

viaBorgogonia3

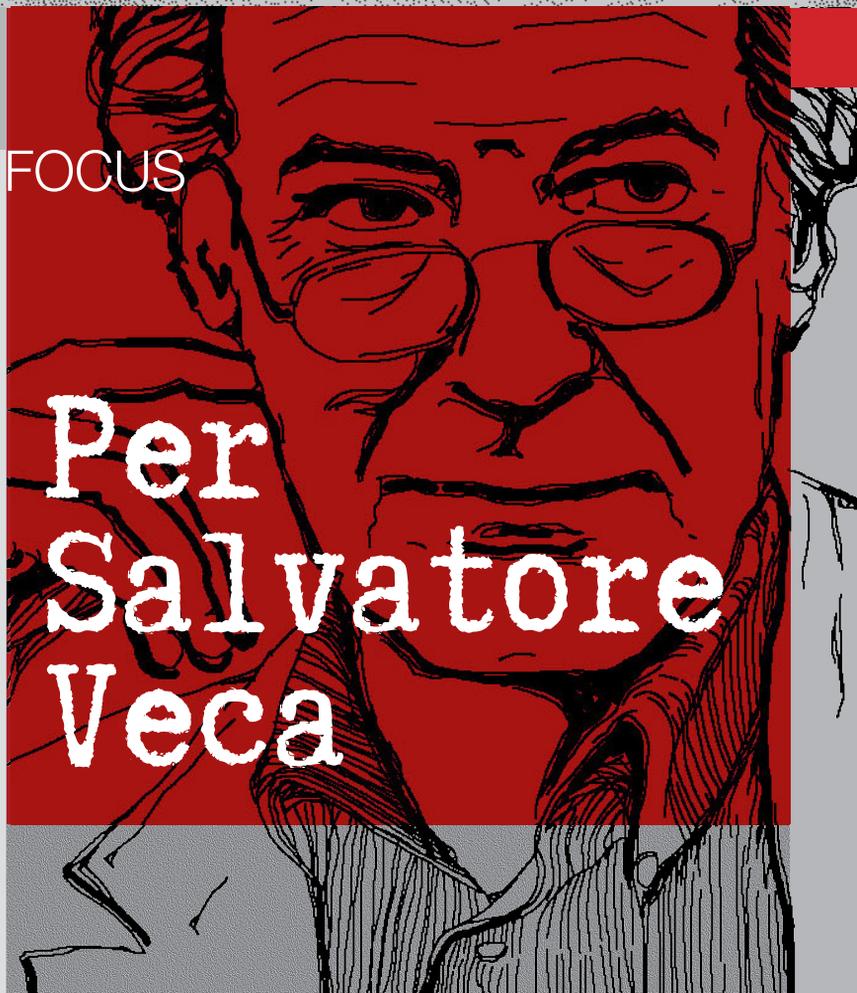
il magazine
della Casa della Cultura

14

FOCUS

Per
Salvatore
Veca

DUEMILAVENTIDUE



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* (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 nekeynesiano. 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.

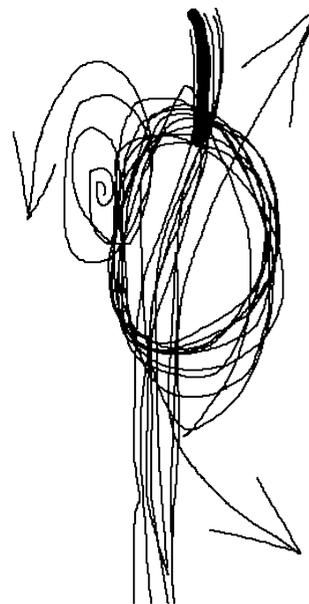
Primo: cosa intende egli indicare con l’affermazione

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

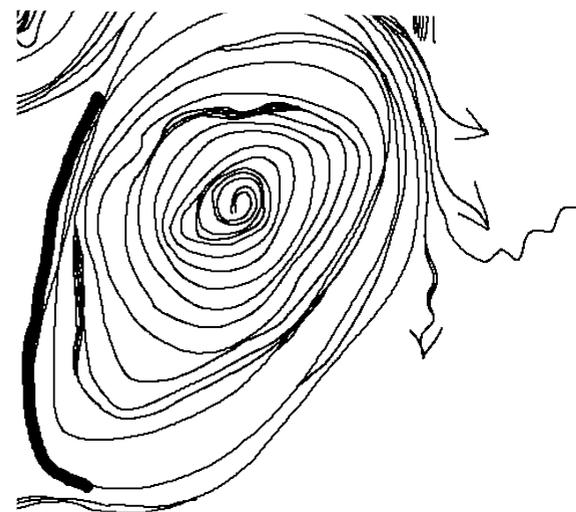


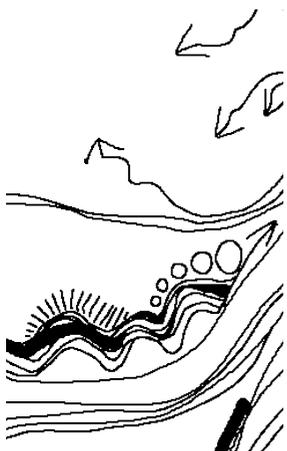
ragioni metodologiche che troviamo in un'opera matura, *L'idea di incompletezza* (2011), riprendendo temi già sviluppati nel lavoro filosofico principale (*Dell'incertezza* 2006). Qui Veca presenta diversi stili secondo cui si possono giustificare gli enunciati di valore morale appartenenti al discorso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

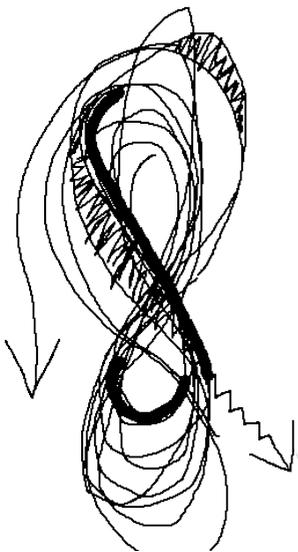


dell'eguale cittadinanza sia diventato un "nostro" valore era quindi possibile. Non era però certamente un compito prevalentemente filosofico, né di teoria economica o sociale. Così l'"abbaglio" di cui parla Veca fu semplicemente il non aver subito previsto che una nuova cultura politica di sinistra 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 disuguaglianze 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

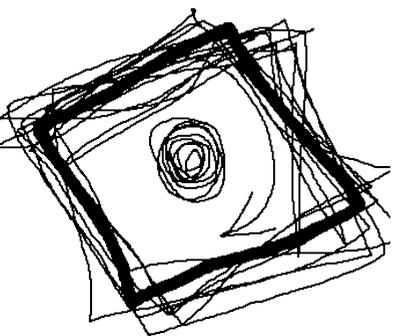
costituzionale distribuisce dotazioni di diritti e poteri su risorse e beni in una situazione precedente la produzione sociale e quindi, per così dire, in un contesto "manna dal cielo". Quando ogni individuo riceve la sua dotazione di diritti e poteri egli non ha ancora contribuito e non può quindi accampare 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 egualmente 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,

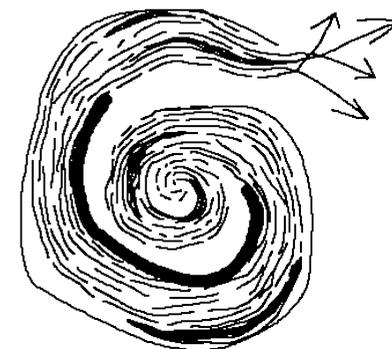
cioè per la mancanza di un titolo valido (*entitlement*). La capacità di accedere al cibo è un *entitlement*, una nozione giuridica di libertà. Secondo l'analisi di Hohfeld (1917), le relazioni giuridiche basilari sono trilaterali: relazioni tra due parti con riguardo, come terzo elemento, a un'azione (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)

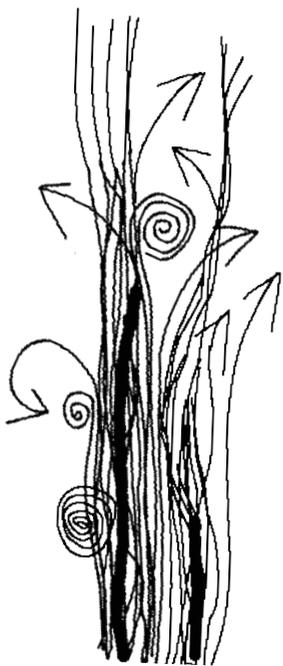
è dunque correlata con la nozione di *dovere*: se X ha il diritto suddetto, allora Y ha il *dovere* di fare l'azione A sul bene B. La libertà è invece definita come *l'opposto del dovere*. L'opposto di "Y ha il dovere verso X di fare A sul bene B" – cioè "Y *non deve* fare A sul bene B verso X" – è correlato 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 – mentre chiaramente quando Sen parla di *capability* come libertà effettiva egli intende 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 che Sen riconoscerrebbe 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

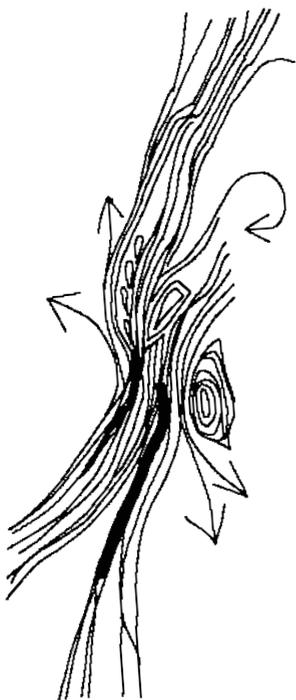


al punto della (pre)distribuzione e all'influenza della giustizia sociale nella sfera di solito riservata all'"autonomia privata".

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

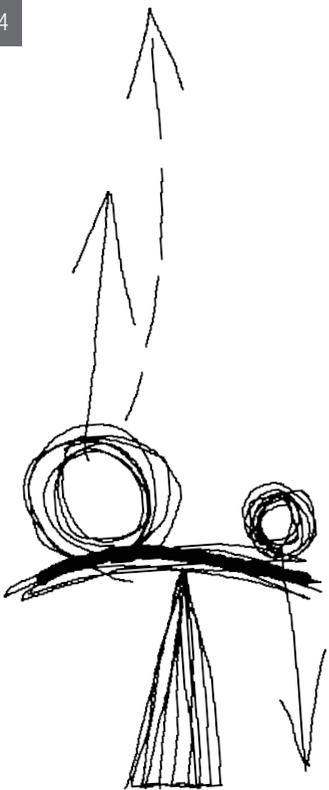
sugli effetti di reputazione; oppure sull'inserimento del gioco del DP in un meta-gioco più ampio in cui i giocatori prima scelgono la regola di razionalità, o una disposizione, con cui giocare in seguito il DP (Gauthier 1986). Infine esiste la più radicale riformulazione (Binmore 2005, Sacconi 2011) 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’allocazione 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.