

Dario Castiglione
Le scommesse di Mario Mineo

Cosa c'è di particolare nei centenari oltre il fascino discreto dei numeri tondi? In fondo sono un anniversario tra tanti: novantanovesimo, centunesimo. Un numero vale l'altro. Ma le nostre superstizioni diventano uno sprone a riflettere e ripensare eventi e personaggi: dando a Cesare quel che è di Cesare, ma filtrandoli attraverso il lavoro della nostra memoria. Scrivendo nel centenario della nascita di Mario Mineo – di Mario, come spesso, e inevitabilmente lo chiamerò qui di seguito – mi rendo conto di giocare su due tavoli: quello del ragionamento distaccato sulla sua figura intellettuale e politica; e quello più coinvolto ed aggrovigliato della conversazione tra generazioni – se vogliamo semplificare il flusso continuo delle generazioni, quella formatasi politicamente nel primo dopoguerra e quella formatasi nel '68. Nella sua "biografia culturale" di Palermo, Piero Violante ricorda una riunione al Circolo Labriola del 20 Febbraio 1968, agli albori del movimento studentesco universitario, in cui Mario, ai dubbi sollevati da alcuni sulle qualità rivoluzionarie del movimento medesimo, rispose che "qualunque agitazione lascia dei 'residui' e che questi residui sono importanti nel lungo periodo".¹ Anche l'opera, pratica o teorica, d'una persona lascia dei "residui," e spesso delle "impronte." Di alcuni di questi residui e di queste impronte vorrei qui discorrere.

Mario Mineo amava giocare, ma c'era del metodo nella sua passione. Questo metodo è forse la cifra per capire, o quanto meno dare un senso, alla scelta di una vita, quella del politico rivoluzionario per vocazione; e per apprezzare lo stile di pensiero che tutto sommato caratterizzò il suo marxismo, rendendolo in molti rispetti "eterodosso." Non è l'unico carattere distintivo del marxismo di Mario. Con buona probabilità, lui avrebbe scartato questa mia interpretazione come una *boutade* intellettualistica (usando all'occasione un linguaggio decisamente più colorito). Nonostante ciò, vorrei prendere questa sua passione metodica del giuoco come filo del mio ragionamento, per identificare un tratto particolare nel suo marxismo, con un'assonanza ad uno *stile* generale di pensiero.²

Il problema da cui partire è semplice, cosa stava alla base della sua convinzione che il marxismo fosse uno strumento della prassi sociale – cioè con una sua coerenza teorica, e una sua possibile applicazione pratica –, e che l'azione politica che da questo derivava fosse tendenzialmente rivoluzionaria, vale a dire volta ad un rivolgimento radicale e abbastanza repentino dei rapporti sociali e di potere. Il problema vero non è tanto il primo, cioè come si fosse convinto della giustezza dell'analisi marxista; bensì il secondo, riguardo all'azione pratica che da quella convinzione ne deriverebbe, e le condizioni in cui quell'azione fosse praticabile. Non è un problema banale, soprattutto per un intellettuale di solida formazione culturale, di buone e larghe letture, e aperto agli influssi di autori classici di diverse tradizioni. Un intellettuale che, pure svolgendo un ruolo di leadership nel corso del suo pluridecennale impegno politico, tra gli anni '40 e gli anni '80 del secolo scorso, non si è mai del tutto identificato con una organizzazione; e che quindi doveva prima di tutto giustificare a se stesso, senza il supporto di una adesione fortemente identitaria a un gruppo o a una comunità, la convinzione che per quaranta anni aveva regolato e dato senso a gran parte della sua vita quotidiana, incanalando il meglio delle sue energie intellettuali. Abitudine? Effetto della cosiddetta fallacia dei costi irrecuperabili, avendo ormai investito tanto della sua vita in quella scelta? Queste spiegazioni non convincono. Potrebbero adattarsi al Mineo degli ultimi anni; se non fosse che, giunti alla fine degli anni '70, Mario aveva assistito all'esaurirsi di almeno

¹ Piero Violante, *Swinging Palermo*, Flaccovio, Palermo 2015, p. 17.

² In questo, sono confortato dal fatto che alcuni degli altri interventi qui dedicati a Mario riprendono temi simili. Vedi Umberto Santino, quando accenna a "sfide," "scommesse" èrischi," come parte del vocabolario analitico di Mario. Oppure l'accenno che sia Renato Covino che Massimo Florio fanno agli elementi congetturali, probabili e possibili, a proposito dell'analisi di Mario sulla risoluzione della crisi di regime (su questo punto torno ci ritornerò). Infine, il mio tema è molto vicino a quello discusso da Corradino Mineo, anche se con un taglio diverso, ma non necessariamente opposto.

due stagioni di “speranze” rivoluzionarie, quella del primo dopoguerra, e quella del post-’68. Perché quindi intestardirsi nella convinzione che una rivoluzione in termini marxisti fosse ancora possibile?

A fine anni ’70 e per tutti gli anni ’80 la domanda non era né astratta né retorica. La “crisi del marxismo” era un problema politico e non solo teorico, e Mario se lo poneva come tale. Ne ho, ne abbiamo, testimonianza diretta dalle conversazioni che molti di noi ebbero con lui in privato e nelle riunioni del gruppo e della rivista *Praxis*, su quale strategia bisognasse seguire in una situazione in cui le forze soggettive del rivoluzionamento sociale risultavano sempre più effimere, dentro un quadro politico che si incupiva; mentre molti della mia generazione, a poco a poco rallentavano o abbandonavano la militanza politica, dedicandosi sempre più alle loro professioni a quel tempo ancora in embrione, e alla vita privata. Una discussione frequente era se, nelle condizioni in cui operavamo, bisognasse lavorare per i tempi lunghi. Alcuni di noi – anch’io, oggi credo sbagliando, perché questa ipotesi bisticciava con la concezione che Mario aveva dell’azione politica –, come dicevo, alcuni di noi lo sollecitavamo a scrivere di più, a lavorare su temi teorici, piuttosto che disperdere le sue energie nel tran tran quotidiano della politica e della gestione dell’organizzazione. La rivista, d’altronde, ai primi degli anni ’80 passò da mensile a trimestrale, anche se più per l’effetto dell’assottigliarsi del gruppo di compagni attorno ad essa, che di una vera scelta strategica (almeno questa fu la mia percezione a quel tempo, quando ormai ne ero all’esterno). Che la questione della crisi del marxismo fosse politica, lo prova un documento del 1978 preparato per una ‘scuola quadri,’ per i compagni che ancora si raccoglievano attorno a Mario e alla rivista *Praxis*, dopo l’uscita dal Manifesto-Pdup. La relazione di Mario comincia proprio da questa domanda: “il marxismo è superato?”

Io credo che noi possiamo rispondere in tutta tranquillità di no a questa domanda. Beninteso, è possibile che fra 30 o 50 anni il marxismo sia maturo per il museo. Se certe tendenze già da tempo rilevabili diverranno nei prossimi decenni esplosive ...³

Lasciamo da parte le ragioni per cui Mario pensasse che il marxismo non fosse superato. Quel che mi interessa qui è che Mario, da marxista convinto, considerasse la possibilità – nel giro di un periodo relativamente breve (una o due generazioni) – del venire meno dell’utilità del marxismo come prassi rivoluzionaria; e che questa possibilità fosse dovuta a delle condizioni, o possibili sviluppi, di tipo sociale, materiale, e politico. È evidente che questo di per sé caratterizza il marxismo di Mario come una teoria non-determinista, priva di una teleologia storica, secondo cui lo sviluppo dei rapporti di produzione e di dominio politico sarebbe predeterminato. La teoria marxista, così come Mario la concepisce, non garantisce la rivoluzione, né tantomeno il passaggio ad una società comunista come sviluppo automatico. La “fede” (chiamiamola così, per il momento) rivoluzionaria di Mario non è una fede basata sulla sua adesione ad una teoria, o ad una analisi dei processi materiali di sviluppo della società, visto che lui stesso ammette che questi sono, per molti versi, indeterminati. Non è una tesi nuova. Infatti riecheggia la posizione del gruppo e della rivista di *Socialisme ou Barbarie*, e più in generale di concezioni comuniste, marxiste e socialiste di carattere volontaristico.

A fine anni ’70 e oltre, questa è una domanda che investe (e di fatto aveva già investito fin dai fatti di Ungheria, se non dall’emergere dei crimini Staliniani) tutta una generazione di intellettuali militanti comunisti. Ne dò due esempi, che, per certi versi sono politicamente vicini a Mario, almeno al Mario che io e la mia generazione abbiamo conosciuto; anche per esaminare meglio quel che distingue la sua risposta. La domanda balza fuori all’inizio del racconto autobiografico che

³ M. Mineo *Il Marxismo, appunti per una scuola quadri*, ristampato in *Scritti teorici*, a cura di D. Castiglione, E. Guarneri e P. Violante, Flaccovio editore, Palermo 1991, p. 217. Lo stesso passo è citato da Corradino Mineo nell’intervento pubblicato in questo numero della rivista, a dimostrazione che la concezione del marxismo di Mario non era dogmatica.

Rossana Rossanda fa ne *La ragazza del secolo scorso* della sua esperienza politica come militante e dirigente del Partito Comunista:

Questo non è un libro di storia. È quel che mi rimanda la memoria quando colgo lo sguardo dubbioso di chi mi è attorno: perché sei stata comunista? perché dici di esserlo? che intendi? senza un partito, senza cariche, accanto a un giornale che non è più tuo? è una illusione cui ti aggrappi, per ostinazione, per ossificazione?⁴

Non vorrei qui far torto alla Rossanda, ma da quel che ricordo del suo bel libro – che purtroppo non ho fra le mani – penso che la risposta che lei dà stia tutta nell'esperienza che racconta (lo dice sin da quella frase iniziale). L'esperienza stessa della partecipazione alla storia di lotte, di idee ed organizzazione, del *maturare* delle condizioni della trasformazione sociale (la maturità del comunismo), questa sembrerebbe la sua risposta al *perché* essere comunisti. Quello della Rossanda, come per Mario, non è un marxismo determinista. D'altronde il titolo del libro implicitamente suggerisce, con una vaga nota di nostalgia, che quel tempo, forse anche le stesse ragioni di quella convinzione siano passate. La Rossanda certamente dimostra che il suo essere comunista non era un'illusione, ma resta il dubbio che potrebbe esserlo diventato. In ogni caso, questa non è la risposta di Mario.

Il secondo esempio ci porta forse più vicino. Di nuovo la stessa domanda, sul perché essere comunisti e rivoluzionari, dà l'abbrivio e il titolo all'ultimo lavoro di Lucio Magri sulla storia del comunismo italiano, e segnatamente del Partito Comunista.⁵ O meglio, Magri cita l'apologo di Bertolt Brecht, su "Il Sarto di Ulm," da cui il suo libro prende il titolo, come la risposta che Pietro Ingrao diede alla domanda di un militante del partito, che, durante una delle assemblee di scioglimento del Pci nel 1989, lo interrogava su come si potesse ancora adoperare la definizione di "comunista" per un grande partito democratico di massa, dopo tutto quanto era successo o andava succedendo.⁶ Come Magri suggerisce, con quell'apologo, Ingrao voleva ironicamente alludere al fatto che il passaggio storico da un tipo di società ad un'altra non è mai lineare: non lo era stato per il capitalismo, perché dovrebbe esserlo per il comunismo? Tali processi sono fatti invece di innumerevoli vicende e sconfitte, simili anche a quella del sarto di Ulm, che, munito di arnesi rudimentali, nel tentativo pindarico di spiccare il volo, si spiaccica tragicamente al suolo. Epperò, l'uomo è infine stato capace di volare.

Magri trova l'apologo apposito, ma non del tutto soddisfacente come risposta, perché ha bisogno di alcune qualificazioni. In primo luogo, sulla razionalità del sarto di Ulm: se il sarto fosse sopravvissuto all'impatto con la terra, avrebbe ritentato l'avventura, e cosa gli avrebbero consigliato i suoi amici? In secondo luogo, esiste una qualche relazione causale tra il misero fallimento dell'esperimento del sarto e i successi futuri dell'aeronautica? Fuor di metafora, la credenza nel comunismo può essere più di un vago ideale? Hanno le lotte per il comunismo, anche quelle vane e perdenti, lasciato una qualche eredità per lotte e progetti futuri? Sulla prima questione Magri fa notare che, nella versione marxista, il comunismo non è tanto un ideale, ma uno stadio storico, prodotto di cambiamenti che richiedono da parte nostra "una verifica fattuale, un'analisi scientifica del presente, una realistica previsione sul futuro, per non evaporare in un mito."⁷ Ma è la seconda questione che, nel momento in cui scrive, Magri reputa quella centrale, e a cui di fatto dedica la sua ricostruzione storica, da "militante," del comunismo e del Pci. L'elefante nella stanza

⁴ R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino 2005, p. 1.

⁵ L. Magri, *Il sarto di Ulm. Storia militante del comunismo italiano del Novecento*, Il Saggiatore, Milano 2009.

⁶ Ivi, pp. 7-8. Questo è l'apologo: "Vescovo, so volare", /il sarto disse al vescovo./ "Guarda come si fa!"/E salì, con arnesi/che parevano ali,/sopra la grande, grande cattedrale. -- Il vescovo andò innanzi. /"Non sono che bugie, /non è un uccello, l'uomo:/mai l'uomo volerà"/, disse del sarto il vescovo. -- "Il sarto è morto", disse /al vescovo la gente. / "Era proprio pazzia. / Le ali si son rotte/e lui sta là, schiantato/sui duri, duri selci del sagrato". -- "Che le campane suonino. / Erano solo bugie. /Non è un uccello, l'uomo:/mai l'uomo volerà"/, disse alla gente il vescovo.

⁷ Ivi, p. 10.

è ovviamente se, con la caduta del sistema sovietico e con esso del “socialismo reale” come sistema sociale alternativo al capitalismo, il comunismo non si sia poi rivelato un’illusione, o di peggio; e se non ci sia nulla dell’esperienza del secolo breve da poter recuperare per progetti futuri. La risposta, secondo Magri, può venire solo da “argomenti razionali e convincenti”, e dalla ricerca di “buone ragioni e condizioni adatte per riaprire ... criticamente una discussione sul comunismo.”⁸ A termine della sua ricerca, Magri conclude che l’esperienza comunista del Novecento non è un’aberrazione né è andata tutta dispersa:

Non è vero che la storia passata, dei comunisti e di tutti, era già tutta predeterminata, così come non è vero che il futuro è tutto in mano ai giovani che verranno. La «vecchia talpa» ha scavato e continua a scavare, ma, essendo cieca, non sa bene da dove viene e dove va, o se gira in circolo. Chi non vuole o non può affidarsi alla provvidenza, deve pur fare ciò che può per capirlo e così aiutarla.⁹

Anche quella di Magri è una visione non determinista, ma che per essere abbracciata richiede il supporto, non indifferente, di un’analisi scientifica, razionale e convincente. Tutti elementi che, come vedremo meglio più in là, hanno un ruolo nella risposta di Mario, ma che io credo non ne costituiscano il nocciolo.

Il nocciolo per me sta in quel che Mario spesso ripeteva a proposito di scelte riguardanti l’azione rivoluzionaria e le prospettive strategiche, asserendo che si dovesse puntare su quella più *favorevole*. Il modello di questa logica lo si ritrova nella “scommessa di Pascal.” Lungi da me suggerire che Pascal fosse il riferimento culturale dietro questi ragionamenti di Mario. Non so neppure se lo avesse mai letto, e in particolare se avesse letto il famoso paragrafo 233, parte III, dei *Pensées*,¹⁰ anche se questo non stupirebbe affatto. Né si vuole qui sottintendere che la scommessa rivoluzionaria come Mario l’intendeva avesse degli elementi “fideistici”, oppure fondati su un ottimismo azzardoso, di carattere utopico. Tutt’altro. La “scommessa di Pascal,” come è stato ampiamente illustrato,¹¹ contiene *in nuce* e in breve compendio quella che oggi s’intende per Teoria della decisione; e rappresenta uno dei testi che hanno influenzato l’emergere del pensiero probabilistico dal Seicento in poi. Anche se inteso come un contributo all’apologetica e alla discussione sull’esistenza di Dio, i frammenti contenenti “*le pari de Pascal*” ebbero, come sostiene Ian Hacking:

un importante sottoprodotto: mostravano come l’aritmetica aleatoria potesse far parte di una generale ‘arte di congettura.’ Hanno permesso di capire che la struttura del ragionamento sui giochi d’azzardo può essere trasferita a inferenze che non si fondano sul caso.¹²

Quel che voglio qui suggerire è che la struttura e gli argomenti formali che si trovano nella “scommessa di Pascal” hanno affinità con il tipo di risposta che Mario dà alla domanda del perché credere nella possibilità rivoluzionaria. In altri termini, la sua risposta va interpretata come un’applicazione abbastanza avvertita, anche se mai esplicitamente sviluppata, di alcuni principi di base della Teoria della decisione; e, più in generale, come espressione di uno *stile* di pensiero probabilistico.¹³ Con una certa forzatura, quello di Mario potrebbe definirsi come un marxismo *probabilistico*. Ma probabilistico in che senso? E in che senso il ragionamento di Mario può collegarsi

⁸ Ivi, p. 14.

⁹ Ivi, p.

¹⁰ B. Pascal, *Pannier*, a cure di P. Serine, Einaudi, Torino 1967, pp. 65-71.

¹¹ Per una discussione generale, ma anche tecnica, si veda A. Hájek, "Pascal's Wager", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pascal-wager/>. Consultata 20.09.2020.

¹² I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge University Press, Cambridge [1975] 2006, p. 200.

¹³ Sull’idea di *stile di pensiero*, si veda: A. C. Crombie, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, Duckworth, London 1994. Sull’emergere dello stile “probabilistico”, Hacking, op. cit., “Introduction” (2006).

alla Teoria della decisione, e un po' più fantasiosamente alla "scommessa di Pascal"? Cercherò di dimostrarlo per sommi capi, evitando questioni strettamente tecniche o astrattamente filosofiche, che sarebbero fuori luogo in questo contesto.

Il concetto stesso di probabilità si caratterizza in almeno due modi. Da una parte un'idea più oggettiva e fiscalista del tipo di evidenza che permette di stabilire la frequenza relativa con cui certi fatti o eventi si verificano; dall'altra una più soggettiva, come il grado di credibilità che diamo al verificarsi di certi eventi. Questo connubio dà una certa ambiguità al concetto stesso, ma nel corso della storia della teoria della probabilità questa tensione oltre che irrisolvibile si è rivelata una risorsa intellettuale.¹⁴ Nel caso che ci interessa, il ruolo della concezione soggettiva, come convinzione, è abbastanza centrale. Infatti a ben vedere, la "scommessa di Pascal" ha poco a che vedere con la dimostrazione dell'esistenza di Dio tramite evidenze fattuali o prove logiche. Al centro della "scommessa" c'è il problema di come uno decide in una situazione di *incertezza*. Nei casi in cui ci siano prove certe: empiriche, logiche od ontologiche; la decisione da prendere non è problematica. Per quel che riguarda l'esistenza di Dio, Pascal ammette che la conoscenza (umana) non può arrivare alla certezza, ma può solo essere probabilista, e quindi tutt'al più può seguire quella che Hacking chiama l'arte della congettura. La "scommessa di Pascal" non è un contributo alla discussione sull'esistenza di Dio, ma alla teoria dell'azione, nella forma della decisione.

La struttura di questa teoria considera una decisione "razionale," come il prodotto dello stato del mondo (o dei possibili mondi) e dell'azione scelta dall'agente, con riferimento all'utilità che gliene verrebbe (non necessariamente in termini di benefici egoistici, ma di soddisfazione generale). Da questa struttura del ragionamento nasce una matrice che interseca gli stati possibili del mondo con le scelte dell'agente, permettendo di vagliare le diverse utilità, così da prendere una decisione considerata ottimale. In questa struttura decisionale un elemento importante è se la decisione viene presa in una condizione di incertezza assoluta, dove è difficile assegnare una qualche probabilità ai vari stati del mondo, oppure in condizioni di rischio, dove si hanno dati sufficienti per assegnare una qualche probabilità ai vari stati del mondo indipendentemente dall'azione dell'agente. Mentre nel primo caso, la scelta dominante si basa direttamente sullo stato del mondo che garantisce il risultato più favorevole; nel secondo caso questo va calcolato tramite una formula che considera sia l'utilità che all'agente deriva dal verificarsi di quello stato del mondo, che la probabilità che quello stato di fatto si avveri. Nella sua "scommessa," Pascal inizia da una condizione di assoluta incertezza, in cui sostiene che la natura infinita di Dio, e quindi la natura infinita della ricompensa che ne viene dal credere nell'essere divino, fanno questa la scelta dominante. Poi, progressivamente, aggiungendo altre premesse, che introducono elementi di rischio probabile, Pascal passa ad argomenti basati prima sull'utilità attesa, e poi sull'utilità attesa dominante o generalizzata - argomento su cui non entro nei dettagli. Ognuno di questi argomenti, secondo Pascal, dimostra che la scelta più favorevole rimane quella di credere nell'esistenza di Dio.

C'è però un problema in questi ragionamenti di Pascal, ed è che, per quanto formalmente validi o comunque stringenti, essi sono viziati dalla premessa fondamentale da cui parte, che il Dio in questione (sempre che sia unico) sia un essere infinito e infinitamente benevole. Il frammento della "*pari de Pascal*" infatti si intitola "infini – rien." Tra l'infinito e il nulla non c'è difficoltà di scelta. Ma la struttura del ragionamento (il sottoprodotto di cui parla Hacking) non è necessariamente inficiata dalle premesse o dal caso specifico in cui Pascal lo mette a frutto. La questione è quindi se questo tipo di ragionamento e struttura decisionale possa adattarsi alla scelta laica e materialista che Mario e altri della sua generazione pensavano di avere di fronte. Può un marxista rivoluzionario trovare qualcosa di interessante nella "*pari de Pascal*"?

¹⁴ Hacking, op. cit., pp. 19-21; e, per un discorso più tecnico filosofico, si veda A. Hájek, "Interpretations of Probability", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/probability-interpret/>>. Consultata 20.09.2020; anche se Hájek suggerisce che ci sono tre concetti chiave di probabilità, uno epistemologico, uno psicologico, e uno fiscalista.

Una prima risposta la si trova in un luogo forse insospettato, anche se ben noto: uno dei film che hanno fatto la *Nouvelle Vague*, “Ma nuit chez Maud” di Éric Rohmer, dove la “scommessa di Pascal” giuoca un ruolo drammaturgico centrale. In una scena, il protagonista, un ingegnere cattolico con la passione per la matematica, discorre con un amico su Pascal e della “scommessa,” che lui trova deludente perché, da cristiano, gli sembra offrire una prospettiva “vuota.” Poi, rivolgendosi all’amico, gli chiede: “sei ancora marxista?” E quello risponde:

Sì, appunto: per un comunista, questo testo della scommessa è di estrema attualità. In fondo, dubito profondamente che la storia abbia un significato. Tuttavia, scommetto per il significato della storia, e mi trovo nella situazione di Pascal. Ipotesi A: la vita sociale e tutta l'azione politica sono totalmente prive di significato. Ipotesi B: la storia ha un senso. Non sono affatto sicuro che l'ipotesi B sia più probabile o vera dell'ipotesi A. Posso anche dire che è meno probabile. Supponiamo che l'ipotesi B abbia solo il dieci per cento di probabilità, e l'ipotesi A il novanta per cento. Tuttavia, non posso non scommettere sull'ipotesi B, perché è l'unica che mi permette di vivere. Diciamo che scommetto per l'ipotesi A e che l'ipotesi B si avvera, nonostante il suo dieci per cento di probabilità: allora ho assolutamente perso la vita ...¹⁵

Vidal, il “marxista” di questa scena, poi aggiunge che “Gorki o Lenin, o forse Majakovskij, dissero dopo la Rivoluzione Russa che le circostanze li forzarono a prendere un’opportunità su mille. Anche con così poche probabilità ne valse la pena.” L’idea che per un marxista – o anche per chi abbia a cuore la giustizia sociale – la scelta dell’impegno rivoluzionario, o di una lotta per la trasformazione dei rapporti sociali, sia quella che può dare senso alla storia e quindi alla vita di una persona (o viceversa) mi sembra un modo di adattare la “scommessa di Pascal” da una scelta di fede spirituale ad una di azione sociale.

Questo “dare un senso” era un elemento importante – di sottofondo alla scelta rivoluzionaria – a cui Mario a volte accennava, anche se più in conversazioni che negli scritti. Ma l’idea che il personaggio Vidal attribuisce a un qualche rivoluzionario russo, delle circostanze che *forzano* alla scelta, è come mettere il carro davanti ai buoi. Il ragionamento di Vidal, infatti, anche se parte dal presupposto, accettabile, che vi sono probabilità nell’avverarsi di uno stato di cose che sono indipendenti dall’azione di un’agente, sembrano suggerire che il risultato è del tutto indifferente all’azione in generale; mentre al centro della teoria della decisione sta l’intuizione che l’azione, una qualche azione, è necessaria, e che il risultato dipende anche necessariamente dalla scelta. Anche l’inazione è una forma di azione. Nel suo frammento, Pascal risponde all’obiezione di quelli che dicono, ma perché devo scommettere? E lui, di rimando, ma non avete scelta, è parte della vita stessa: “*vous êtes embarqué.*” Possiamo non dare un senso alla nostra vita? Tutti noi, in definitiva, siamo imbarcati in questa nave.

C’è un altro elemento importante da considerare nel ragionamento di Pascal, e di come bisogna intendere la scommessa, sia questa sull’esistenza di Dio o sulla possibilità di una rivoluzione sociale. Come ho già fatto notare, le congetture che Pascal fa attorno alla “scommessa” non ci dicono nulla sull’esistenza o meno di Dio. Non hanno a che fare con la sostanza della “fede” che abbiamo o cerchiamo. Scommettere non è una forma di credenza o convinzione, non significa credere in qualcosa di indipendente dalla nostra scelta. La “scommessa” è un agire *come se*. Non è espressione di una convinzione che abbiamo, ma di un *convincimento* che stiamo formando: non è un fatto della nostra mente, ma l’azione attraverso cui affermiamo una nostra convinzione. Il protagonista cattolico di “Ma nuit chez Maud” trova il ragionamento di Pascal “vuoto” perché lui vuole solide certezze a cui aggrapparsi. Il senso della sua fede non può che dipendere da una esistenza esterna oggettiva nella persona di Dio. Il rivoluzionario *dogmatico* vuole che la rivoluzione avvenga, prima o poi, perché questa darà un senso alla sua vita, ma questo senso è fideistico e fondato su una

¹⁵ La traduzione non è del tutto letterale, ma si può trovare la scena su Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=UMsemcNC4vs>

realtà esterna, indipendente dalla pratica del suo convincimento. Il rivoluzionario senza certezze, o quel che ho chiamato il marxismo probabilistico di Mario, invece, sa bene che si cammina sempre sulle sabbie mobili; la salvezza, o in una prospettiva più materialista, il senso di quel che facciamo, di quel di cui ci convinciamo, non ci viene da fuori, ma da noi stessi, come agenti sociali. C'è una piccola civetteria (intellettualistica?) di Mario, che forse può spiegare quel che intendo. In quelle occasioni in cui Mario voleva affermare una sua forte convinzione politica, soprattutto quando questa esprimeva un dissenso da quella prevalente (e alla fine vincente) nell'organizzazione di cui faceva parte, Mario ricorreva all'espressione latina che Marx usa alla fine del *Programma di Gotha*. Ma lo faceva con una piccola correzione, che poteva facilmente sfuggire al lettore o all'ascoltatore. Dove Marx usa la formula tradizionale: "dixi et salvavi animam meam," Mario la corregge con "dixi et *servavi* animam meam."¹⁶ Non c'è infatti salvezza che viene da un ente esterno, divino o storico, ma c'è la capacità di conservare la propria coscienza come testimonianza verso il mondo e gli altri. Insomma, quel che dà senso alla nostra azione è un compasso morale interno, la cui validità può solo essere verificata socialmente dall'esperienza e dall'opinione degli altri.

La capacità morale ed intellettuale interna, o comunque il tentativo di coltivare tali capacità, sono importanti. Si torna infatti alla prima delle domande sollevate da Magri a proposito dell'apologo del sarto di Ulm. Il sarto indubbiamente aveva fatto la sua scommessa, e scelto un corso d'azione; ma c'era una qualche ragione in quella sua scommessa, anche di sola testimonianza? C'era un metodo in essa? Altrimenti la sua caduta al suolo non lascerebbe né tracce né residui. Qui, ovviamente, passiamo alle capacità d'analisi e di ragionamento di Mario, ai suoi contributi di teoria della società e di strategia politica. La volontà di scommettere e il metodo non bastano – d'altronde non ci sono certezze. Su questo sarò molto più breve. Altri contributi a questo inserto offrono ampio materiale di riflessione. Ma ci sono due elementi importanti da far rilevare. Uno è che il modello della Teoria della decisione e della "scommessa di Pascal" si adatta bene, come ho cercato di mostrare, a come Mario si poneva il problema della rivoluzione, ma non è quello che informava la sua visione della strategia politica. Qui, il modello si avvicina di più alla Teoria dei giochi, che prevede non solo la nostra scelta, ma anche la scelta degli altri, e la nostra capacità di prevedere (o indovinare) qual è la strategia che altri seguiranno. Si noti che la Teoria dei giochi si occupa soprattutto di giochi dove c'è un elemento di azzardo che sfugge alla computazione, perché aleatorio. Come von Neumann ebbe a dire della sua concezione della Teoria dei giochi, in una conversazione in taxi con Jacob Bronowski:

"No, no", he said. "Chess is not a game. Chess is a well-defined form of computation. You may not be able to work out the answers, but in theory, there must be a solution, a right procedure in any position. Now, real games," he said, "are not like that at all. Real life is not like that. Real life consists of bluffing, of little tactics of deception, of asking yourself what is the other man going to think I mean to do. And that is what games are about in my theory."¹⁷

Probabilmente Mario non pensava la strategia politica esattamente nei termini in cui von Neumann parla dei giochi, con le piccole tattiche e i tentativi di inganni e raggiri. Ma per lui la politica era un'arte della strategia dove vari agenti interagiscono tramite i loro programmi e le loro azioni. Questo spiega, tra l'altro, l'importanza che lui dava alla politica nell'azione rivoluzionaria, e la sua insistenza, nel caso italiano, della crisi di regime e dei suoi tempi, perché la crisi, ogni crisi, non è mai il prodotto autonomo di circostanze, ma dipende sempre dall'intervento delle forze sociali in forma organizzata. Se avesse torto o ragione (o quanto torto e quanta ragione) sulla dinamica della crisi italiana, e sulla capacità delle varie forze politiche e sociali di articolare una

¹⁶ Si veda il suo intervento al congresso di scioglimento del Manifesto del 1974, prima dell'unificazione con il PDUP, in Mario Mineo, *Scritti Politici*, Vol. 1, tomo II, a cura di Renato Covino, Flaccovio editore, Palermo 1998, p. 435.

¹⁷ Citato in W. Poundstone, *Prisoner's Dilemma*, Anchor Books, New York 1993, p. 6.

strategia egemone ed efficace, è discorso per un'altra sede,¹⁸ ma è importante capire che la sua analisi della crisi di regime si collega direttamente ad una lettura, io direi, *politica* e *probabilistica* del marxismo, che mette grande enfasi sull'azione dei soggetti sociali nel modo in cui si organizzano politicamente tramite programmi strategici e attraverso varie forme istituzionali.

Non posso non concludere, però, col cercare di tirare le somme delle scommesse di Mario. Alla fine, dobbiamo registrare che la sua scommessa principale, come quella di molti della sua generazione, almeno nel breve e medio periodo, è risultata in una sconfitta. La forma di questa sconfitta è forse ancora tutta da definire. Il secolo scorso è passato, ma ci trasciniamo ancora molti residui. Ho detto che Mario aveva già assistito all'esaurirsi degli entusiasmi (Vittorini li avrebbe chiamati, "astratti furori") o speranze rivoluzionarie di due generazioni, ma ancora negli anni '80 non si rassegnava. C'erano due elementi di analisi che erano per lui importanti, il fatto che, con la Rivoluzione Russa, si era aperta una possibilità concreta di una transizione ad una società non più dominata dai rapporti di mercato e dal dominio incontrastato del capitale. Nonostante lui fosse molto critico sugli sviluppi della Rivoluzione Russa e sulla società sovietica, era convinto che questa non presentasse una chiara divisione di classi, anche se era ancora presto per determinare quale tipo di rapporti di produzione la caratterizzassero. Convinto com'era che l'analisi marxista e materialista non dovesse basarsi su la scoperta di logiche filosofiche, ma dovesse basarsi su una "scienza della storia."¹⁹ Ancora prima di morire non aveva del tutto accettato quel che Berlinguer definì in una famosa conferenza stampa, l'esaurirsi della "spinta propulsiva" della Rivoluzione d'Ottobre e quindi della funzione storica dell'Unione Sovietica. Per lui, la partita era ancora aperta. L'altro elemento era quello della presenza e capacità organizzativa, almeno in principio, della classe operaia, che per lui avrebbe dovuto rappresentare la classe attorno a cui organizzare le istituzioni per la costruzione di una egemonia socialista, *dopo* il passaggio a un nuovo regime politico e sociale. Ma Mario morì prima della caduta del Muro di Berlino e del collasso dell'area sovietica. Prima delle profonde trasformazioni del mondo del lavoro di questi ultimi trent'anni. La sua scommessa rivoluzionaria si fondava su un'analisi dove l'alternativa alla barbarie che certi tratti della società capitalista indicavano come possibili, stava ancora nella possibilità concreta di organizzare la società su basi diverse – nonostante l'esperimento sovietico fosse già di fatto fallito. Ma, forse, e questo è quello su cui Mario puntava, ancora manteneva uno spazio aperto di sperimentazione. Lo scenario a cui ci troviamo di fronte oggi è cambiato radicalmente. Manca, o sembra mancare, quello spazio *concreto* alternativo. Forse, dopo l'89, la nostra generazione, quella che più o meno aveva abbandonato gli "astratti furori" del '68, si era convinta che le società in cui viviamo, dominate sì dalle forze e dai rapporti di mercato, ma, soprattutto in Europa protette da una consolidata società civile, e da istituzioni sociali e statali che nutrivano e proteggevano il contratto sociale delle democrazie costituzionali, – queste società fossero diventate immuni dalla barbarie. Ma oggi ci chiediamo quanto e fino a quando?

Nel suo libro *Il Cavallo e la Torre*, Vittorio Foa dice che la sua generazione, quella anche di Mario, arrivò alla politica per una "strada stretta."²⁰ Stretta, perché dettata da condizioni in cui la politica era soprattutto un'arte della difesa; difesa dal Fascismo e altre dittature, difesa di diritti politici e sociali che non si erano ancora consolidati. La mia generazione è venuta alla politica per una strada larga. Ma forse dovremo sempre più attrezzarci per quella stretta. L'impressione è che la posta si va man mano facendo più alta. Avevo iniziato con una citazione di Mario sulla possibilità che il marxismo potesse non servire più per lo svilupparsi di nuove tendenze esplosive, tra cui lui cita la crescita demografica, la corsa agli armamenti e la questione ecologica. E conclude: "per quel che ci è dato immaginare, andremo davvero ad un nuovo Medio Evo."²¹ Al fondo della scelta rivoluzionaria di Mario, come di molti altri della sua generazione, di quelli che, per esempio, Piero

¹⁸ Renato Covino ne fa un'analisi dettagliata in questo inserto.

¹⁹ Si veda, M. Mineo, "Conversazione sul Marxismo," in *Scritti teorici*, a cura di D. Castiglione, E. Guarneri e P. Violante, Flaccovio editore, Palermo 1991, pp. 209-16.

²⁰ V. Foa, *Il Cavallo e la Torre*, Einaudi, Torino 1991, p. 23.

²¹ M. Mineo, *Il Marxismo, appunti per una scuola quadri*, op. cit., p. 217.

Violante ha chiamato “la classe dirigente d’opposizione” in Sicilia,²² e che ci hanno lasciato, nonostante la sconfitta, un ricco residuo di idee e di passioni civili, ci stava non solo una scommessa per una società migliore, ma anche quella di evitare l'imbarbarimento. Con tutta probabilità, il marxismo (come ideologia politica unificante) non serve più, ma le scommesse non finiscono mai.

²² P. Violante, op. cit., p. 11.