

# Massimo Amato e Gianni Cuperlo in dialogo su Claudio Napoleoni

*di Lucio Gobbi*

05-03-2021

Pubblichiamo il testo del dialogo tra Gianni Cuperlo e Massimo Amato, moderato da Lucio Gobbi, a margine del convegno "Economia e politica dopo la catastrofe. L'eredità di Claudio Napoleoni" organizzato il 10 dicembre 2020 dalla Fondazione Istituto piemontese Antonio Gramsci. Al dialogo ha partecipato anche Massimo Cacciari che ha preferito rielaborare il suo intervento nella forma di un contributo al dibattito, che pubblichiamo separatamente ed è leggibile a questo link. Il convegno ha preso le mosse dall'interesse per la figura complessa e sfaccettata di Claudio Napoleoni, confermata dalla recente riedizione del "Discorso sull'economia politica" a cura di Massimo Amato e Stefano Lucarelli e da articoli e saggi di numerosi altri autori. Ringraziamo la Fondazione Istituto piemontese Antonio Gramsci per la possibilità di ospitare il contributo.

Massimo Amato è Professore Associato presso l'Università Bocconi, insegna ai corsi di storia economica e storia, istituzioni e crisi del sistema finanziario internazionale. Gianni Cuperlo è Membro della Direzione nazionale del Partito Democratico ed è stato Deputato dal 2006 al 2018. A questo link il contributo di Stefano Lucarelli su Napoleoni e "Produzione di merci a mezzo di merci" di Sraffa, qui il contributo di Dominique Saadjan su Napoleoni e Pasolini, qui il contributo di Francesca Coin su Capitalismo e riproduzione sociale a partire dal dialogo tra Napoleoni e Ravaioli e qui il contributo di Massimo Amato su Napoleoni e Heidegger.

Lucio Gobbi: Massimo Amato, puoi raccontarci i motivi che ti hanno indotto a ripubblicare assieme a Stefano Lucarelli il Discorso sull'economia politica di Claudio Napoleoni?

Massimo Amato: Perché ripubblicare oggi il Discorso sull'economia politica? Mi verrebbe piuttosto da chiedere: perché non lo abbiamo fatto prima! Ma la vera riflessione è un'altra: come tutti i libri essenziali, ai suoi tempi il Discorso è stato letto e compreso a partire da quello che si credeva già di sapere (sull'economia, sulla politica, su Marx, su Sraffa). E quindi semplicemente non lo si è compreso. Tuttavia, come tutti i libri essenziali, vorrei dire come tutti i classici, il Discorso ci parla di ciò che ancora non sappiamo, ci offre cioè prospettive nuove, entro le quali anche ciò che già sappiamo muta di senso e si rinnova. Ma proprio per questo ogni momento è buono per leggerlo davvero. E fra tutti i momenti buoni, quello presente mi sembra davvero cruciale. Su questo Lucarelli ed io abbiamo insistito: leggere oggi quello che Napoleoni diceva trent'anni fa, quando stava iniziando ciò che oggi sta, se non finendo, almeno entrando in crisi, cioè il progetto di una radicale de-politicizzazione dell'economia politica, e al fondo della politica tout court, leggerlo davvero, significa trovare un buon punto d'appoggio per iniziare a prendere le misure della situazione attuale. Credo che una sua lettura oggi ci aiuterebbe anche a tracciare la storia degli ultimi trent'anni, soprattutto "a sinistra". È chiaro infatti che se le questioni che allora Napoleoni metteva sul tavolo fossero state allora prese in seria considerazione (come a mia memoria fece allora solo Cacciari, per esempio nel dialogo con Napoleoni pubblicato da MicroMega nel 1988), a sinistra ci saremmo forse evitati di imboccare, alquanto spensieratamente, un sentiero tecnocratico. E invece eccoci qui...

In ogni caso, leggerlo ora, quando possiamo misurare il deserto che è stato fatto crescere da un'adesione irriflessa della sinistra all'idea tecnocratica che prima di tutto esistono le questioni economiche, e che le questioni economiche sono solo questioni di efficienza - questo è il deserto che la tecnocrazia ci ha venduto come abitabile - ci aiuta a "mettere il dito nella piaga". Cosa che, a certe condizioni, è già un inizio di guarigione...

Con grave scandalo dei "benpensanti", Heidegger disse un giorno: «la scienza non pensa». Ma si affrettò a soggiungere: gli scienziati, che in quanto esseri umani sono invece ben aperti al pensiero, farebbero bene a pensarci, a questo strano fatto, giacché il solo fatto di provarci li aprirebbe a una "zona" del pensiero che, pur non essendo scientifica, non è certo irrazionale e priva di senso.

Ora, che succede quando questo altro spazio concettuale non è più all'ordine del giorno? Che lo scienziato si trasforma in tecnocrate. Il tecnocrate è uno scienziato che ha radicalmente rinunciato a pensare al fatto che la scienza non si fonda da sé, ma rimanda ad altro. E quindi è un "competente" che non riesce a pensare il senso delle sue competenze, e delle azioni che ne derivano. Questo è un altro aspetto assai presente nel Discorso, in particolare nella frase che spesso cito: se l'economia politica «è ricondotta a una forma "scientifica" [...] "si sa", indipendentemente dalla possibilità di fondare o anche solo di argomentare bene questo "sapere", che qualcosa di essenziale va perduto: di essenziale, si badi bene, per la conoscenza delle cose di questo mondo»[1]. Questa stessa cosa Napoleoni la ridirà con ancora maggiore chiarezza nello scritto Dalla scienza all'utopia.

Ma torniamo al Discorso. Sono convinto che leggerlo ora aiuterebbe sia gli economisti sia la sinistra. Perché gli economisti? Perché nessuno come Napoleoni, nel Discorso e negli scritti immediatamente precedenti e successivi, ha saputo guardare al cuore della "crisi di fondamenti" dell'economia politica dopo Sraffa. Sraffa, in effetti, demolisce entrambe le dottrine della distribuzione che si erano venute elaborando all'interno dell'economia politica (quella conflittualista basata sul valore-lavoro e quella armonicista basata sui contributi dei fattori della produzione, lavoro e capitale). Questo significa che dopo Sraffa non abbiamo più un pensiero scientifico dell'origine della ricchezza, e dunque nessuna base scientifica per fondare la sua distribuzione sociale.

Prendendo atto che anche la teoria del valore-lavoro non tiene più, Napoleoni ha provato ad attraversare il "deserto del non-senso" che deriva dalla posizione sraffiana. La sua critica alla versione robbinsiana, efficientista e tecnocratica, dell'economia come scienza dell'allocatione di risorse scarse prende le mosse proprio dalla riduzione sraffiana della scienza economica a una pratica di puro calcolo. Questo lo diciamo chiaramente nell'Introduzione al Discorso: tutta l'economia contemporanea è sraffiana malgrado soi, nella precisa misura in cui si concepisce come una scienza di meccanismi. È quanto disse esplicitamente Olivier Blanchard in un dibattito con Emiliano Brancaccio alla Fondazione Giangiacomo Feltrinelli nel dicembre 2018: «Quando la gente mi chiede cosa faccio, mi piace dire che sono un ingegnere. Sono un ingegnere sociale, così la vedo io. È una macchina complessa quella che sto cercando di capire e sono aperto a suggerimenti, ma alla fine quella è la macchina ed è quella che dobbiamo comprendere».

Beninteso, non che non esistano meccanismi economici che mette conto di studiare con tutta la precisione possibile. L'errore è pensare che tutto in economia si spieghi attraverso meccanismi, e che "outside the model" non ci sia nulla. Ora, se chiudendosi a ciò che è "outside the model" l'economia si è tecnicizzata e depoliticizzata, la politica (soprattutto a sinistra? Senz'altro anche a sinistra, il che è grave, ed è in fondo la sola cosa che mi interessa), la politica si è tecnocratizzata. Fra il reperire meccanismi e il rappresentarsi l'economia come un meccanismo, c'è precisamente la politica. La politica che non ha ascoltato Napoleoni, o che lo ha ascoltato male, si è tecnocratizzata. Ha immaginato, cioè, di poter essere semplicemente una "cinghia di trasmissione" di indicazioni provenienti da una scienza economica pensata e praticata come qualcosa che sostanzialmente elabora diktat.

Questa tecnocratizzazione è, dal mio punto di vista, anche la cifra dell'inadeguatezza della sinistra

rispetto alle "sfide del presente", come si dice. E del futuro, aggiungerei io. Questo è un tema che è stato affrontato soprattutto da Dominique Saatchian nel suo intervento nella seconda sessione del convegno. Vi rimando volentieri, ma mi piace chiudere così: quando Heidegger parla con lo Spiegel, nel 1966, in un'intervista che poi apparirà nel 1976[2], alla domanda dello Spiegel che gli chiede: «Evidentemente Lei vede - e così si è anche espresso - un movimento globale che conduce, o ha addirittura già condotto, allo Stato tecnico assoluto», risponde così: «Sì, certo. Ma proprio lo Stato tecnico corrisponde meno di ogni altro regime al mondo e alla società investiti dal fervere della tecnica. Lo Stato tecnico sarebbe l'esecutore (der Büttel, lo sgherro, lo "sbirro") più asservito e cieco delle direttive del potere della tecnica». La strada tecnocratica non è una strada percorribile se davvero vogliamo rispondere alle ingiunzioni e all'appello che ci vengono dal mondo tecnico.

Per noi, ripubblicare il Discorso ha voluto dire riapriamo il doppio dibattito: quello di un'economia che deve fare i conti con il non-rappresentabile, il non-meccanizzabile, il non-modellizzabile, e quello di una politica che a questo punto deve riprendersi sino in fondo il suo compito, che non è quello di trasmettere indicazioni che vengono dall'apparato tecnico, ma fare altro. Come intendere questo "altro"? E come intendere questo "fare"? È una questione importante. Ed è la ragione per cui io tengo davvero molto a che non si ascriva la "scoperta" di Heidegger da parte di Napoleoni a "motivi personali" - come alcuni suoi interpreti, a mio avviso non sempre con onestà intellettuale, hanno fatto. Si dice in questo caso: Napoleoni, che si ritrova in una impasse intellettuale, e per di più in una fase difficile della sua vita personale, si è rivolto al "mistico". No. L'apertura di Napoleoni al pensiero di Heidegger è un'apertura estremamente meditata, e viene dal modo in cui Napoleoni per trent'anni ha letto Marx. Dietro le osservazioni che Napoleoni rivolge al pensiero di Marx, io continuo a vedere la Lettera sull'umanesimo, che Napoleoni, è vero, non cita mai esplicitamente, salvo quando nel Discorso fa riferimento al "dialogo con Marx" auspicato da Heidegger nella Lettera, ma che secondo me è estremamente presente nei suoi pensieri. Chiudo con il riferimento, questa volta esplicito, di Napoleoni a Gelassenheit. Si tratta di un pensiero del "tardo Heidegger", come si usa dire, ed è il modo per lui di condensare in una parola-guida l'atteggiamento che è auspicabile tenere nei confronti della tecnica. Questo atteggiamento è illustrato nella conferenza ai suoi concittadini che pubblicherà appunto con il titolo Gelassenheit, in cui dice: Gelassenheit è la capacità di dire al contempo "sì" e "no" agli oggetti della tecnica. Un sì e un no che interpreto così: "sì" agli oggetti della tecnica in quanto ci liberano da certe fatiche, ma "no" nella misura in cui la nostra vita non si riduce a un esercizio sistematico e metodico di minimizzazione della fatica. Oltre alle varie fatiche del vivere c'è infatti per l'essere umano una fatica del morire (vorrei dire, semplicemente: del trascendere, cioè dell'esistere), che non possiamo relegare nel registro delle faccende private, escludendola dal discorso politico e dal discorso economico.

Lucio Gobbi: Cuperlo, passo a lei. Lei ha scritto qualche giorno fa un articolo sul centenario del PCI dove ripercorre alcune delle tappe del Partito. Sicuramente il PCI repubblicano vive all'interno di un implicito: il patto che, da una parte, il movimento operaio stia all'interno del mondo occidentale, quindi sposi il sistema del produrre per il produrre e che dall'altra parte ci sia comunque un allargamento del welfare state e della quota salari da parte dei diretti interessati. Per dirla con Napoleoni, c'è fino alla metà degli anni Settanta nel movimento operaio una consapevolezza di essere in un mondo alienato e che c'è una compensazione seppure insufficiente data da un aumento delle condizioni di vita materiale. Napoleoni ci dice che questa compensazione dello stare nel sistema del produrre per il produrre non è all'altezza, però fino agli anni Settanta così veniva vista. Dopo gli anni Settanta il fine della sinistra diventa appunto quello del welfare state, senza più un orizzonte definito e Napoleoni nel Discorso e negli scritti di quegli anni dice che la sinistra non può avere come orizzonte solo ed unico quello dell'allargamento della quota salari e dei sistemi di welfare. Lei come vede questa questione?

---

Gianni Cuperlo: Devo sempre rinnovare la premessa che, a differenza di Massimo Cacciari, Claudio Napoleoni non l'ho mai conosciuto. Ne ho letto dei contributi, ma mi manca quella dimensione di frequentazione e, a differenza di voi due, non sono un'economista di formazione. Le due premesse hanno un certo peso nella riflessione di questa mattina. Provo a ricollegarmi alle cose molto lucide che ha detto Massimo Amato in apertura, prendendole forse da un punto di vista un po' più politico, come è doveroso che io provi a fare. La domanda da cui muovo è: ma quand'è, anche alla luce delle brevi riflessioni che sono state accennate stamani sulla figura di Napoleoni, che la sinistra ha smesso di pensare il mondo per come non era? Che non significa solamente quand'è che la sinistra ha smesso di comprendere i processi storici per come si realizzavano, ma quand'è che ha smesso di pensare il mondo per come avrebbe dovuto essere in una logica caratterizzata da una cultura politica? Ricollegandomi ad alcune delle formule che ha usato Massimo Amato, direi anche io: quando sono venute a mancare delle prospettive nuove? Cito ancora Massimo, «quando l'altro spazio concettuale non è più all'ordine del giorno» e quando, la ricaduta finale delle riflessioni di Massimo, l'economia si è tecnicizzata? Trovo profondamente giusto prendere le mosse da qui: quando è accaduto tutto questo?

Penso sia accaduto quando la sinistra ha iniziato a vivere la realtà dentro un determinismo che toglieva respiro, ossigeno a un'analisi critica dell'esistente, compresi i rapporti di potenza e quei conflitti che non erano più gestiti perché giudicati non più gestibili, a cominciare da una concentrazione del potere fuori dal perimetro delle istituzioni e della democrazia. Dovendo datare questo momento di frattura, questa sorta di rinuncia, forse la tempistica va fatta risalire all'ultimo decennio che vede Napoleoni operare: quegli anni Ottanta caratterizzati sempre più da una solida egemonia del pensiero degli altri su terreni che in precedenza erano stati costitutivi dell'identità e della cultura di governo del nostro campo. Non solo nella dimensione della concettualità teorica, a cui avete fatto cenno voi, ma dell'azione di governo: penso all'esperienza del socialismo continentale, ma anche a parte di quello mediterraneo, un progressismo genericamente inteso sulle due sponde atlantiche. Mi riferisco al ruolo dello Stato, politiche pubbliche e redistributive comprese, con un occhio sempre attento ad allargare gli accessi alla cittadinanza. Nello specifico nostro, penso a quella particolare forma di combinazione, di commistione, se volete di "incesto" tra pubblico e privato che ha segnato lo sviluppo del capitalismo italiano. A un certo punto le condizioni storiche, e di lì a poco anche quelle geopolitiche col riflesso curioso sulla fine della storia, avevano reso quell'impianto, se non impraticabile, di sicuro più difficile da rinnovare dentro compatibilità che riducevano progressivamente gli spazi di autonomia per gli Stati nazionali, mentre si avviava con una certa prepotenza la stagione del nuovo capitalismo finanziarizzato. A quel punto, anziché assumere l'invito di alcuni a sviluppare una reazione sul terreno teorico e culturale, le prospettive nuove, l'altro spazio concettuale - e penso che Napoleoni potesse essere tranquillamente annoverato tra questi -, dicevo, anziché fare questo, una parte della sinistra, comprensiva delle sue leadership e classi dirigenti, ha preferito considerare quei processi come eventi non più regolabili, che al massimo si potevano arginare in modo tale da smussare gli spigoli più urticanti di una destra che si inebriava del suo vocabolario: liberalizzazioni, privatizzazioni, il pubblico come una zavorra, la società della disuguaglianza travestita da meritocrazia. Interviene lì l'acronimo della destra, quel TINA, There Is No Alternative, che però non casualmente viene mutuato anche da Gerhard Schröder, l'ultimo cancelliere socialdemocratico della Germania nel corso della sua ultima campagna elettorale. A quel punto lo sbocco è sul versante più teorico, ancora Amato lo ricordava: nulla era più possibile fuori da quel modello, dalla macchina di Blanchard, se ho capito bene, così come veniva descritta. L'esito? Altro che il "cercate ancora" di Napoleoni, appello a suo tempo riferito anche ad altre tematiche: la logica prevalente è finita con l'essere "qua cerchiamo almeno di sopravvivere", con le conseguenze che questo ha prodotto. Chiudo: tra le conseguenze che ne



---

sono derivate ce ne sono due che secondo me si legano abbastanza alla cronaca di questa fase. Tu, Lucio, hai ricordato l'articolo sul centenario del PCI. Al di là dell'articoletto che ho scritto io, una cosa mi colpisce in queste settimane: che se tu entri in una Feltrinelli qualunque, sul bancale della saggistica ci sono decine di saggi dedicati al centenario di un partito che è stato superato più di trent'anni fa. Non ci sarebbe ragione logica di moltiplicare i titoli su quella vicenda, a fronte della pandemia, il piano vaccinale, il Recovery Plan e tutti i problemi che abbiamo di fronte. Allora la domanda è: perché? Non penso si tratti di un moto di nostalgia, e personalmente non sento nostalgia verso quella stagione. La mia sensazione è che questa attenzione trovi una ragione, una sua motivazione, nella delusione e nell'inadeguatezza per tutto quello che non è venuto dopo, e cioè per quello che la politica e la sinistra non hanno più saputo determinare in termini di un'analisi dei conflitti che nascevano e si rinnovavano in chiave di identità. Anche, fatemelo dire, nel processo di formazione e selezione di una classe dirigente che ha vissuto nel tempo una regressione profonda, sino a resuscitare un accesso di tipo patrimoniale alle cariche elettive. So benissimo che noi non possiamo tornare indietro, che quel tempo è archiviato, che quel modello di organizzazione e di discussione non avrebbe senso in un'epoca come la nostra. Però penso che la realtà, che l'ultimo quarto di secolo e forse anche qualcosa di più, ha visto, al di là dello specifico terreno della riflessione teorica ed economica, una progressiva perdita della capacità da parte nostra di rappresentare pezzi interi di società. E questo si è riflesso anche nella percentuale dei votanti, quindi in una crisi della democrazia, oltre che del consenso ai diversi partiti che si sono avvicinati. Il punto è che a questo problema, che viene da molto lontano e che non è solo italiano, la risposta è stata sostanzialmente quella di elevare a primato non le tematiche che all'epoca erano oggetto della riflessione di Napoleoni e altri, ma di elevare a primato il capitolo delle riforme istituzionali e il capitolo della governabilità. Intendiamoci, sono temi serissimi, ma anche quelli li abbiamo costretti dentro le convenienze e le contingenze. Noi siamo diventati federalisti non per una intima coerenza o con un'idea della risposta da dare alla crisi italiana, ma per portar via qualche decimale di consenso alla Lega negli anni del suo massimo successo. E il risultato è che abbiamo finito con l'accantonare un problema enorme che si identificava in una crisi della partecipazione e della rappresentanza. Quella crisi della rappresentanza si ricollega alla riflessione teorica di mezzo secolo fa, perché in qualche modo è lì che affonda la rinuncia a esercitare uno spirito critico che ti metta nella condizione di corrispondere anche con la tua soggettività politica, la tua autonomia di pensiero e concettuale ai bisogni che emergono in una società che cambia rapidamente. E quindi siamo caduti nel paradosso di contestare apertamente il populismo con le stesse armi con le quali il populismo stava contestando noi, nella speranza che armandoci degli stessi strumenti avremmo potuto prevalere su di loro. Ma la verità è che, armandoci degli stessi strumenti con i quali venivamo combattuti, abbiamo finito con il combattere noi stessi.

Massimo Cacciari: [Massimo Cacciari ha preferito rielaborare il suo intervento nella forma di un testo (La lezione di Claudio Napoleoni: un contributo), che pubblichiamo separatamente. Qui richiameremo in nota solo le parti del suo intervento nel dibattito che sono state richiamate dagli altri partecipanti].

Lucio Gobbi: Stavamo ripercorrendo il centenario del Partito con Cuperlo e c'è un punto in cui vorrei un attimo soffermarmi, che è il discorso di Berlinguer agli intellettuali del 1977, passato alla storia come il "Discorso dell'austerità". Gli economisti, che non erano direttamente interpellati, lo compresero come un "compagni, dobbiamo tirare la cinghia", ma la domanda fenomenologica che Berlinguer pone agli intellettuali è un'altra: posto che siamo nel sistema del "produrre per il produrre" e posto non ne usciamo (era appena accaduto il Cile e di lì a poco sarebbe stato ammazzato Moro), come ci stiamo noi, comunisti italiani, all'interno del sistema del produrre per il produrre? Ed è anche

---

la domanda sul futuro della sinistra, perché se il sistema del produrre per il produrre è ancora lì, il partito invece non c'è più. Questa è la prospettiva che chiederei a Cuperlo di commentare.

Gianni Cuperlo: Non so se Massimo Cacciari ha un ricordo più personale di quella giornata all'Eliseo, io personalmente non c'ero. Ho avuto qualche ricostruzione posteriore. Il responsabile della sezione culturale del PCI dell'epoca che credo fosse Aldo Tortorella, mi aveva raccontato che c'era parecchia irritazione nel gruppo dirigente ristretto, nella segreteria del Partito, perché Berlinguer non aveva sostanzialmente condiviso e preannunciato quel tipo di intervento a nessuno dei suoi compagni di direzione, tantomeno a chi aveva lavorato per sei mesi a predisporre quell'appuntamento, e questo aveva reso quell'intervento un po' anomalo rispetto all'ordine del giorno di quella discussione. L'altro aneddoto su quella giornata mi è stato raccontato da un testimone diretto, ed è indicativo del contesto in cui si tenne quel discorso. Seduto in platea nelle prime file durante il discorso all'Eliseo c'era Franco Rodano, strettissimo collaboratore di Berlinguer, il quale iniziò l'ascolto del discorso e non manifestò una particolare adesione verso quanto veniva detto dal segretario. Alla fine del discorso di Berlinguer, Rodano si alzò e, senza applaudire, rivolto verso l'interlocutore che aveva al suo fianco e che mi ha testimoniato l'episodio, se ne uscì semplicemente con questo commento: «è stato il discorso di un cataro, ricordate al vostro segretario che questo è un Paese cattolico». In quel discorso c'era un elemento di eresia del pensiero (i catari erano gli eretici medievali) perché in qualche misura il segretario del Partito Comunista si permetteva di invadere un campo che nell'ortodossia di un certo pensiero ideologico marxista non doveva essere competenza e pertinenza del Partito. Nel caso specifico di un cattolico come Rodano, quella era l'invasione del terreno di temi etici di cui doveva occuparsi un altro pezzo del Paese che stava oltre Tevere. Il Partito Comunista doveva occuparsi dei rapporti di forza politici, dei bisogni materiali, della funzione sociale della classe operaia, e di come garantire un'emancipazione di masse operaie e contadine nel percorso di costruzione di una via italiana al socialismo. È una divisione del lavoro che veniva messa in discussione con un approccio che, a mio avviso, non era né moralistico, né testimoniale. In una discussione sul centenario del PCI che ho fatto con Piero Fassino e Claudia Mancina, Claudia Mancina (che è donna che stimo ed è una filosofa morale), è ritornata all'attacco di quel discorso di Berlinguer, spiegando come quell'intervento avesse irritato profondamente le donne rispetto anche a un'invasione di campo di tematiche che afferivano in quel caso a un'altra dimensione che non poteva essere ricondotta alla politica perseguita in quel momento dal Partito Comunista. La critica all'ultimo Berlinguer è una critica sostanzialmente alla pretesa marginalizzazione del pensiero politico e al fatto di rinserrarsi dietro la dimensione di un eticismo inteso anche come un'alterazione del corretto rapporto che la politica deve avere con l'etica. Claudia l'altro giorno ha confermato ancora una volta che c'è una distinzione netta tra politica ed etica e che la commistione delle due sfere è un problema, è un limite che la politica deve sfuggire in ogni modo.

Durante il convegno di dicembre[3] a un certo punto venne rammentata la domanda provocatoria di un interlocutore critico nei confronti della riflessione di Napoleoni: «Claudio dov'è la porta?»[4], la porta, egli intendeva, per uscire dal capitalismo. E la risposta di Napoleoni fu: «Non si tratta di uscire dal capitalismo per entrare in un'altra cosa, ma di allargare nella massima misura possibile la differenza fra società e capitalismo»[5]. Parte della riflessione di Napoleoni si muove esattamente tra la critica della teoria neoclassica, quindi il lavoro come pena, come sforzo, da cui la realizzazione umana deve per forza compiersi fuori da quel perimetro, e una lettura del Marx dell'alienazione dove non si rimuove l'idea che quella condizione di lavoro-costo non sia eterna, ma si ragiona sul fatto che possa essere modificata. Traduzione: se il lavoro non è libero, non è umano, la pretesa di potersi realizzare fuori dal lavoro e nel consumo si rivela assurda perché quei consumi potranno essere solamente indotti dal bisogno di sussistenza o verranno imposti alle persone dagli stessi

soggetti della produzione. Qui c'è il tema dell'homo laborans a cui si riferiva Massimo Cacciari[6], perché quando dicevo che c'è un passaggio in cui la sinistra smette di pensare e di andare alla ricerca di quelli che opportunamente Massimo Amato definiva le prospettive nuove e l'altro spazio concettuale, è perché noi abbiamo finito con il rinunciare a interrogarci su quali potessero essere i sentieri da indagare, da percorrere, per capire come dare risposta alla domanda che, diceva Massimo Cacciari, è la conclusione della riflessione di Claudio Napoleoni, anche perché la sua vita si interrompe abbastanza precocemente. Pensate soltanto all'atteggiamento di sufficienza e di superficialità con cui il partito di cui io faccio parte e in generale la sinistra hanno letto e interpretato tutta la tematica sull'accesso al reddito come diritto di cittadinanza svincolato da una dinamica del lavoro produttivo inteso in senso tradizionale[7]. Quando ancora in questi giorni sento esponenti autorevoli della vita politica del mio Paese, e in teoria anche del mio campo, liquidare la materia dicendo che quello è un modo di riempire il portafoglio di chi poltrisce sul divano, mi interrogo sul fatto che, al netto dell'effetto rimbalzo che avremo dopo la pandemia, la stima degli economisti rispetto al tasso di crescita previsto per i prossimi anni variava dall'1% al 1,5%. In questa dinamica hai problemi a rendere compatibile la logica della cittadinanza intesa come accesso al lavoro con le effettive potenzialità che il mercato nel nuovo contesto dello sviluppo economico mette a disposizione. Io non dico che si debba prendere Van Parijs[8] come la nuova Bibbia, però la lettura di quelle 400 pagine, a me che non sono un economista è servita a capire come collocare quella riflessione dentro un disegno di carattere più sistemico. E allora chiudo tornando alla politica. L'altra conseguenza di questa rinuncia a sviluppare un pensiero critico, un'autonomia di lettura, si è riversata sulle strategie che la politica e la sinistra hanno adottato. Uso il plurale, parlo di "strategie" e non di "strategia" perché nella distanza tra singolare e plurale, tra l'averne una strategia e l'averne un tot numero secondo l'occorrenza, c'è secondo me l'altra causa, remota e recente, dei nostri limiti. E anche in questo caso potremmo ricongiungerci al Berlinguer dell'austerità e della fine della sua biografia politica, perché comunque la si voglia mettere, le grandi leadership politiche non hanno coltivato due o tre strategie: ne hanno avuta una. Berlinguer una ne ha avuta nei dodici anni in cui è stato Segretario di quel partito, declinata in due momenti e in due contesti diversi, compromesso storico e solidarietà sino di fatto all'uccisione di Moro, e poi dal 1980 l'Alternativa democratica. L'uccisione di Moro è del 1978, poi ci sono ancora due anni di interregno (diciamo così), segue il preambolo democristiano e la chiusura di Craxi con la scelta di collocare il PSI sulla frontiera del pentapartito. Gli ultimi anni della vita di Berlinguer certo che sono anni di un declino, e al fondo il segretario comunista vive una condizione anche umanamente complessa perché è un leader politico che ha alle spalle una forza molto più che consistente (un italiano su tre vota comunista), ma è orfano di una strategia. La sua strategia, che era accompagnare il più possibile quella forza verso l'esercizio di un governo nazionale del Paese, viene meno, e a quel punto c'è la riflessione sulla nuova cultura e la nuova identità, a quel punto c'è il Berlinguer che la mia generazione ha molto amato, perché è il Berlinguer che ci induce a "delinquere", che ci induce a pensare le frontiere del pacifismo, del nuovo ambientalismo, del pensiero delle donne, del pensiero dei diritti. Cioè dice: alzate lo sguardo sul mondo. E non è una forma di regressione identitaria, anzi, è l'invito ad andare oltre. Il fatto che dopo non si sia più fatto questo mestiere che cosa ha prodotto? Che, mettendo in fila le scelte che hanno segnato la nostra "offerta politica" in un arco di tempo relativamente lungo, diciamo gli ultimi 25-30 anni, noi abbiamo fatto "tutto e di più": abbiamo fatto l'Ulivo, le basi identitarie del nuovo centro-sinistra, poi abbiamo fatto un governo, dal 1998-1999 al 2000, sostenuto da uno strapuntino centrista, poi abbiamo coltivato l'antiberlusconismo come tratto di identità, ma poi abbiamo fatto una maggioranza di emergenza di governo sostenuta con Berlusconi, poi abbiamo dato il sostegno al governo tecnico modello Mario Monti, poi abbiamo aperto uno scontro durissimo col Movimento 5 Stelle, salvo poi fare un'alleanza che definiamo oggi politica, se non strategica, con quella forza. Voi mi direte: tutte scelte motivate dalla contingenza, da un

---

principio di responsabilità. Probabilmente sì, però con due retro-pensieri: uno è che non si poteva lasciare il campo alla destra per cui si doveva fare un governo comunque per evitare le urne, nell'idea che se si votava vincevano gli altri - e già qui uno potrebbe riflettere sulla percezione che si ha del Paese e della democrazia. L'altro retro-pensiero - e qui torniamo alla chiusura del cerchio - è che il governo, l'esercizio del governo, il potere, l'esercizio del potere, da mezzo è divenuto il fine, con un'ansia quasi esistenziale che spingeva e spinge a rifuggire dall'opposizione, perché senza il governo viene meno anche la ragione e l'identità del soggetto politico. Ed è qui che collassa la logica stessa dell'essere sinistra: se tu vivi solo in relazione al fatto che eserciti il potere, e nel momento in cui non lo eserciti viene a mancare il piedistallo su cui hai costruito l'offerta della tua identità, semplicemente rimani orfano di un'identità. Questa è la conseguenza dell'aver rinunciato a pensare criticamente il mondo per come non era e nell'incontro che abbiamo fatto questo elemento emergeva, perché la combinazione di questi elementi diversi ci porta a cogliere tutta l'inattualità necessaria di una figura come quella di Napoleoni, nel metodo prima ancora nel contributo di idee che pure hanno un merito fondato sulla loro profondissima attualità. Siamo in grado di ripartire? Non lo so, perché anche la crisi che stiamo vivendo ci restituisce uno spettacolo piuttosto allarmante. Però io penso che prima o dopo qualcuno dovrà alzarsi in piedi e, se non proprio fare il discorso del 1977 all'Eliseo, per lo meno avere il coraggio di dire che il re è nudo, per cui cerchiamo di trovare gli abiti giusti.

Massimo Amato: Ascoltando Cacciari e Cuperlo ho preso un po' di appunti, che cercherò di riordinare... Partirei dall'aneddoto citato da Cuperlo. Se quel giorno all'Eliseo al posto di Rodano davanti a Berlinguer ci fosse stato colui che con Rodano tanto aveva collaborato, salvo però a un certo punto separarsene, ossia Napoleoni, ebbene Napoleoni sarebbe corso ad abbracciarlo, un uomo così. Giacché l'istanza di Berlinguer, che giustamente Gobbi ha definito fenomenologica, e che chiede: come si fa ad abitare un mondo che non puoi cambiare ma che allo stesso tempo non puoi accettare tal quale, come si fa a stare in questa "contraddizione", questa istanza è esattamente la questione di Napoleoni. "La porta non c'è", e quindi "non si tratta di uscire dal capitalismo per entrare in un'altra cosa, ma si tratta di allargare nella massima misura possibile la differenza fra società e capitalismo, di allargare cioè la zona di non identificazione dell'uomo con la soggettività capovolta". E qui, ma sempre a questo proposito, vorrei arrivare a toccare un'altra questione che mi sta a cuore. Quando Cacciari parlava del lavoro vivo come lavoro scientifico, e soprattutto come effetto di una mobilitazione totale del lavoro, e del compito della politica come del compito di distribuire qualcosa che appunto appartiene a tutti perché da questa mobilitazione siamo chiamati tutti, effettivamente e incondizionatamente, anch'io ho pensato subito al reddito di base. Non al reddito di cittadinanza, ma al reddito di base come lo elabora Van Parijs. Il quale è di formazione un rawlsiano, e non certo un marxista. Van Parijs è un "liberale illuminato", ma io sono convintissimo (lo dico da tempo, l'ho ripetuto anche durante la tavola rotonda del Convegno di dicembre, ed è un discorso che porto avanti anche nella cerchia più ristretta dei miei amici e dei miei allievi) che tutto quello che Napoleoni dice a proposito della crisi della dottrina del valore-lavoro va verso le ragioni del reddito di base e vede lì la soluzione. Lo dico in una formula: se l'alienazione costitutiva del capitalismo si chiama lavoro salariato, e se quindi non c'è compensazione salariale che possa togliere questa alienazione, che è intrinseca al fatto di rappresentarsi il lavoro come qualcosa che si compra e che si vende, allora la liberazione, questa "massima distanza possibile" fra soggettività capovolta e società, consiste proprio nel separare lavoro e salario, lavoro e reddito monetario. Ora, vale la pena sottolineare che questa cosa è, nella società dei "robot", tecnicamente fattibile. Insisto sul "tecnicamente". Lasciamo stare adesso ogni considerazione sulla "concreta realizzabilità" della "proposta" di Bill Gates di tassare i robot per redistribuire parte del surplus che essi producono. Forse in questi termini non è altro che una boutade, ma è un'immagine che dice bene la cosa. Chi



dobbiamo tassare? Il "lavoro vivo". E cos'è il lavoro vivo? È scienza incorporata in una tecnica. E come si chiama questa incorporazione? Si chiama robot, informatizzazione della produzione... Quella configurazione produce una "cosa" che noi convenzionalmente chiamiamo "ricchezza", ma che diventa davvero tale solo se è ben distribuita. Questo mi sembra un punto essenziale e mi sembra anche un'indicazione che davvero varrebbe la pena approfondire...

Lucio Gobbi: E questo è il punto su cui gli operai a loro tempo probabilmente non hanno affatto sbagliato... Purtroppo Cacciari ha dovuto lasciarci per questioni di connessione, ma vorrei ricordare che è lui ad aver tentato filosoficamente di portare il movimento operaio fuori dal materialismo storico come storicismo. Anche Tronti ci aveva lavorato, e c'è stata in quel mondo qualche proposta. Alcune probabilmente, per come la vedo io, si rivelarono dei vicoli ciechi, ma questa idea di separare il lavoro dal salario avrebbe potuto diventare un terreno di discussione davvero interessante...

Massimo Amato: ... anche perché la separazione va vista nei due lati che essa comporta. Se separiamo il lavoro dal salario, se diciamo cioè reddito di base, a questo punto abbiamo anche il problema che Cuperlo poneva, ma che poneva anche Massimo Cacciari: il problema di che cosa significhi oggi, non lavoro "vivo", ma lavoro libero. Che cosa significhi oggi otium, non nel senso calvinistico del "padre di tutti i vizi", ma nel senso classico (e mi permetterei di dire anche assolutamente moderno) di quell'attività che è degna di un uomo libero. E che in greco antico suona scholé. L'otium dei latini è la scholé dei greci. La scuola. Altro che la "buona scuola". La scuola è buona se è veramente e solo scuola. Se, cioè, in essa è messa davvero fra parentesi ogni nozione di utilità. E qui l'unica cosa che mi sento di aggiungere non è una correzione, quanto piuttosto una possibile integrazione alla ricostruzione che fa Cacciari del nesso costitutivo fra capitalismo e lavoro scientifico[9]. È un nesso che ritroviamo nel Weber de La scienza come professione, dove possiamo leggere questa frase fantastica: «Anche qui si presenta la medesima situazione che si ha dove s'insedia l'impresa capitalistica, cioè la "separazione del lavoratore dai mezzi di produzione". Il lavoratore, vale a dire l'assistente è vincolato a strumenti di lavoro che sono messi a sua disposizione dallo Stato; in conseguenza di ciò egli viene a dipendere dal direttore d'istituto allo stesso modo dell'impiegato in una fabbrica [...] e la sua posizione è spesso precaria al pari di qualsiasi esistenza "proletaroid"»[10].

Lucio Gobbi: Eccomi qui, ricercatore precario...

Massimo Amato: Il nostro dialogo mi sembra da questo punto di vista perfetto per Pandora Rivista, dato che molti dei suoi lettori sono appunto dei "proletaroidi" ... Battute a parte, ciò su cui vorrei insistere è che la scienza è anche questo, ma non è mai solo questo. L'altro elemento che spiega l'apertura intelligente di Napoleoni a "Heidegger", o meglio all'insieme di questioni che Heidegger pone (visto che non si tratta di sposare una "dottrina heideggeriana", che peraltro non c'è, o quantomeno mi è ignota), si riassume nella domanda seguente: la scienza è solo "attività efficace"? Possiamo immaginarci un mondo retto solo dalla scienza? Evidentemente no. E allora c'è tutta una serie di questioni, che a loro volta hanno a che fare anche con Gelassenheit, e soprattutto c'è il saggio di Heidegger, intitolato Scienza e meditazione, in cui afferma che "la scienza non pensa", e che non pensa non perché non faccia nulla, ma perché spiega, e che esiste un pensiero che è altro dal calcolo e dalla spiegazione, perché ha a che fare con quella dimensione irriducibile al calcolo che è la dimensione da cui sgorga la necessità di una politica. Di una politica che, come diceva giustamente Cacciari, anche contro l'assenza di una spiegazione scientifica della distribuzione del reddito, deve farla, questa distribuzione[11]. E la fa se e perché ha in mente altro. E, oserei

aggiungere, questo "altro" lo ha in mente altrimenti. Purtroppo "la tecnica", nel senso della connessione internet, ci ha abbandonati, ma quello che avrei voluto dire a Cacciari è: il punto davvero mirabile del dialogo che egli intrattenne con Napoleoni su MicroMega nel 1988 era il tentativo di determinare in positivo che cosa sia il lavoro libero. Nel loro dialogo vengono convocate le due grandi tradizioni dell'Occidente: da una parte quella greca dell'eleutheros, che è libero perché non ha bisogno di produrre (poiên) per vivere, perché è libero dal lavoro, e dall'altra quella biblica dello shabat (il "riposo" o, meglio ancora, lo "smettere di lavorare"). Ciò che prova a dire lì Napoleoni è: esiste lo spazio per un lavoro che non è "utile", ma che non è neanche "inutile", perché sta prima della distinzione fra utilità e inutilità, prima della distinzione fra teoria e prassi, fra otium e negotium, fra scholé e ascholia, o come lo vogliamo dire. Questo mi sembra che sia emerso con molta chiarezza dalla preziosissima osservazione di Cacciari: quando parliamo del lavoro vivo nel capitalismo e del fatto che il capitalismo mette tutti al lavoro[12], stiamo parlando essenzialmente del lavoro tecnico-scientifico. E questa "cosa" così nominata si chiama robot, nel senso della sua prima apparizione nella letteratura, nel 1920, con la pièce teatrale di Karel Čapek, I robot universali di Rossum. Robot è una parola slava la cui radice indica la nozione di lavoro pesante e servile, ed è la stessa radice del tedesco Arbeit. Il "robot" è il "lavoratore", non c'è niente da fare. Ma, beninteso, il lavoratore di un capitalismo che mobilita, e in cui il capitale produce il "lavoro". Questo mi sembra un altro aspetto fondamentale del pensiero di Napoleoni, e del suo lavoro su Marx, con Marx e non contro Marx: Napoleoni mostra che in Marx c'è una nozione, specifica, di produttività del capitale. Che cosa produce il capitale? Il capitale produce il lavoro vivo, cioè quel lavoro che può essere robotizzato. Ma così facendo, fa solo una delle cose possibili. L'altra cosa, l'altro modo fare, si chiama politica. E la politica, Aristotele lo sapeva bene, non produce nulla. Potremmo dire, prestando ad Aristotele quello che Heidegger riesce a leggervi in filigrana: non produce gli uomini, li lascia essere. Li lascia a essere.

[1] Claudio Napoleoni, Discorso sull'economia politica, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 154-155.

[2] Mi riferisco a una risposta che viene tolta dall'intervista pubblicata all'epoca, ma poi viene ricostruita dagli editori del testo che apparirà nel tomo 16 della Gesamtausgabe.

[3] Economia e politica dopo la catastrofe. L'eredità di Claudio Napoleoni, 10 dicembre 2020, Fondazione Istituto piemontese Antonio Gramsci.

[4] Massimo Riva, Claudio, dov'è la porta? Recensione del Discorso sull'economia politica, in la Repubblica, 10(1985), 12 luglio, n.150, p. 20.

[5] Claudio Napoleoni, La libertà del finito, in Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 64-65.

[6] Cuperlo si riferisce ad alcune osservazioni di Cacciari durante l'incontro: «In Marx abbiamo la teoria a tutt'oggi più compiuta di ciò che costituisce la sostanza del capitalismo. La sostanza di questo sistema [...] è la sua straordinaria capacità, rispetto a ogni altro sistema e a ogni altra visione del mondo del passato, di metterci tutti al lavoro. [...] È un dispositivo che riesce a mettere a propria disposizione l'intera capacità di lavoro dell'umanità. È un sistema che non ammette ozio [...] a differenza di altre visioni del passato nelle quali la dimensione dell'otium era un valore, rispetto a ciò che la negava (nec-otium, negotium)». Cfr. anche il testo qui pubblicato: «Non è il tempo di lavoro, ma certamente è il lavoro vivo ciò che genera la sua eccezionale crescita. Vivo, e cioè liberato da ogni suo vincolo "servile", pronto all'impiego. Vivo, e cioè produttivo. Vivo, e cioè sociale, valorizzante solo nella misura in cui parte di un cervello sociale in perenne funzione. Il sistema capitalistico, la civiltà del capitale, la prima che si regga sul primato dell'Economico, crea le condizioni per il massimo sviluppo di questa forma dell'Homo laborans, e da questa energia crea la

sua ricchezza. Non vi è altro fattore che ne sia fonte o causa. Causa sui del sistema capitalistico è la messa al lavoro in forma sociale complessiva, organizzata, di masse straordinarie di umani».

[7] Cfr., alla nota 11, la trascrizione di una riflessione sul tema della distribuzione politica della ricchezza da parte di Cacciari.

[8] Philippe Van Parijs, Yannick Vanderborght, *Il reddito di base. Una proposta radicale*, il Mulino, Bologna 2017.

[9] Cfr. dall'intervento di Cacciari: «Non ci può essere uno scienziato nel sistema sociale capitalistico di produzione che stia da solo. Non ci può essere un'astratta autonomia [...] Il problema è che nel sistema sociale capitalistico il lavoro vivo (di cui la scienza è la punta di diamante) è a disposizione del sistema capitalistico di produzione».

[10] Max Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, PBE Einaudi, Torino 2004, p. 8.

[11] Cfr. dall'intervento di Cacciari: «Ci dev'essere una politica che si oppone alla visione dell'homo laborans, e che dice: poiché il sistema sociale di produzione in cui viviamo è un sistema che crea una straordinaria ricchezza grazie al lavoro vivo, ci dev'essere una politica che la ricchezza prodotta dal lavoro vivo, a prescindere da ogni altra considerazione, la metta al servizio di tutti. E non c'è più distinzione, all'interno di questo quadro, fra chi è davvero, in modo determinato, concreto, empirico oggi al servizio del sistema sociale di produzione, e chi in quel momento non è più necessario. Perché tutti siamo necessari. E la ricchezza va data a tutti. Va distribuita in modo eguale a tutti. La prospettiva politica può essere soltanto questa. Non ci può essere nessun altro fondamento positivo-scientifico che possa permetterci di combattere questo sistema sociale di produzione, ci può esser soltanto un'intenzione politica. Questo per me è l'esito del pensiero di Napoleoni».

[12] Cfr. sopra la nota 6.