

Sul liberalismo politico e la giustizia come equità

Salvatore Veca

The author focuses on the fundamental lines of his interpretation of political liberalism and its relation to the idea of justice as fairness. In Sections 1-7, the liberal theory of the just society is delineated in relation to the historical, academic and political context in which the ideas of political liberalism were formulated. In Sections 8-10, the author introduces the question of global justice, considered as the main conundrum of contemporary political philosophy.

Negli ultimi anni del secolo scorso Ralf Dahrendorf aveva osservato che il futuro delle prospettive e delle culture politiche entro le forme di vita democratiche del ventunesimo secolo sarebbe stato caratterizzato dalla opposizione e dalla tensione fra un liberalismo di destra e uno di sinistra. L'osservazione di Dahrendorf era debitrice nei confronti del sisma geopolitico generato dalla fine della Guerra fredda e dall'implosione dell'impero sovietico. Se Dahrendorf avesse aggiunto ai due liberalismi di destra e di sinistra, scrutando i segni dei tempi, una qualche versione di comunitarismo e/o populismo, la previsione sarebbe stata impeccabile. Buona parte della mia ricerca in filosofia politica e sociale è stata incentrata sulla prospettiva di un liberalismo di sinistra. Un liberalismo politico in cui è saliente una concezione della giustizia sociale come equità. Una prospettiva che, nonostante alcuni importanti e significativi contributi nella storia del pensiero politico dalle nostre parti e alle nostre spalle, doveva aprirsi un varco in un contesto ostile, in cui altre erano le robuste e persistenti tradizioni di credenze che si spartivano il campo delle offerte di cultura politica nell'ambito della sinistra. Forse il modo più efficace per rendere conto del mio tentativo di aprire un varco alla prospettiva del liberalismo politico e della giustizia sociale come equità entro la cultura di sinistra è raccontare una piccola storia. La storia comincia nel lontano 1982, l'anno in cui consegnò gli esiti della ricerca a un saggio di filosofia politica come teoria politica normativa, *La società giusta*.¹

¹ In questo articolo mi avvalgo, con alcune integrazioni, del capitolo, *La società giusta e i mutevoli rapporti fra politica e cultura*, in Veca (2012).

1.

Può essere utile precisare che le prime idee alla base dei quattro capitoli de *La società giusta* risalgono più o meno a quarant'anni fa. Era grosso modo la seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso, e stavo concludendo il mio corpo a corpo intellettuale con il programma scientifico di Marx. E, soprattutto, con alcune fra le sue numerose versioni ideologiche, che dominavano ancora largamente la cultura politica della sinistra. Mentre affidavo nel 1977 al *Saggio sul programma scientifico di Marx* l'esito di una lunga ricerca nell'ambito della filosofia politica e sociale, e ne traevo la conclusione elementare a proposito della *portata* e degli inevitabili *limiti* della prospettiva del classico pensatore della questione sociale del diciannovesimo secolo, mi ero imbattuto nel paradigma della teoria politica normativa, inaugurato nel 1971 dal capolavoro di John Rawls, *Una teoria della giustizia*.

Per uno come me, che aveva pagato il suo modesto tributo alla *langue de bois* dell'ideologia sulla base della convinzione allora largamente diffusa, e tuttavia sbagliata, che ciò fosse richiesto dalla coerenza con l'impegno politico, l'incontro con il paradigma delle teorie della giustizia sociale fu illuminante. Al tedio della liturgia dell'ennesima glossa a Marx si sostituiva l'impressione di una ricerca e di un'esplorazione intellettuale di uno spazio di ragioni e di argomenti a favore di una prospettiva politica di sinistra, che mantenesse lealtà a un nucleo di valori di base e revocasse fiducia allo zelo conservatore della devozione ideologica.

Si rendeva così disponibile, senza particolare fatica, una risposta naturale alla classica domanda di allora se fosse possibile mantenere un impegno politico di sinistra e – al tempo stesso – non aderire a una qualche versione dell'ideologia marxista. Del resto, ancora alla metà degli anni Settanta, nelle cerchie intellettuali della sinistra sembrava che la battuta “Je ne suis pas marxiste” fosse

da attribuire a Groucho, piuttosto che a Karl Marx.

Se poi, a tanti anni di distanza, uno dovesse rendere conto di che cosa propriamente costituisse il nucleo delle credenze della vulgata marxista di allora, penso che esso fosse identificabile, alla fin fine, in una convinzione a proposito di una qualche tesi elementare di filosofia della storia. Il nucleo consisteva nell'idea della *necessità* espressa in alcune leggi di movimento della storia, che rendevano patetica o fatua la ricerca di *ragioni* a favore di una società migliore. Non c'era bisogno di ragioni che rendessero conto della preferenza per un assetto alternativo delle istituzioni e delle pratiche sociali. Il cambiamento, come aveva mostrato persuasivamente Karl R. Popper nel suo saggio *La miseria dello storicismo* (1954), era necessario, e le sue leggi erano accessibili grazie a una ideologia teorizzante che garantiva, prima o poi, lo *happy end*, corroborando le credenze dei devoti della falsa necessità e – soprattutto – consentendo loro di riconoscersi e identificarsi collettivamente con altri in modo durevole.

È opportuno ribadire che la *koinè* marxista o *marxisante* di quegli anni aveva raggiunto una pervasività molto ampia in una fase piuttosto paradossale, in cui divenivano sempre più evidenti i sintomi e le ragioni del suo declino. Del resto, il paradosso perde buona parte della sua peculiarità e della sua forza se si riflette sul fatto che il revival del marxismo come “orizzonte” dell'epoca era dopo tutto recente e aveva seguito, almeno in alcuni paesi dell'Europa continentale, la lunga fase dell'azione contestativa e dei movimenti degli anni Sessanta. Si trattava, per dir così, di un revival che aveva più il carattere del *remake*. O, per dirla in modo più solenne, l'onda lunga della contestazione antiautoritaria rifuliva lasciando che, ancora una volta, accadesse che *“le mort saisit le vif”*.

Il lungo Sessantotto italiano, come in parte il lungo Sessantotto tedesco, conobbero la massima ascesa del discorso ideologico e teorizzante nella fase dell'insorgenza della crisi e della dissipazione del marxismo nella varietà delle sue versioni. Basti pensare – in proposito – alla cupa e opaca vicenda della violenza e del terrorismo politico, che si intrecciò con i mutamenti sociali, economici e culturali nel corso degli anni Settanta.

2.

È grosso modo su questo sfondo che si definiva l'agenda, per chi fosse addetto all'esercizio della funzione intellettuale e all'offerta di teoria. In agenda si dava priorità all'elaborazione di una cultura politica che rispondesse con la ricerca sperimentale e l'innovazione concettuale al collasso ritenuto inevitabile di una tradizione ideologica. O, in ogni caso, alla convinzione della sua incapacità di orientare efficacemente il discorso, l'azione e le scelte politiche della sinistra in una società caratterizzata da un regime di democrazia costituzionale e da un'economia di mercato. Alla metà degli anni Settanta diverse cerchie di chi esercitava la funzione intellettuale e manteneva l'impegno all'offerta di una cultura politica innovativa nell'ambito della sinistra furono particolarmente attive nel maneggio di nuovi discorsi e nell'elaborazione di nuovi vocabolari.

Il caso dei dibattiti aperti da Norberto Bobbio nell'ambito della cultura socialista resta esemplare. E nel persistente e tenace duello a sinistra di casa nostra fra Psi e Pci, non v'è dubbio che i più importanti contributi alla modernizzazione di una cultura politica della riforma sociale venissero dalle pagine di *Mondoperaio*. Il Pci era allora impegnato in una lenta e faticosa opera di revisione e di ammodernamento del proprio quadro intellettuale e della propria visione,

ma era caratterizzato da una forte propensione alla conservazione non tanto nell'ambito del *provvedimento*, quanto nell'ambito del *discorso* politico, per avvalerci di un'acuta distinzione di Alessandro Pizzorno (1993).

Il suo ceto intellettuale manteneva in vari modi fedeltà al nucleo della propria tradizione ideologica. E mentre gli agili vascelli dell'innovazione riformista degli intellettuali socialisti erano dediti a febbrili incursioni e revisioni significative, l'imponente corazzata del Pci resisteva offrendo al massimo concessioni marginali, aggiustamenti lessicali e ammiccamenti ai nuovi vocabolari dei movimenti. Anche per questo motivo ero allora interessato a rivolgere un'offerta di innovazione teorica al Pci (altro motivo dipendeva dalla percezione della serietà, della dedizione e della moralità di molti dei suoi militanti, che paradossalmente derivava proprio dal senso di appartenenza, generato dal discorso ideologico contro cui argomentavo in una prospettiva *liberal*, non tanto minoritaria quanto, in fondo, assente nelle culture della sinistra).

Quale che fosse la stazza delle imbarcazioni in gioco, vi era tuttavia un aspetto importante che era allora condiviso da tutti i partecipanti alla "battaglia delle idee" in corso. L'aspetto condiviso era più o meno il seguente: vi è – e vi deve essere – un *rapporto* fra politica e cultura, e questo rapporto implica che idee, visioni, congetture, teorie, modelli, valori, descrizioni, interpretazioni, fini, ideali, definiti e discussi nella cerchia dell'elaborazione della cultura e dell'indagine intellettuale, abbiano o possano o debbano avere effetti sugli attori o sulle agenzie della decisione, del programma, del provvedimento, dell'azione e della scelta politica.

Si osservi che il rapporto fra cultura e politica può assumere naturalmente i più diversi aspetti. Può trattarsi del caso in cui si rivolgono consigli al principe, per deferenza verso la scena primitiva dei *philosophes*; del caso in cui si rivolgono consigli al popolo; del caso in cui si rivolgono discorsi sul che fare al partito politico; del caso in cui si rivolgono consigli sul che fare al movimento politico o sociale; del caso in cui si comunicano informazioni, altrimenti indisponibili, a chi detiene potere politico. È facile vedere che vi sono differenze fra i diversi casi elencati, che presuppongono comunque un rapporto fra politica e cultura. Vi sono differenze, per esempio, che dipendono dall'essere in gioco cose come fini o scopi o dall'essere in gioco cose come mezzi o strumenti. Così come vi sono differenze che dipendono dal contesto pragmatico della comunicazione: dalla maggiore o minore durevolezza e stabilità nel tempo degli uditori, cui si rivolgono discorsi. L'offerta di teoria cambia pelle al cambiare della natura degli uditori pertinenti.

Il tipo di rapporto fra politica e cultura che fa al caso nostro ed è centrale nella piccola storia è, a sua volta, facilmente riconoscibile. Si tratta del rapporto fra il ceto intellettuale e il ceto politico o, più precisamente, l'*élite* del partito politico di massa, a largo insediamento sociale. E non sfugga a questo proposito un tratto importante che caratterizza questo tipo di *élite*: l'essere essa costituita da persone che esercitano al tempo stesso la funzione della responsabilità e del potere politico e la funzione intellettuale. L'uditorio appropriato per chi offre teoria coincide quindi con un ceto che è responsabile, al tempo stesso, del provvedimento politico tanto quanto del discorso politico. Sono convinto che questo tratto renda conto di molti aspetti significativi di almeno un tipo di rapporto fra politica e cultura. Un tipo inestricabilmente associato all'esperienza storica dei partiti politici di massa, caratterizzati in modo specifico dalla funzione della produzione di ideologia teorizzante.

È difficile sottovalutare l'importanza della funzione della produzione di discorsi ideologici che contraddistingue o ha contraddistinto alcuni partiti politici del secolo scorso, se si vuole rendere conto – a tanti anni di distanza – delle circostanze, storiche, contingenti e situate, entro cui si definiva o poteva definirsi l'agenda del lavoro intellettuale. Sappiamo che la funzione della produzione di discorsi ideologici ha a che fare con la generazione di beni di appartenenza o di identità collettiva. E che ciò assolve, dal punto di vista della logica dell'attore politico o del soggetto di politica, a più di un compito. Costruisce la comunità o la cerchia di riconoscimento *durevole* dei partecipanti. Tratteggia una visione di società alternativa dai contorni piuttosto sfumati e generali e, al tempo stesso, capaci di generare i criteri per la distinzione fra un "noi" politicamente definito e altri. sottrae il giudizio sull'agenda del provvedimento politico alla verifica e al controllo dei devoti e dei militanti, estendendo l'ombra del futuro sul presente. Immunizza i credenti rispetto agli scacchi o agli inevitabili e contingenti compromessi ed esiti di negoziati nell'arena del potere sulla società.

È questo complesso insieme di effetti della funzione della produzione di discorsi ideologici che spiega l'importanza delle attività di definizione e ridefinizione nel tempo del discorso politico e dei modi di nominare le cose, proprie del partito ideologico, considerato naturalmente nel suo tipo puro o ideale.

3.

Nei primi decenni del secolo scorso Max Weber aveva proposto nelle sue celebri conferenze la distinzione fra la politica come professione e la scienza come professione. Politica e scienza *als Beruf*, come vocazione. La tensione essenziale fra l'offerta di teoria e l'azione politica, fra cultura e politica, che per un lungo tratto del secolo breve avrebbe caratterizzato la varietà dei rapporti fra professione intellettuale e professione politica, era contenuta *in nuce* in quelle pagine ormai classiche. Dalle nostre parti, nella prima metà degli anni Cinquanta, Norberto Bobbio aveva insistito sulla distinzione fra politica della cultura e politica culturale, nei capitoli di *Politica e cultura* (1955), dedicati prevalentemente al confronto con l'*élite* politica e intellettuale del Pci di Togliatti, di Galvano Della Volpe e di Ranuccio Bianchi Bandinelli. E aveva affidato alla funzione intellettuale il compito di tutelare e presidiare le condizioni della libera discussione pubblica, del dialogo con le forze politiche di una democrazia politica fragile e recente, in un mondo diviso fra potenze imperiali ostili.

Misurandosi con il discorso ideologico teorizzante del partito comunista, Bobbio aveva inevitabilmente e meritoriamente rivendicato l'autonomia del fare teoria, ma altrettanto inevitabilmente aveva dovuto accettare i termini dell'agenda fissati dal discorso ideologico dei leader o degli intellettuali che operavano alacremente entro la cerchia della produzione di ideologia teorizzante. Il confronto con Roderigo di Castiglia resta, in proposito, paradigmatico.

Alla metà degli anni Settanta, come ho accennato, lo stesso Bobbio si era impegnato nella controversia sulla natura di un socialismo possibile e plausibile, coerente con lo stato di diritto, il pluralismo e le libertà fondamentali delle persone, avanzando tesi e argomenti che non erano propri dell'osservatore o dello spettatore, quanto piuttosto del partecipante alla "battaglia delle idee", nella cerchia della controversia politica della sinistra. A quel punto, era una faccenda di politica culturale, piuttosto che di politica della cultura. Restava tuttavia fermo l'aspetto condiviso da tutti i partecipanti alla discussione pubblica: l'esservi

un *rapporto*, di un qualche tipo, fra politica e cultura.

Ancora un commento alla storia del rapporto fra politica e cultura, prima di proseguire il racconto e chiarire a grandi linee – *si parva licet* – la natura del mio tentativo di offerta di teoria *liberal*, affidato a *La società giusta*. Ecco il commento: il rapporto fra politica e cultura non si dà nel vuoto pneumatico. Esso è in vari modi situato entro una società, ed è connesso a molte altre cose. Non è una faccenda che decidono i professori, gli accademici, gli esperti o gli intellettuali. Un determinato rapporto fra elaborazione di idee etiche e politiche e definizione di linee e provvedimenti politici presuppone una certa divisione del lavoro intellettuale, una determinata costellazione delle istituzioni e delle agenzie che sono addette alla elaborazione di idee etiche e politiche, un certo insieme di modi di comunicazione di tali idee entro i canali e i campi della società, una determinata distribuzione stabile e duratura di autorizzazioni formali e informali a esercitare la funzione intellettuale, una certa distribuzione dei poteri sociali sul comunicare, una determinata organizzazione della produzione e del consumo di idee nelle differenti cerchie sociali, una certa fisionomia della sfera della discussione pubblica.

Questo insieme di circostanze, che contraddistinguono grosso modo l'intorno sociale del rapporto fra politica e cultura, è il promemoria del fatto elementare che variazioni delle circostanze genereranno mutamenti più o meno marcati e drastici del rapporto stesso. E potranno naturalmente darsi mutamenti significativi delle attività stesse del produrre cultura e del fare politica. Che, a loro volta, trascineranno con sé un gran numero di conseguenze. Ma su ciò tornerò più avanti, nelle battute conclusive.

4.

Sono due le questioni ricorrenti nei quattro capitoli de *La società giusta*. La prima è la questione della democrazia politica. La seconda è la questione della giustizia sociale come equità (la mia interpretazione del liberalismo politico implica una versione della giustizia sociale come equità). Entrambe le questioni pongono un problema di *giustificazione* imparziale o impersonale. Le questioni si formulano nell'ambito della filosofia politica, intesa come teoria politica normativa. In parole povere: in primo luogo, quali ragioni militano a favore della preferibilità della democrazia costituzionale, rappresentativa e pluralistica come regime politico? In secondo luogo, quali ragioni militano a favore di un'interpretazione della giustizia come equità sociale? Il riferimento agli *Argomenti per il contrattualismo*, che compare nel sottotitolo del libro, va inteso in senso generale: il metodo del contrattualismo è chiamato in causa per rispondere a entrambe le domande. L'idea di contratto sociale, che John Rawls aveva riabilitato per gli scopi di una teoria della giustizia sociale per società democratiche e pluralistiche, mi sembrava pertinente anche per gli scopi di una teoria normativa della democrazia costituzionale, definita dall'equilibrio instabile fra la cornice liberale e il processo democratico.

L'idea era semplice: per una prospettiva politica di sinistra plausibile e credibile in una società aperta la giustificazione della democrazia politica era il primo passo. Definiva una sorta di presupposto o di condizione *sine qua non*. Solo una volta garantita la giustificazione o la preferibilità della forma di vita democratica, era possibile definire, entro il quadro e i vincoli di una democrazia costituzionale, i principi di giustizia sociale che potevano orientare l'agenda della

riforma nella direzione di una “società migliore”. Sullo sfondo di istituzioni e procedure democratiche, la politica della sinistra doveva così mirare a scopi di maggiore equità sociale o minore iniquità. (Nel suo classico del 1957, *Democrazia e definizioni*, Giovanni Sartori aveva messo a fuoco la tensione fra democrazia descrittiva, incentrata su regole e procedure, e democrazia prescrittiva, incentrata su obiettivi o fini: la tensione fra “essere” e “dover essere” risultava in questo modo iscritta nel nucleo di una concezione della democrazia politica). E in questo senso il metodo del contratto sociale veniva esteso al duplice scopo *i)* di dare ragioni e risorse di legittimità alla democrazia politica, *ii)* di dare ragioni e risorse di legittimità a una *distinta* interpretazione dell’interesse pubblico di lungo andare, coincidente con la concezione della giustizia sociale come equità. Entro il quadro di sfondo di una democrazia politica, la *condivisione* è la virtù delle regole e delle procedure, così come la *distinzione* è la virtù delle confliggenti interpretazioni dell’interesse pubblico. La concezione dell’equità è appunto una fra le possibili interpretazioni del concetto di giustizia sociale, alternativa ad altre quale – per esempio – la concezione libertaria dello stato minimo e dei diritti negativi degli individui. Un concetto di giustizia, più concezioni della stessa, nel gergo di Rawls.

Come ho accennato, il problema al centro degli argomenti per il contrattualismo è quello della *giustificazione*. E, come ho aggiunto, il problema della giustificazione è il problema fondamentale di qualsiasi teoria normativa della politica. Nella versione di Rawls, cui mi ispiravo direttamente ne *La società giusta*, la manovra della giustificazione si riformula nei termini di una procedura di *deliberazione* o di scelta collettiva. E in questo senso la teoria della giustizia come equità è propriamente contrattualistica. L’accento posto nel mio libro sull’importanza della scelta collettiva e della deliberazione serviva a sottolineare il contrasto con una qualche versione che affidava a una filosofia della storia il compito della giustificazione.

D’altra parte, l’idea di estendere l’applicazione del modello del contratto sociale alla democrazia come regime politico era in contrasto con versioni della democrazia come valore strumentale o come mezzo per altri scopi, per accedere a società alternative il cui assetto istituzionale “superasse”, in modi spesso tanto attraenti quanto misteriosi, i vincoli liberali e le regole del gioco e del conflitto democratico (sulle trasformazioni che allora si intravedevano della natura del conflitto democratico vertono, nel primo e nell’ultimo capitolo de *La società giusta*, i discorsi a proposito di vecchie e nuove identità e della loro persistenza, insorgenza e mobilità in più di un campo sociale). Si osservi che l’idea stessa di società giusta come “società migliore” era in contrasto con la convinzione, allora molto popolare a sinistra, che solo la fuoriuscita dal modello di una società a democrazia costituzionale ed economia di mercato consentisse l’approdo alla “società perfetta”. Nella prospettiva della giustizia come equità era la *nostra* società che doveva essere resa “migliore”, alla luce dei principi o dei criteri di giustizia, mantenendo lealtà alla forma di vita e alle regole democratiche per l’acquisizione e l’esercizio del potere temporaneo di governo sulla società. Questa convinzione era alla base di una proposta politica, allora e per lungo tempo largamente minoritaria nel Pci, genuinamente *riformista*, che coniugasse con intransigenza – rispetto ai fini – e con pragmatismo sperimentale – rispetto ai mezzi – il meglio delle tradizioni e delle culture del liberalismo e del socialismo.

E ancora: l’idea dei due principi della giustizia come equità, il principio dell’eguale sistema delle libertà fondamentali e il principio distributivo di differenza e di eguaglianza delle opportunità, si basava su un ordinamento fra la

libertà e l'equità, che proponeva all'agenda politica di una sinistra riformista la *priorità* della libertà sugli altri valori e obiettivi sociali. E, contrariamente a quanto allora molti sostenevano, reclamava *equità* nella distribuzione di costi e benefici della cooperazione sociale, proprio in nome dell'*eguale* valore della libertà per *tutti*, e non per *pochi*. Una prospettiva, come ho argomentato e ho a lungo ribadito nei lavori, nelle ricerche e negli interventi seguiti a *La società giusta*, che riformulava in modi nuovi l'eredità delle grandi tradizioni dell'emancipazione liberale e socialista. E che cercava di sbarrare la strada alle tragiche conseguenze dell'inversione della priorità fra libertà ed eguaglianza, che erano certo sotto gli occhi di chi semplicemente volesse vedere senza pregiudizio le realtà stagnanti, regressive e autocratiche dei regimi del cosiddetto socialismo reale. A una mancata d'anni di distanza dall'implosione dell'impero sovietico e dalla verifica della "utopia capovolta".

Infine, l'idea stessa di *riforma* sociale cui mirava la concezione della giustizia come equità era ben lungi dall'essere condivisa a sinistra, e si scontrava allora con il vocabolario delle filosofie della storia a buon mercato, incentrate su una vaga idea di transizione a modi radicalmente alternativi di convivenza sociale. Allo stesso modo, la natura del discorso normativo sulla giustizia era guardata con irrisione e sospetto dai devoti della falsa necessità. Né a caso avevo scelto come *ex ergo* una massima di Carlo Rosselli, che raccomandava di prendere sul serio insieme la razionalità dell'azione politica e l'idea di giustizia.

5.

Ripensando a tanti anni di distanza alle tesi avanzate ne *La società giusta*, mi sembra evidente che la mia proposta di una visione politica riformista per la sinistra, erede delle tradizioni dell'emancipazione liberale e socialista, oscillava inevitabilmente fra il discorso ideologico e l'impegno teorico e analitico. Del perché le cose stessero così, è spiegato dalle considerazioni sulla natura del rapporto fra politica e cultura che caratterizzava quel lontano contesto. Il mio discorso era a tratti il discorso del partecipante e a tratti assumeva le vesti più sobrie e, soprattutto, più autonome del discorso dell'osservatore. Devo confessare che questa oscillazione avrebbe accompagnato, nel corso degli anni Ottanta, la mia ricerca sulle teorie della giustizia, sino ai saggi della fine di quel decennio. Sino alla proposta di *Progetto 89* (1989), scritto a sei mani con Alberto Martinelli e Michele Salvati, a *Cittadinanza* (1990), in cui mi ero proposto di rendere più coerente il nesso fra una teoria della cittadinanza democratica e una teoria della giustizia sociale, e a *Questioni di giustizia* (1991), in cui cercavo di tirare le fila della ricerca in una prospettiva di socialismo liberale.⁷ Era in certo senso inevitabile, almeno per me e per tipi come me, che l'offerta di teoria fosse rivolta alle *élite* politiche della sinistra, come accadde quando, all'indomani dei fatti di piazza Tien An Men, con Michele Salvati proponemmo al Partito comunista il cambiamento del nome perché vi fosse una qualche coerenza fra l'azione, il provvedimento e il discorso politico.

Continuando nel racconto, devo dire che le idee di base de *La società giusta* diedero luogo a un'intensa controversia. Ricordo un gran numero di critiche e confutazioni, alcune sottili e convincenti, altre dettate semplicemente e inevitabilmente dal pregiudizio ideologico. D'altra parte, quelle idee erano a loro volta l'esito di una vasta gamma di discussioni, di programmi di ricerca, di iniziative di confronto fra posizioni alternative entro la sinistra e l'arcipelago delle

sue culture politiche, oscillanti in vario modo fra tradizione e innovazione. Avevo un grande debito nei confronti di tutte le partecipanti e i partecipanti ai seminari promossi dalla Fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano, di cui Giuseppe Del Bo mi aveva affidato nel 1974 la direzione scientifica. In quegli anni *congetturali*, come mi è accaduto di chiamarli, furono messe alla prova molte ipotesi e un gran numero di congetture, che investivano direttamente i saperi e le scienze politiche e sociali.

Nel 1981 era decollato il Seminario di filosofia politica della Fondazione, promosso con la Scuola Normale Superiore di Pisa e il Centro di Studi Politici Paolo Farneti di Torino, in cui buona parte della ricerca e della discussione avrebbe avuto uno dei suoi fuochi principali nell'ambito delle teorie della giustizia. Ricordo ancora vividamente la prima discussione sulla teoria della giustizia come equità (la mia relazione è alla base del terzo capitolo de *La società giusta*) e, fra gli altri, gli interventi di Bobbio e di Pizzorno, di Remo Bodei e Antonella Besussi, di Anna E. Galeotti e Marco Mondadori, di Michelangelo Bovero, Tito Magri e Sebastiano Maffettone, di Pasquale Pasquino e di Lorenzo Sacconi, di Nadia Urbinati e di Maurizio Viroli, in una sala disadorna e severa del Palazzo della Normale a Cortona.

6.

Mi sembra di poter dire che l'elogio dell'etica, con cui concludevo il primo capitolo de *La società giusta*, abbia contribuito a un'ampia gamma di programmi di ricerca che hanno esteso l'interesse teorico e analitico a differenti ambiti della vita collettiva: dall'etica pubblica, che ha a che vedere con le istituzioni di base di una società, ai rapporti fra etica ed economia, fra etica e diritto, dalla teoria delle decisioni alla teoria dei giochi, dalle questioni della bioetica all'etica ambientale. Nella gran parte dei casi, si è trattato di aprire uno spazio e di dare cittadinanza a una famiglia di prospettive e metodi largamente minoritari o quasi inesistenti entro le più consistenti e significative tradizioni scientifiche, accademiche e culturali e nella famiglia di stili d'analisi ereditati. Questo riguarda direttamente i mutamenti nell'ambito delle istituzioni accademiche e, in ogni caso, quel che accade nei cantieri del fare cultura e ricerca scientifica. Faccende da filosofia e questioni pubbliche.

Ma non è su questo tipo di sviluppo nell'ambito teorico e analitico della prospettiva e dei metodi proposti nel libro di più di trent'anni fa che vorrei soffermarmi. Vorrei tornare all'altro termine del nostro rapporto: quello che riguarda i mutamenti della politica e, naturalmente, le numerose conseguenze che essi hanno generato per il rapporto stesso fra politica e cultura. Come suggerivo nell'ultimo commento alla storia del rapporto fra politica e cultura, è bene ricordare che tale rapporto non si dà nel vuoto pneumatico. Ho indicato per grandi linee una costellazione di distinte circostanze, in proposito, che fa da mutevole sfondo ai modi in cui quel rapporto può darsi in contesti storici determinati.

La mia congettura, la congettura di un osservatore che, raccontando una storia, rilegge oggi la vicenda del partecipante di allora, è che grosso modo in quegli anni si avviava la grande trasformazione della costellazione che fa da sfondo a un tipo di rapporto fra politica e cultura. Si annunciava un cambiamento del rapporto fra professione politica e società, che vedeva mutare la natura degli attori politici per eccellenza quali i partiti. Si annunciava un cambiamento nei modi del comunicare e cominciava a prendere corpo lo spettro sartoriano

dell'*homo videns*. Si annunciava – ben più foriera di radicali trasformazioni – la grande rivoluzione tecnologica e culturale di Internet e dintorni. Il mondo del web avrebbe progressivamente alterato i modi ereditati e abituali dell'informazione e dell'apprendimento, della comunicazione e della partecipazione alla sfera pubblica, cara alla grande tradizione liberale. Lasciando presagire e intravedere opportunità inedite e luminose e storie cupe e inquietanti. Si annunciava una diversa morfologia della domanda e del tipo di consumo dell'offerta di cultura, accompagnata da un differente sistema di autorizzazioni formali e informali all'esercizio della funzione intellettuale. Si annunciavano modi diversi di produzione di egemonia su ampie frazioni di popolazione (si consideri in proposito, nel suo stato nascente, il trasferimento del giudizio di autorevolezza intellettuale o culturale dalla cerchia dei pari alla cerchia di un pubblico più ampio e non competente che cominciava a basarsi sul capitale di visibilità mediatica degli attori sulla scena e, quindi, sulla revoca di fiducia nei confronti delle *élite* epistemiche delle competenze).

Si annunciava, infine, un mutamento marcato dei luoghi e dei modi della discussione pubblica, uno degli elementi essenziali di quel mosaico complicato in cui consiste una forma di vita democratica. La pigra formula della "fine delle ideologie" alludeva a migrazioni importanti della funzione della produzione di identità collettiva in società caratterizzate da processi di individualizzazione e di frammentazione dei grandi aggregati sociali omogenei, e da una crescente intermittenza e volatilità delle relazioni una volta durevoli nel tempo. E, sullo sfondo del sisma geopolitico che avrebbe fatto franare una parete del mondo, si potevano intravedere i *signa prognostica* di un pianeta più interdipendente e, al tempo stesso, diviso, inquinato e conteso lungo nuove linee di conflitto ed inimicizia, in un quadro di relativo e progressivo *indebolimento* della politica e del suo potere di governo sulle società, a fronte di poteri sociali, economici, religiosi, tecnologici e culturali ubiqui, oligarchici e globalizzati.

7.

L'analisi attenta e la ricostruzione del complesso di circostanze investite dalla grande trasformazione degli ultimi decenni richiedono altre competenze che non siano le mie. Resta semplicemente la consapevolezza del fatto che quel tipo di rapporto fra politica e cultura, entro cui per lunga parte del secolo scorso – e forse di più – si era definito il ruolo della funzione intellettuale, era destinato a cambiare natura. O, per dirla più semplicemente, quel tipo di rapporto era destinato a consumarsi, e a finire. Qui non sto giudicando. Sto invitando, me stesso per primo, a capire. Alla Spinoza: non piangere, né ridere, ma comprendere. Ma tutto questo non equivale a sostenere che non vi sia più alcun rapporto fra politica e cultura. Equivale solo a sostenere che non vi è più *quel* tipo di rapporto, cui eravamo abituati. Altrove deve mettersi a fuoco lo sguardo, se si è interessati a identificare i luoghi e i modi della formazione di cultura e i cambiamenti della funzione intellettuale, e i luoghi e i modi dell'esercizio della professione e della funzione politica nelle nostre società democratiche.

Non è affatto vero che nelle società democratiche si sia dissolto qualsiasi rapporto fra il fare idee e il fare politica. Numerosi esempi di va e vieni fra funzione politica e funzione intellettuale sono disponibili, sia nell'ambito delle opzioni conservatrici sia nell'ambito delle opzioni progressiste. Naturalmente, si può sostenere che laddove il rapporto fra politica e cultura ha avuto prevalentemente

la forma del rapporto fra politica *ideologica* e cultura, come è accaduto dalle nostre parti, il consumarsi di quel rapporto ha spesso lasciato terra bruciata. E la percezione dei partecipanti assume per questo molto spesso i toni della nostalgia etica. I partecipanti nostalgici sembrano avere per lo più l'impressione che solo loro non cambiano, in un mondo in cui un mucchio di cose cambiano.

Restando a casa nostra, al termine di una lunga e appassionata riflessione sui cambiamenti del rapporto fra politica e cultura e sull'esercizio della funzione intellettuale, Alberto Asor Rosa ha tempo fa parlato con eloquenza di «un silenzio degli intellettuali», di un abbandono dello spirito critico che ha accompagnato sistematicamente la lunga vicenda alle nostre spalle, iniziata più o meno nel secolo dei Lumi e dei *philosophes*.²

Un'immagine è quella della remota sparizione dei dinosauri. Un'altra è quella che assegna all'intellettuale il ruolo del "coltivatore di memorie". La prima immagine suggerisce semplicemente l'effetto della grande trasformazione. Tuttavia, esiterei a parlare di silenzio degli intellettuali. Gli intellettuali, a quanto

² Cfr. Asor Rosa (2009). Ho approfondito, in modo indipendente, un'interpretazione del "coltivatore di memorie" in tensione con "l'esploratore di connessioni" in Veca (2010, 2018)

pare, continuano a impegnarsi in atti di comunicazione di idee, prospettive e valori. È che in molti casi gli uditorii sono cambiati. E i luoghi e i modi della comunicazione sono mutati. Tutto qui. Altro tipo di funzione intellettuale è all'opera nelle società democratiche contemporanee, mentre non dovremmo mai dimenticare che nelle società autocratiche o teocratiche qua e là per il mondo la sporca faccenda dell'esercizio di potere repressivo contro le idee pericolose e lo spirito critico è sfortunatamente sempre la stessa. Le idee circolano nella rete, e i regimi autocratici mirano sistematicamente a imbavagliarla. La rete, con le sue luci e le sue ombre, non è solo una delle cruciali risorse per la sfera mutata della discussione pubblica. Sappiamo che è anche una delle risorse decisive per l'azione collettiva e i movimenti sociali.

La seconda immagine di Asor Rosa, quella del coltivatore di memorie, può suggerire almeno due commenti. Un commento a prima vista controintuitivo, e un commento più fedele alla lettera dell'espressione. Nel primo caso, il coltivatore di memorie è uno che, facendo forza sulla pratica wittgensteiniana del mettere insieme ricordi per uno scopo determinato, quando ciò è particolarmente difficile, esplora in tal modo uno spazio di possibilità. Solo che, a differenza che nel caso del rapporto fra politica e cultura che alla mia generazione, e ad altre prima di lei, è stato a lungo familiare, l'esplorazione dello spazio di possibilità è una manovra intellettuale il cui primo gesto è – e non può non essere – un gesto di *autonomia*. L'uditorio o è interno alla pratica della ricerca o, se è esterno ad essa, è indeterminato, sfumato e virtuale. Come amava dire Emily Dickinson, noi continuiamo a scrivere lettere al mondo, anche se il mondo non ci risponde. Le lettere dickinsoniane al mondo sono l'equivalente dei mitici messaggi affidati alla bottiglia. Così, i coltivatori di memorie lasciano aperto un varco per poter pensare in altri modi, più degni di lode, lo stato delle cose.

Chi eserciti la funzione intellettuale dovrebbe sottrarsi all'agenda e al potere di nominare le cose, che sono propri di una politica che si alimenta dell'annuncio, dell'immagine e dell'allarme, schiacciandosi inesorabilmente su un orizzonte autoreferenziale di breve termine, in una navigazione incerta e opaca. Su questo ha ragione, ancora una volta, Alessandro Pizzorno quando ci ricorda che "chi vuole che la lotta continui, vuole che la teoria si fermi". A me sembra che non mollare nella ricerca della verità, della veridicità e della giustizia sia un dovere

elementare, indipendentemente dalla valutazione delle conseguenze di breve che, spesso, possono essere molto vicine allo zero.

Il coltivatore di memorie può così, se le cose vanno bene, far venire alla luce modi nuovi e più perspicui di vedere le cose. Di vedere noi stessi e il mondo. Nell'opacità delle possibili risposte e nell'incertezza, quanto agli effetti sui modi di pensare di altri. E con la piena consapevolezza che è venuto meno il modello che assegnava un ruolo *centrale* alla cultura elaborata dalle *élite* entro o contro le istituzioni culturali. Naturalmente, è bene riconoscere che nessun'altra pratica culturale ha sostituito la cultura elitaria nel suo ruolo centrale e che sembra piuttosto che il nostro paesaggio intellettuale e creativo sia propriamente privo di un centro, nel senso che una enorme massa di differenti pratiche culturali può assumere di volta in volta carattere centrale per una determinata comunità di partecipanti o di utenti. In modo relativamente intermittente, e non più *durevole*. (Le teorie, i sistemi e le grandi narrazioni di *due o trecento pagine* sembra debbano lasciare sempre più spazio a frammenti di scrittura aforistica. Nel discorso, nel linguaggio e nei modi della mutevole comunicazione politica. Nei tweet).

8.

Come ho sostenuto nei miei lavori nell'ambito della filosofia politica, da *Dell'incertezza* (1997) a *La bellezza e gli oppressi* (2002), da *La priorità del male e l'offerta filosofica* (2005) al *Dizionario minimo* (2009), dalle prime due lezioni de *L'idea di incompletezza* (2010) alla terza lezione de *Il senso della possibilità* (2018), credo che il principale rompicapo per il liberalismo politico, incentrato sull'idea di equità sociale, coincida oggi con il problema della giustizia globale. Ci si chiede se sia possibile elaborare una concezione coerente e illuminante che ci orienti nel pensare i termini della questione sociale *globale*. La controversia più importante chiama in causa i nostri tentativi di estendere criteri di giustizia sociale dal versante interno della costellazione nazionale alla scena inedita e incerta della costellazione postnazionale. Come ci ha suggerito Thomas Nagel (2009), la domanda elementare è la seguente: è possibile una giustizia globale?

È a questo punto che può entrare in gioco il secondo commento all'immagine del coltivatore di memorie, quella più fedele alla lettera. Perché, quando ci mettiamo alla prova con le questioni inedite di giustizia globale, è chiaramente in questione il rapporto fra la nostra cultura politica ereditata e le circostanze del mondo che cambia. E perché, quando ci si interroghi a proposito delle nuove culture politiche per il XXI secolo, la domanda da cui ha preso le mosse la nostra storia, è forse utile ricordare un'osservazione di Italo Calvino nelle sue celebri *Lezioni americane*: affacciandoci al nuovo millennio, quello che è ragionevole per noi aspettare di trovarvi è semplicemente quello che saremo capaci di trasportarvi. Una cultura politica definisce i tratti e il disegno di un ideale sociale. Più semplicemente, un'idea di società desiderabile, che sia degna di essere vissuta da uomini e donne che hanno una forma di vita in comune da vivere. In questo spazio, che evoca il coltivare memorie, dato che non c'è cultura o visione politica che non abbia una storia alle sue spalle, vorrei abbozzare l'idea di base di una cultura politica della sinistra che, come altre, affonda le sue radici nella complessa vicenda del secolo scorso.

Una cultura politica erede della prospettiva del socialismo liberale o democratico, come quella che avevo offerta nella versione della giustizia sociale come equità nelle pagine de *La società giusta*. Nella mia prospettiva, oggi, sullo

sfondo della piccola storia che ho cercato di ricucire, confesso che l'idea di base resta ancora questa: se accettiamo che la libertà, l'*eguale* libertà delle persone, è il valore politico che ha *priorità*, siamo indotti a chiederci quanto ineguaglianze, disparità e differenze nelle condizioni e nelle capacità sociali, economiche, culturali rendano ineguale, a volte intollerabilmente ineguale, il *valore* che l'eguale libertà ha per le persone. E siamo indotti a ritenere che nell'agenda politica della sinistra lo scopo principale continui a essere quello di ridurre, per quanto possibile, quelle ineguaglianze ingiustificabili e inaccettabili che finiscono per tradire la promessa di base dell'eguale libertà per le persone. La promessa che è iscritta nella speranza democratica dell'eguale considerazione e rispetto cui ha diritto ogni partner della polis. La promessa dell'eguale dignità delle persone. Perché se la promessa è tradita, allora le libertà sono privilegio per *pochi*, e non diritto per *tutti*. E riaffiorano, in forme mutate, l'ombra e la minaccia di un qualche *ancien régime* da ventesimo secolo, anche entro le nostre imperfette democrazie costituzionali. Ai tempi del *disagio* delle democrazie nel globo conteso.

Dall'assioma dell'eguale valore della libertà per le persone è naturale ricavare il teorema delle mutevoli politiche che mirano all'equa eguaglianza delle opportunità per le persone. Un'eguaglianza delle opportunità che accompagni universalisticamente, in un welfare ridisegnato, il ciclo di vita delle persone a fronte del mutevole portafoglio dei rischi e della varietà essenziale delle dimensioni dello svantaggio. Un welfare ridisegnato richiede la solidarietà di cittadinanza, per cui vale la celebre massima dei Blues Brothers: "*Everybody needs somebody*". I nuovi lineamenti della vecchia *questione sociale* domandano scelte politiche di inclusione e di *equità*, perché nessuno sia escluso dalla cerchia di cittadinanza senza sua responsabilità, e ciascuno sia libero di perseguire il proprio progetto di vita, quale che sia. Perché sia possibile per chiunque imparare responsabilmente l'arte – certo non facile di questi tempi – di convivere nella diversità. L'idea elementare alla base di una cultura politica del socialismo liberale e democratico, dopo "il secolo socialdemocratico", è quella dello *sviluppo umano* come libertà, nel senso più volte definito e chiarito da Amartya K. Sen (2001, 2010).

9.

Ora, per ridurre almeno un po' l'inevitabile astrazione e generalità di questi schemi per l'argomentazione politica, vorrei proporre due test elementari per mettere alla prova i criteri della riforma sociale ispirata alla giustizia sociale come equità. Il primo si chiama: *equità e bambini*. Ci si chieda quanto il destino delle persone sia dominato e definito dal posto, dalla famiglia, dal genere, dalla cultura in cui accade loro di nascere. Nessuno di noi, fino a prova contraria, sceglie di nascere. Ora, quanto più è probabile che il progetto di vita di una persona sia determinato dalla lotteria che le assegna un certo biglietto in partenza, tanto più una società tradisce la promessa dell'eguaglianza delle opportunità e, insieme, la promessa dell'eguale rispetto dovuto a chiunque. Del resto, società ingessate, in cui l'ascensore della mobilità è bloccato, non rievocano forse un qualche *ancien régime*, postmoderno quanto vi pare, in cui ceti e ordini e caste e corporazioni irregimentano la sorte dei sudditi?

Il secondo test si chiama: *equità e donne*. Ci si chieda semplicemente quale sia, in una società, la condizione femminile e quanto valgano la promessa dell'eguale rispetto, la promessa dell'eguaglianza delle opportunità, la promessa

dell'inclusione, nel caso della differenza di genere. Una differenza che attraversa tutte le altre, di religione, di classe, di ceto, di etnia, di cultura, di orientamento sessuale. Inoltre, se ci si pensa su, è facile rendersi conto che i due test e, in particolare, l'indicatore dell'eguale o diseguale rispetto per le donne, fissano uno dei pochi punti fermi per il giudizio e la critica sociale che abbiano carattere *universalistico*, che valgano qua e là, in giro per il mondo, nello stesso mondo, attraversato da persistenti disaccordi etici, politici e religiosi nei casi estremi, che condividiamo in mille modi diversi con miliardi di esseri umani. Così, i due test elementari del coltivatore di memorie valgono anche come promemoria per le osservazioni conclusive sul problema della giustizia globale.

Come ho sostenuto altrove, i nostri schemi per l'argomentazione politica si sono essenzialmente definiti sullo sfondo della costellazione nazionale, in cui siamo stati abituati a pensare, a criticare, a valutare, a progettare politiche e provvedimenti. Ma affacciandoci al termine del secondo decennio del XXI secolo con la nostra responsabilità calviniana di traghettatori e, quindi, di coltivatori di memorie, diviene inevitabile ormai, nell'incertezza, prendere sul serio la costellazione postnazionale, per dirla con Jurgen Habermas. Dalle nostre parti, a cominciare dal processo e dal progetto, difficile, accidentato, ma ineludibile, dell'Unione europea. E, allargando lo sguardo al pianeta interdipendente, globalizzato e maledettamente inquinato, pieno di traversie di guerra e conflitto e di opportunità di cooperazione, diviene inevitabile prendere sul serio lo sfondo della gran città del genere umano, come diceva Vico.

Sono convinto che questo sfondo postnazionale sia quello appropriato per saggiare e mettere alla prova le culture politiche ereditate. Per saggiarne e metterne alla prova, più precisamente, portata e limiti nel mondo che cambia. La cultura politica erede del socialismo liberale e democratico rischia di andare al macero, se non si misura con i difficili problemi della questione sociale globale che chiede criteri di *equità globale*, con i difficili problemi del ridisegno di istituzioni internazionali e transnazionali, con i difficili problemi della produzione di norme, che regolino i nostri modi di condividere lo stesso mondo. La questione sociale globale richiede l'adozione di un punto di vista globale. Essa richiede esercizi di immaginazione filosofica a proposito dei termini di un contratto sociale globale.

Non c'è bisogno di pensare al carattere globale e sistemico della crisi finanziaria ed economica, e ai suoi effetti devastanti e persistenti qua e là per il mondo. Né all'esigenza di nuove regole globali, quell'esigenza per cui nel Guinness dei primati John Maynard Keynes ha ripreso un bel po' di punti su Hayeck, Friedman e Schumpeter, che avevano dominato in classifica negli ultimi venticinque anni. Basta, in proposito, pensare – ancora una volta – alle storie ordinarie di bambini e bambine che certo non scelgono di nascere nei territori della carestia, della miseria, dell'oppressione e della crudeltà. E dovremmo pensare due volte alle bambine e ai bambini. A quelli che ogni giorno vengono gettati dalla sorte naturale e sociale nello stesso mondo. E a quelli che nasceranno un giorno. Perché, come dice una vecchia massima di saggezza amerindia, noi il mondo l'abbiamo semplicemente preso in prestito dai nostri nipoti. La vecchia massima è per noi il promemoria della fondamentale dimensione *intergenerazionale* dell'equità sociale. E qui si mettono a fuoco i molti volti della *sostenibilità*.³

³ Cfr. la mia introduzione a *Laboratorio Expo. The Many Faces of Sustainability* (2015) e Sachs (2015).

10.

La scena un tempo familiare, tratteggiata più di trent'anni fa nei capitoli de *La società giusta*, può forse valere ancora come un remoto *terminus a quo* per la soluzione del principale rompicapo teorico e politico dell'avvio del ventunesimo secolo, e la ricerca di una sorta di contratto sociale globale. Nei tempi difficili di un mondo drasticamente mutato. Lo stato del mondo definisce per noi, osservatori o partecipanti, i confini dello spazio entro cui pensare diritti fondamentali ed equità sociale, opportunità e capacità delle persone di modellare termini più decenti dei loro modi di convivere nel tempo. Entro questo spazio, che il mondo ci concede, i coltivatori di memorie hanno la responsabilità di esercitare, e continuare a esercitare la funzione intellettuale. Scrutando i segni dei tempi, saggiando la variabile distanza tra il fattibile e il desiderabile, anticipando possibilità alternative. Offrendo in tal modo ai soggetti della politica, qualora essi praticino la virtù della lungimiranza e dell'attenzione prioritaria per la qualità di vita di uomini e donne e non si conformino in modo miope e ottuso alla dittatura del presente, nuovi criteri del giudizio e nuovi criteri per le *agenda* e le *non agenda*.

La mia convinzione meditata resta, in proposito, grosso modo la seguente: l'incertezza sugli effetti possibili dell'offerta di teoria non ne riduce, oggi come ieri, l'importanza per i coltivatori di memorie. E di ragionevoli speranze. Speranze nello sviluppo umano come libertà, sullo sfondo dell'ingiustizia della terra. Perché, come sanno gli occhiuti coltivatori di memorie, Kant aveva affermato, sullo sfondo della sua visione del diritto cosmopolitico alla fine del secolo del recente e inadempito Illuminismo europeo, che se l'idea di giustizia scompare «non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra» (2009, 165).

Bibliografia

- Asor Rosa, A. (2009). *Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali*. A cura di S. Fiori. Roma-Bari: Laterza.
- Bobbio, N. (1955). *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- Kant, I. (2009). *Metafisica dei costumi*. A cura di G. Vidari. Roma-Bari: Laterza.
- Martinelli, A. et al. (1989). *Progetto 89. Tre saggi su libertà, uguaglianza, fraterità*. Milano: il Saggiatore.
- Nagel, T. (2009). *È possibile una giustizia globale?*. A cura di G. Pellegrino. Roma-Bari: Laterza.
- Pizzorno, A. (1993). *Le radici della politica assoluta e altri saggi*. Milano: Feltrinelli.
- Popper, K. R. (1954). *Miseria dello storicismo*. A cura di S. Veca. Milano: Feltrinelli.
- Rawls, J. (1971). *Una teoria della giustizia*. A cura di S. Maffettone. Milano: Feltrinelli.
- Sachs, J. (2015). *L'era dello sviluppo sostenibile*. Milano: Egea.
- Sartori, G. (1957). *Democrazia e definizioni*. Bologna: il Mulino.
- Sen, A. K. (2001). *Lo sviluppo è libertà*. A cura di G. Rigamonti. Milano: Mondadori.
- Id. (2010). *L'idea di giustizia*. A di L. Vanni. Milano: Mondadori.
- Veca, S. (1977). *Saggio sul programma scientifico di Marx*. Milano: il Saggiatore.
- Id. (1990). *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1991). *Questioni di giustizia*. Torino: Einaudi.
- Id. (1997). *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2002). *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2005). *La priorità del male e l'offerta filosofica*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2010a). *L'idea di incompletezza*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2010b). *Dizionario minimo. Le parole della filosofia per una convivenza democratica*. Milano: Frassinelli.
- Id. (2012). *L'immaginazione filosofica e altri saggi*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (a cura di). (2015). *Laboratorio Expo. The Many Faces of Sustainability. Annali della Fondazione Feltrinelli XLIX*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2018). *Il senso della possibilità. Sei lezioni*. Milano: Feltrinelli.