abbandonare un tratto descrittivo degli avvenimenti e degli attori, per favorire invece l'analisi concettuale

delle grandi forze culturali e politiche entrate in gioco in occasione del 1789». ²⁰ All'opposto Aulard, uno storico militante direttamente impegnato in politica, puntò a difendere la memoria di tanta parte del 1792-93, di Danton, della prima Repubblica e a dividere la «Parigi del 1871 – teatro del più sanguinoso scontro sociale del secolo- da quella che nel tardo Settecento aveva avviato proprio le violenze». ²¹ Perciò considerava la rivoluzione «quale momento fondatore del sistema politico dell'intero Occidente»; nello stesso tempo prendeva le distanze dagli apologisti del robespierrismo. In definitiva, proprio nella temperie del primo centenario, Aulard, divenuto storico ufficiale della terza Repubblica, «metteva a punto una linea interpretativa della prima stagione repubblicana, dove da un lato facevano riflesso le preoccupazioni politiche del momento, ma dall'altro si dava loro risposta esortando a una democrazia che fosse capace di superare le proprie divisioni interne». ²²

La centralità della rivoluzione nella nascita della modernità francese ed europea, teorizzata da più parti, fu condivisa anche da Jaurès, il quale però intese soprattutto rinnovare la cultura politica della sinistra francese e i valori della terza Repubblica. Infatti egli decise «di redigere per la prima volta una storia del 1789 improntata ai valori del socialismo», insistendo «su una via nazionale al socialismo, che proprio la democratizzazione della vita politica a seguito dell'*affaire Dreyfus* sembrava favorire». ²³ Il suo progetto, però, non incontrò sulle prime grande consenso.

Dallo scoppio della Grande guerra alla fine della seconda guerra mondiale, il rapporto tra storia e politica divenne ancora più cruciale per comprendere le scelte e l'evoluzione della storiografia occidentale, quella degli anni Novanta del XX secolo. Il riferimento al presente e all'attualità politica si sarebbe sempre più spostato dalla Francia della terza Repubblica a

quella della Grande guerra, della rivoluzione bolscevica e dell'Europa dei totalitarismi. In modo particolare, si fece strada l'analogia tra il '93 e il '17, che rappresentò una «tentazione incantatrice» per tutta la sinistra europea ²⁴ in tanta parte del Novecento. Più ancora di Aulard, il suo ex allievo Mathiez tra «la scelta di riannodare le fila e l'intreccio tra la rivoluzione americana e la rivoluzione francese, e la suggestione di fare del 1793 la data d'avvio di un rivoluzione sociale che aveva trovato compimento molto tempo dopo in Russia», preferì quest'ultima. Mathiez, tradendo Jaurès, avversò l'incontro tra democrazia politica, rappresentativa e socialismo, convinto com'era che «solo il bolscevismo potesse interpretare quella politica giacobina che in tempo di guerra, dalla cattedra e dai giornali, aveva inutilmente proposto alla Francia». ²⁵ A raccogliere l'eredità di Mathiez fu il suo coetaneo Lefebvre, che sarebbe diventato il più importante storico novecentesco



della Rivoluzione francese, concentrandosi ancora di più sulla sfera sociale della rivoluzione, analizzando in modo particolare il ruolo svolto dalle masse rurali, caratterizzate da un tratto «anticapitalistico e insieme conservatore», destinato a pesare sulla vita politica e sociale della Francia moderna. ²⁶ Per Lefebvre, che nutriva profonda sfiducia nei confronti della democrazia parlamentare della terza Repubblica, ed ebbe sempre presenti le fragilità e insufficienze della politica francese del dopoguerra, la rivoluzione è «vicenda troppo gigantesca per potere racchiusa solamente in una dimensione della libertà individuale. A suo avviso, anzi, nel processo di eversione dell'Antico Regime altre conquiste dovevano avere la precedenza: il diritto all'esistenza e l'abolizione della feudalità venivano prima della libertà individuale; la considerazione valeva per il 1789 come per il 1793, legittimava l'ammirazione per Robespierre e spingeva l'attenzione verso

Bonaparte». ²⁷ Nel 150° anniversario del 1939, Lefebvre insistette «sul senso del 1789 nel 1939. L'approccio era ovviamente politico, poiché Lefebvre avvicinava l'esperienza della Rivoluzione francese alla situazione internazionale del momento», ovvero tra le democrazie liberali e l'opera dell'Assemblea Costituente, tra dittature e bonapartismo. ²⁸ In quegli anni si assisteva pure al trionfo postumo di Cochin, considerato il teorico «della dimensione totalitaria» della Rivoluzione francese e della politica europea all'indomani della prima guerra mondiale. ²⁹ Questo trionfo postumo fu dovuto soprattutto ad Ackerman e a Gaxotte, e in generale alla storiografia di «destra», oltremodo reattiva al tempo del fronte popolare francese. ³⁰ Pure Oltremenica il «reazionarismo storiografico», pur senza particolare originalità, sembrava in auge con l'opera della fascista Webster, da cui risultava fortemente ridimensionato «l'eccezionale».



lismo britannico», in quanto «omologare -come fu fatto dalla storica inglese- tutta la storia contemporanea sotto il segno dell'azione, quasi sempre segreta, di forze eversive dell'ordine sociale, implicava che le differenze tra la Gran Bretagna e l'Europa continentale risultassero minime e che la Rivoluzione francese fosse un fenomeno che molto aveva pesato anche oltre la Manica». ³¹

L'epoca dei totalitarismi europei condizionò molto anche l'interpretazione dell'inglese Cobban, che a sua volta influenzò più di altre la storiografia e la sociologia successive alla seconda guerra mondiale, compresa quella di Hanna Arendt.

Nell'Unione Sovietica di Stalin, sotto sua diretta pressione, si cercò di dare un'interpretazione della Rivoluzione francese in grado di affermarsi a livello internazionale ed entrare «in rotta di collisione con la stessa storiografia francese», ³² anche a costo di minacce e dure repressioni

nei confronti degli storici non acquiescenti, come Lukin, Friedland e il primo Tarle. Fulcro di questa nuova versione fu la contestazione dell'analogia tra il 1793 e il 1917, che si era affermata ben prima di Stalin. Le vicende dell'Unione Sovietica, come quelle della Germania nazista hanno dimostrato il rilievo dato dai totalitarismi dato al 1789, per ambire, da sponde ideologiche opposte, a rappresentare la vera rivoluzione della modernità. ³³

Anche il fascismo italiano negli anni Trenta propose se stesso «come il campione della modernità europea». ³⁴ Addirittura Mussolini si rivolse «agli interessi della prima ora, quando aveva addirittura dedicato un sonetto a Babeuf e condiviso l'orientamento dei sindacalisti rivoluzionari, che condannavano il governo dell'Anno II alla stregua di un esecutivo plutocratico». ³⁵ La facoltà di scienze politiche di Perugia, in particolare con Giuseppe Maranini, istituita nel 1929, fu quella che maggiormente raccolse la proposta «di



fare del fascismo il superamento del 1789, perché il movimento mussoliniano sarebbe stato capace di concludere quel gigantesco processo di trasformazione sociale e politica che la Rivoluzione francese aveva solo avviato». ³⁶ A questa impostazione risposero vecchi e nuovi storici antifascisti come Gaetano Salvemini e Guglielmo Ferrero; in particolare quest'ultimo fin dalla fine del XIX secolo «aveva preso le distanze dal Terrore e lamentato nel bonapartismo il malevolo prodotto della Rivoluzione francese». ³⁷ Ferrero, che riprende la tradizione storiografica democratica e radicale italiana, in particolare quella di Salvemini, con la sua opera postuma, *Les deux révolutions françaises 1789-1796*, apparsa nel 1952, giudicava «le speranze di libertà dischiuse dal 1789» definitivamente annullate con il 1793, che costituiva «il punto di svolta tra una fase rivoluzionaria -che si era comunque sforzata di creare una legittimità politica- e una successiva, in cui l'impossi-

bile stabilizzazione avrebbe aperto la via al Terrore e al totalitarismo». ³⁸ Insomma per Ferrero vi è una stretta analogia tra «la deriva del 1789 e le conseguenze della Grande guerra», che avrebbero portato in Europa i totalitarismi.

La conclusione della seconda guerra mondiale non diminuisce affatto, nel dibattito storiografico, la contrapposizione ideologica ma, paradossalmente, la accentua. Il clima provocato dalla guerra fredda aumenta in Occidente la tendenza alla scontro, sulla base di prese di posizione che molto risentono del nuovo contesto geopolitico; in particolare, tra quelle di ispirazione rigidamente marxista e quelle che vi si oppongono.

Un dibattito decennale, dai toni piuttosto aspri, condotto secondo criteri che portano a sovrapporre le ragioni della ricerca a quelle della militanza politica, e che si conclude a un certo punto con un esito che, a guerra appena finita, poteva sem-

brare nient'affatto scontato, ma che successivamente, nella condivisibile lettura di De Francesco, assume caratteri definitivi. Ovvero il tramonto della linea interpretativa marxista, persasi in un rigidità d'impostazione che le impedisce di raggiungere nuovi traguardi ermeneutici, a favore di una lettura di carattere politico, in cui i criteri d'interpretazione non si lasciano ridurre a un'unica impostazione intellettuale. Nello stesso tempo, però, questo esito, per certi versi inevitabile, si rivelerà come un'occasione perduta, soprattutto per i destini dell'Europa, che proprio da tale sviluppo sul piano storiografico avrebbe potuto trovare nuovi stimoli per il suo progetto politico. Non è forse un caso che, in quest'ultimo capitolo del poderoso studio di De Francesco, i riferimenti siano più limitati dal punto di vista geografico, circoscritti al confronto tutto atlantico tra storiografia francese, britannica e statunitense. La parabola della scuola marxista, che faceva capo

a Lefebvre, viene descritta e motivata in modo articolato. Nonostante il successo e la considerazione che tali analisi ricevono in Francia nei primi decenni del dopoguerra, esse manifestano immediatamente tutti i loro limiti. Il paradosso sta nella rinuncia da parte degli autori coinvolti, in particolare Lefebvre e Soboul, all'innovazione metodologica dimostrata nei loro studi pubblicati prima della guerra, a favore di un'accentuazione dogmatica delle loro posizioni. Il riconquistato pluralismo li conduce assurdamente a rinunciare alle precedenti migliori intuizioni, con un atteggiamento quasi autocensurioso che non permette loro in questi anni, durante i quali pure godono di alta considerazione, di pubblicare gli studi più rappresentativi. Ovviamente, esistono comprensibili motivazioni per una simile scelta: Lefebvre si schierò «apertamente contro il partito socialista, a suo parere reo di aver condotto il paese alla sconfitta e colpevole, tra l'altro, di gravi responsabilità nel

collasso parlamentare del 1940 destinato ad aprire la strada al maresciallo Pétain».³⁹ Il conseguente accostamento al Partito Comunista, «ai suoi occhi l'unica formazione politica apertamente rivoluzionaria [...] avrebbe dettato anche una nuova linea culturale sugli studi della rivoluzione».⁴⁰ Il dopoguerra a dire il vero si apre con uno scontro tutto interno alla sinistra, con la pubblicazione di *Lutte des classes* di Daniel Guérin, un autore che mostrava in modo compiaciuto il proprio atteggiamento militante, rifiutando qualsiasi impostazione di carattere accademico.⁴¹ Nella lettura di Guérin, un elemento rimane identico a quello dei suoi interlocutori polemici, ovvero la centralità riservata al 1793, anche da lui letto come l'anno da cui ha inizio il processo della "modernità"; ovvero, è in quell'anno che nascerebbe a suo parere la lotta di classe moderna. Di conseguenza, rispetto alla lettura di Lefebvre — ma i richiami polemici si spingono anche a Jaurès, in «un proposito di ricostruire»



attraverso una revisione storiografica «l'intera storia della sinistra francese»⁴²-, l'anno II non era stato «affatto il culmine della democrazia sociale, bensì il punto più alto di uno scontro tra borghesia e masse popolari, da cui aveva preso forma la moderna società di classe»⁴³. Il governo rivoluzionario e Robespierre stesso, «l'ingannatore delle masse popolari»,⁴⁴ erano stati «lo strumento che aveva consentito la violenza della borghesia sul mondo del lavoro e il suo pieno trionfo sulla scena sociale della Francia moderna».⁴⁵ Risulta impossibile separare i contenuti dello studio di Guérin dalle sue intenzioni di condizionare la politica della sinistra in Francia; sul piano storico, si trattava di condannare «l'esperimento del Fronte popolare», colpevole ai suoi occhi di «aver tenuto artificialmente in vita [...] quella democrazia borghese contro cui aveva sempre lottato»,⁴⁶ e denunciare la linea politica del Partito Comunista francese, tesa ad accettare l'URSS quale

Paese guida della lotta di classe mondiale. Ma era proprio questo aspetto, in realtà, a rendere l'opera di Guérin completamente inattuale nell'immediato secondo dopoguerra,⁴⁷ e a spiegare invece l'interesse nei suoi confronti da parte del movimento del 1968.⁴⁸ La risposta di Lefebvre non si fece attendere e fu, come c'era da aspettarsi, piuttosto dura. Lo storico non aveva difficoltà a cogliere alcune contraddizioni reali, sul piano della militanza, di Guérin e del movimento che lui rappresentava. Ispirato a Tridon e soprattutto a Sorel, il pacifismo libertario che Guérin intendeva rappresentare — ma evidenti erano anche le inclinazioni trotskiste —, non solo era responsabile per il disastro del 1940, ma aveva anche ceduto alla prospettiva collaborazionista, come provava la storia di alcuni suoi militanti e, in una certa misura, di Guérin stesso.⁴⁹ Nonostante queste possibili ragioni politiche, la contrapposizione di Lefebvre a Guérin non solo ne irrigi-

disce l'interpretazione, ma anche l'originalità del suo metodo storiografico, che «sembra ormai sacrificata a tutto vantaggio di un ritorno al quantitativo, nel quale una storia economica, basata su un approccio statistico, si faceva predominante rispetto a uno studio delle mentalità». ⁵⁰ Fu lo stesso erede di Lefebvre, Soboul, a dover far fronte al diffondersi del consenso verso le posizioni revisionistiche; una delle principali fra queste, *The Origins of Totalitarian Democracy* di Jacob Talmon, pubblicata nel 1952, passò sostanzialmente inosservata in Francia, ma suscitò invece molto interesse in Gran Bretagna, per l'approccio storiografico prevalente, definito da De Francesco «empirico». ⁵¹

L'intento di Alfred Cobban con l'opera *Historians and the Causes of the French Revolution* (1964), era prendere «di mira la storiografia francese del Novecento, senza risparmiare nessuno» e, in particolare, l'orientamento di Soboul, il quale privilegiava «un'imposta-

zione di antica data, che accentuava la lettura tutta politica del 1789 a detrimento di quella propriamente sociale». ⁵² A parere di Cobban durante la rivoluzione si verificò non tanto una lotta di classe, quanto l'emergere di un ceto medio dalle posizioni molto diversificate al suo interno. Fu questa congerie di classi medie, «estremamente diffidenti nei confronti dell'innovazione», ad avviare l'azione rivoluzionaria, per un «senso di frustrazione dettato dall'impossibilità di ascendere una scala sociale ancora dominata dall'aristocrazia». In realtà nel 1789 ci fu una «pluralità di rivoluzioni» che «avevano trovato un'improbabile sintesi. Nessuna rottura radicale con l'*Ancien regime*, e nessun evento «spartiacque tra antico regime e modernità». ⁵³

Dall'impostazione inaugurata da Cobban prende avvio una serie molteplice di studi, favoriti dal «nuovo clima politico internazionale –orientato a un rilancio in tutto l'Occidente di un liberalismo spesso dai tratti

fortemente conservatori-», ⁵⁴ che trova poi esito nell'anno 1978, considerato da De Francesco come quello che segna un vero e proprio giro di boa, destinato a far declinare il paradigma precedente diffuso in Francia. In quell'anno vengono infatti pubblicate le opere di John Morris Roberts (*French Revolution*) e di François Furet (*Penser la Révolution française*). Il contributo di questi studi è innanzitutto di carattere metodologico, in quanto intendono opporsi a un determinismo ideologico ormai apertamente contestato anche nella stessa Francia. Quest'«approccio empirico [...] finisce per respingere l'interpretazione sociale classica della rivoluzione, a tutto vantaggio di una lettura politica nella quale la casualità e l'imprevedibilità dominano la scena e accompagnano un giudizio largamente critico nei confronti del portato rivoluzionario». ⁵⁵

Invero, Furet aveva già pubblicato tra il 1965 e il 1966, «a ridosso della *Social Interpretation* di

Cobban, una *Révolution française* scritta insieme a Denis Richet», che aveva «l'ambizione di collocare gli eventi nella prospettiva di un'interpretazione forte e originale», ⁵⁶ per trasferire «in terra francese talune delle critiche originate oltre la Manica», per «voltare pagina rispetto alla tradizionale lettura di Lefebvre». ⁵⁷ Nella lettura di Furet e Richet la rivoluzione veniva intesa come «un fenomeno al tempo stesso borghese e aristocratico, che sotto il segno della cultura dei Lumi aveva unificato la parte migliore dei tre ordini nel quadro della convinta adesione ai valori del liberalismo». ⁵⁸ Fu però l'innestarsi in questo processo dell'«intervento popolare», [...] «il frutto di movimenti tra loro distinti, in cui il confronto prevaleva sull'incontro», a introdurre un elemento di «portata eversiva». ⁵⁹ Questo «improvviso dérapage» fece fallire il progetto di una monarchia costituzionale, per sostituirlo con «una democrazia repubblicana dalle tinte antiparlamentari», ⁶⁰

che rese impossibile una conclusione positiva della rivoluzione.

Contro la tendenza della storiografia marxista a rendere la rivoluzione quasi «un oggetto da venerare», «un mito a cui ancorare il destino politico della Francia», ⁶¹ per Furet l'evento della Rivoluzione –e qui lo storico si richiama evidentemente alla lezione di Jaurès– andava considerato concluso con l'avvento della terza Repubblica, con l'adesione ai principi della democrazia politico-rappresentativa. Si trattava della proposta di «una lettura di *longue durée* del fatto rivoluzionario», ⁶² che considerava l'evento nel suo insieme rispetto all'esito storico che aveva favorito e rispetto al quale la fase autoritaria era da considerarsi come parentesi. Non ci sembra di fraintendere l'interpretazione di De Francesco se cogliamo una sua valutazione positiva di tale svolta; in qualche modo inevitabile, visto il *cul de sac* cui la storiografia lefebvrina, censurando in parte la propria originale impostazione





interpretativa, aveva finito per cacciarsi. Nello stesso tempo, De Francesco –in particolare nell'epilogo– mostra di rammaricarsi per il fatto che Furet, tradendo Jaurés, non abbia proseguito su questo indirizzo di ricerca, in qualche modo rapito anche lui da un irrigidimento ideologico, che non era sfuggito agli storici britannici.⁶³

Nelle pagine successive, però, viene evidenziata un'altra conseguenza di tale dirompente lettura di Furet e anche di altri storici: la loro opera tende a voler contestare non solo la tradizione storiografica marxista, ma anche quella, diffusa soprattutto negli Stati Uniti, di impianto democratico. In effetti negli Usa erano attivi quelli che si possono considerare gli «ultimi seguaci di Aulard»,⁶⁴ le cui linee interpretative apparivano a Furet quanto mai anacronistiche. Ovvero il sostenere il nesso tra la rivoluzione americana e quella francese, nonché quello, decisivo, tra la rivoluzione e il repubblicanesimo. Le ultime pagine dello studio

di De Francesco, prima dell'*Epilogo*, sono dedicate in particolare a Robert Palmer; e sulle ragioni del protagonismo esclusivo di tale autore a conclusione di un così ponderoso studio è giusto interrogarsi.

Nell'opera di Palmer, *The Age of democratic Revolution* (1959, 1964), la rivoluzione è interpretata come un evento che avrebbe dato vita al «modello americano di democrazia», da poter contrapporre alla degenerazione totalitaria in cui era caduta l'Europa nella prima metà del XX secolo. «La Francia rivoluzionaria gli sembrava seguire lo stesso modello rivoluzionario americano, perché sin dal 1789 aveva posto al centro del proprio agire politico la costruzione di un potere costituente fondato sulla sovranità popolare».⁶⁵ Nel farlo, egli torna a valorizzare ancora una volta il Direttorio, che per lui costituiva «l'autentico punto di riferimento per tracciare un bilancio della rivoluzione francese».⁶⁶ «La democrazia francese [...] era sorta all'indomani del



Termidoro, quando, resistendo a molteplici sfide, aveva trovato un equilibrio nella libertà e, attraverso la Costituzione dell'anno III, aveva poi creduto di poter riproporre quello stesso modello nei paesi volta a volta liberati dalle sue truppe».⁶⁷ In questo modo egli sottolineava un percorso comune tra Stati Uniti e Francia che urtava i sostenitori dell'eccezionalismo statunitense. Anche in Europa prevalse lo scetticismo nei confronti delle tesi di Palmer, in particolare a seguito del successo dell'opera di Hobsbawm, che sottolineava come «l'indipendenza americana suonava altra rispetto a un tempo rivoluzionario che restava prerogativa dell'Europa soltanto».⁶⁸ Palmer contrappone a questa tesi un'idea cosmopolita della rivoluzione, in contrasto con le tradizioni storiografiche nazionali, esaltando la «civiltà atlantica» quale migliore frutto della rivoluzione.⁶⁹ L'auspicio di Palmer era quello di porre al centro dell'attenzione il tema della democrazia quale

motore della modernità. Un appello che al momento sembrò cadere nel vuoto, nell'ammissione dello stesso storico; ma che egli si sentì di riproporre all'indomani della caduta del muro di Berlino, nella convinzione che la fine del comunismo storico novecentesco desse nuova vitalità alla sua proposta. Come ha scritto De Francesco: «la svolta del 1989 sembrava dunque suggerirgli una rinnovata lettura in chiave occidentale della storia atlantica e riproporre, proprio in nome dei valori del 1789, il tema della democrazia come motore della modernità».⁷⁰ Ma anche in questo caso «l'eccezionalismo storiografico di Gran Bretagna e Stati Uniti, nonché del perdurare in Francia del tema identitario nel dibattito culturale sulla rivoluzione» non diede seguito all'auspicio di Palmer. Un contrasto verso il quale De Francesco sembra rilevare l'assoluta inattualità, attraverso un rimando, proprio in queste righe conclusive del suo poderoso studio, all'*Introduzione*, dove si

faceva riferimento alla fine delle prospettive nazionali della storiografia nel mondo globalizzato, così come delle letture che vogliono individuare in un unico evento il momento fondativo di un intero processo storico.⁷²

Lo scopo del libro, esplicato da De Francesco,⁷³ è stato proprio quello di riflettere sul 1789 nell'epoca globale per valutarne e rivalutarne la portata universale e fondatrice della modernità politica. D'altronde, il tema dello stretto nesso tra rivoluzione francese e culture politiche moderne è presente e ricorrente nelle proposte e riproposte storiografiche analizzate dall'autore, insieme ad altri importanti temi e nodi storiografici. Insomma, la storia della storiografia della Rivoluzione francese ricostruita magistralmente da De Francesco ci insegna che i «sentieri interrotti» vengono più volte ripresi e che i «rilanci al tavolo» della storia e della politica hanno esiti inattesi e fortune impreviste. Le problematiche storiografiche ricorrenti,

molto spesso trasversali, sia sul piano cronologico sia su quello interpretativo, sono ancora oggi oggetto di *querelles* e di ricerche. Il ruolo del 1789 è divenuto subito uno «strumento di confronto, pungolo e dissenso» che ha riguardato tutto il mondo occidentale, e non solo occidentale. Ci si è interrogati in varie epoche ed in vari modi su quale significato dare alla Rivoluzione francese, alle sue fasi, e in particolare al 1789 e al 1793; su quale rapporto stabilire con l'*Ancien regime*, con la rivoluzione americana e quelle europee del 1830, 1848, 1871, del 1917 e del 1989. Ancora si è riflettuto in vario modo e da varie parti su quale intreccio esista tra questioni politiche e questioni sociali, tra politica interna e politica estera; su quale uso pubblico e politico ne è stato fatto.

Così come ci si è chiesti se la Rivoluzione francese è da ritenersi un'unica e continuativa rivoluzione fino a Napoleone e oltre, oppure un insieme di rivoluzioni e di fasi diverse se non contrap-



poste. Ci si è quindi domandati quale legame sia esistito tra la Rivoluzione francese e il passato celtico della nazione, il cristianesimo, l'illuminismo, il capitalismo, il bonapartismo, il totalitarismo, l'imperialismo. De Francesco, pur non volendo apparire un «attardato epigono», un sorpassato difensore della rivoluzione francese e della sua «vecchia storiografia», nondimeno ritiene che quest'ultima non abbia esaurito del tutto la sua funzione e che gli eventi seguiti al 1789 risultino comunque centrali e imprescindibili per comprendere la modernità politica che ha caratterizzato l'Ottocento e il Novecento, per misurarsi con lo smarrimento dell'«identità repubblicana» e con la crisi dell'identità europea. Insomma, la rivoluzione francese rimane «una stagione che, accompagnata da violenze, ingiustizie e prevaricazioni, non aveva lasciato in eredità solo nazionalismo, razzismo e totalitarismi ma anche –oltre al capitalismo– un pluralismo culturale e poli-

tico, delle regole istituzionali inclusive sotto il segno delle pratiche democratiche, nonché una civiltà del lavoro e del riformismo».⁷⁴

NOTE

- 1 G. Galasso, *Nient'altro che storia, Il Mulino*, Bologna 2000, p. 185.
- 2 *Ibid.*, p. 194.
- 3 *Ibid.*, p. 99.
- 4 R. De Fusco, *Storia dell'idea di storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, p. 466.
- 5 G. Galasso, *op.cit.*, p. 193.
- 6 A. De Francesco, *Tutti i volti di Marianna*, Donzelli, Roma 2019, p. 7.
- 7 *Ibid.*, p. 8.
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid.*, p. 106.
- 10 *Ibid.*, p. 136.
- 11 *Ibid.*
- 12 *Ibid.*, pp. 141-142.
- 13 *Ibid.*, p. 150.
- 14 *Ibid.*, p. 180.
- 15 *Ibid.*, p. 181.
- 16 *Ibid.*, p. 193.
- 17 *Ibid.*, p. 185.
- 18 *Ibid.*
- 19 Cfr. *Ibid.*, p. 191.
- 20 *Ibid.*, p. 200.
- 21 *Ibid.*, p. 205.
- 22 *Ibid.*, p. 210.
- 23 *Ibid.*, p. 215.
- 24 Cfr. *Ibid.*, pp. 236-7.
- 25 *Ibid.*, p. 240.
- 26 Cfr. *Ibid.*, p. 249.
- 27 *Ibid.*, p. 253.
- 28 *Ibid.*, p. 254.
- 29 Cfr. *Ibid.*, pp. 260 e sgg.
- 30 Cfr. *Ibid.*, pp. 262 e sgg.
- 31 *Ibid.*, p. 268.

- 32 *Ibid.*, p. 281.
- 33 Cfr. *Ibid.*, p. 282.
- 34 *Ibid.*, p. 282.
- 35 *Ibid.*, p. 282.
- 36 *Ibid.*, p. 283.
- 37 *Ibid.*, p. 284.
- 38 *Ibid.*, p. 284.
- 39 *Ibid.*, p. 287.
- 40 *Ibid.*, pp. 287-8.
- 41 Cfr. *Ibid.*, p. 289: «Guérin non nascondeva di parlare da rivoluzionario e nient'affatto da studioso».
- 42 *Ibid.*, p. 295.
- 43 *Ibid.*, p. 290.
- 44 *Ibid.*, p. 293.
- 45 *Ibid.*, p. 290.
- 46 *Ibid.*
- 47 Cfr. *Ibid.*, p. 296: «[...] la sua *Lutte des classes* era già superata nel 1946, perché intrappolata tra le tensioni ideologiche del primo dopoguerra e il nuovo contesto politico della Francia uscita dal secondo conflitto mondiale».
- 48 Cfr. *ibid.*: «[...] subito dopo il 1968, egli decideva di dare alle stampe una nuova edizione della *Lutte des classes* [...]. L'opera avrebbe così conosciuto una seconda vita e avrebbe accompagnato le critiche della nuova sinistra al centralismo e all'autoritarismo di cui il partito comunista avrebbe continuato imperterrito a dare prova in Francia sino a tutto il 1989».
- 49 Cfr. *Ibid.*, pp. 289-90.
- 50 *Ibid.*, p. 299.
- 51 *Ibid.*, p. 307.
- 52 *Ibid.*
- 53 *Ibid.*, p. 309.
- 54 *Ibid.*, p. 312.
- 55 *Ibid.*, p. 313.
- 56 *Ibid.*, p. 316.
- 57 *Ibid.*, p. 317.
- 58 *Ibid.*
- 59 *Ibid.*
- 60 *Ibid.*
- 61 *Ibid.*, p. 323.
- 62 *Ibid.*, p. 324.
- 63 Cfr. *Ibid.*, p. 316: «[...] la storiografia Britannica – forte di un approccio empirico – guardò con più di un sospetto al profilo ideologico che Furet avrebbe dato alla propria (ri) lettura del 1789».
- 64 *Ibid.*, p. 326.
- 65 *Ibid.*, p. 331.
- 66 *Ibid.*, p. 333.
- 67 *Ibid.*
- 68 *Ibid.*, p. 332.
- 69 *Ibid.*, p. 329.
- 70 *Ibid.*, p. 335.
- 71 *Ibid.* 336.
- 72 *Ibid.*
- 73 *Ibid.*, p. 7.
- 74 *Ibid.*