

Ritiene che l'attività filosofica consista, nella sua essenza, in una attribuzione di senso e di valore alla vita umana nell'intero (o, in alternativa, in cosa ritiene consista l'attività filosofica)?

Cercherò di rispondere alle domande con alcune considerazioni teoretiche che riflettono, a grandi linee e in modo schematico, il mio itinerario speculativo degli ultimi trent'anni. Ho indicato nelle note alcuni lavori in cui ho trattato i temi qui illustrati analiticamente e con i necessari passaggi argomentativi, che nei limiti di questo contributo sono stati omessi.

La definizione dell'attività filosofica contenuta nella prima domanda mi trova sostanzialmente d'accordo con alcune precisazioni. In primo luogo, direi che l'attività filosofica consiste non tanto nell'"attribuire" quanto nel "*riconoscere* e precisare il senso e il valore della vita umana nell'intero" per le ragioni che cercherò di esporre più avanti. In secondo luogo, credo che l'essenza dell'attività filosofica o della filosofia vada ulteriormente determinata. La definizione proposta potrebbe infatti riferirsi anche alla religione, che ha certamente un nesso profondo con la filosofia, ma che da essa va chiaramente distinta.

È stato Aristotele ad individuare con chiarezza ciò che costituisce lo specifico della filosofia rispetto alle scienze particolari: queste ultime studiano l'ente in quanto determinato in un modo o in un altro (come numero, come movimento, come vita, ecc.), mentre la filosofia studia l'ente in quanto tale, l'ente in quanto ente. Da ciò segue che la filosofia (più precisamente: la "*filosofia prima*", che è quella che qui ci interessa) riguarda appunto sempre l'intero (*tutti* gli enti nelle loro connotazioni *universali*) e costituisce pertanto il *fondamento* di tutte le scienze particolari.

Nel pensiero moderno la definizione aristotelica viene ripensata alla luce dell'asimmetria tra essere e conoscere ossia della priorità (almeno metodologica, ma non solo) del conoscere sull'essere, della gnoseologia sull'ontologia, priorità che costituisce il carattere distintivo della filosofia

moderna rispetto a quella antica e medievale. In questa prospettiva è stato Fichte a fornire la riformulazione più rigorosa della definizione aristotelica nello scritto del 1794 *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero della cosiddetta filosofia*, redatto come introduzione alla filosofia prima esposta nelle successive lezioni del 1794-95 comunemente note come *Dottrina della scienza* del 1794¹¹. Ogni scienza, argomenta Fichte, *presuppone* un principio (oggi diremmo: alcuni assiomi) e regole di derivazione dei teoremi dal principio (dagli assiomi); dimostrare significa *derivare*, in base a queste regole, i teoremi dagli assiomi. Non è compito della scienza particolare giustificare (fondare) assiomi e regole di derivazione, che restano quindi di necessità, all'interno di ogni scienza particolare, *infondati*. Questo compito di fondazione *ultima* spetta ad una *scienza delle scienze*, ossia alla *filosofia*, che Fichte chiama "*Wissenschaftslehre*", dottrina della scienza. La dottrina della scienza, la filosofia, è, a sua volta, una scienza, ma è chiaro che deve avere un metodo specifico del tutto diverso dal metodo assiomatico-deduttivo delle scienze particolari: oltre a fondare i principi delle scienze e le regole di derivazione (in generale: la logica formale), tale metodo deve essere in grado di fondare i suoi stessi principi ossia di *autofondarsi*.

Questo metodo, il metodo della filosofia, secondo Fichte, è quello della fondazione riflessiva o, per usare il termine adottato nella filosofia contemporanea da Apel, della *fondazione ultima riflessiva*¹². Si tratta di individuare un principio (o più principi connessi reciprocamente) *inaggirabile*: tale cioè che *non possa essere negato senza implicitamente presupporlo*. Un principio (o più principi) del genere si dice *trascendentale*: esso non è dimostrabile direttamente, bensì solo indirettamente, apagogicamente. Nella filosofia (prima) l'argomentazione razionale assume quindi la forma della *prova apagogica* (di una catena di prove apagogiche). È evidente che ciò che in tal modo viene provato è l'inaggirabilità della ragione, il suo carattere trascendentale. In un passo della *Grundlage des Naturrechts* (§ 3, Corollaria) Fichte ha così felicemente sintetizzato questa impostazione: "Interrogarsi su una realtà che debba rimanere, dopo essere stata astratta da ogni ragione, è contraddittorio; chi pone

¹¹ Per un'analisi dettagliata del testo fichtiano rinvio a *La ricerca del fondamento. Il programma dell'idealismo tedesco nello scritto fichtiano "Sul concetto della dottrina della scienza"*, Guerini e Associati, Milano, 1995.

¹² *Perché essere razionali? Il problema della fondazione del razionalismo*, in "Koiné", anno X, n. 1, gennaio 2003. V. anche *Problemi del razionalismo contemporaneo* (Bartley, Apel, Kuhlmann), seminario tenuto a Napoli nell'aprile 1998, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (le lezioni, registrate e conservate nell'Archivio dell'Istituto, sono inedite).

tali domande, infatti, possiede certamente la ragione, domanda spinto da un motivo razionale e vuole una risposta razionale; egli, perciò, non ha fatto astrazione dalla ragione. Non possiamo uscire dal cerchio della nostra ragione; ciò va contro la cosa stessa e la filosofia vuole soltanto renderci consapevoli di questo ed impedirci di immaginare di esserne usciti [dal cerchio della ragione], quando di certo, come è chiaro, siamo ancora da sempre al suo interno.”

Nelle lezioni del 1794 Fichte identifica, come è noto, il Principio con l’Io puro o assoluto, con la *ragione soggettiva*. Tale identificazione – prescindendo qui da problemi di interpretazione del pensiero fichtiano e del suo sviluppo nel tempo – è fuorviante, se non altro perché, come osserva Hegel, l’Io è una struttura (di carattere psicologico) mediata dalla natura e andrebbe quindi tematizzato nella filosofia reale e non nella filosofia prima. Ed è appunto con Hegel che la fondazione ultima riflessiva raggiunge quella che è la formulazione più completa e rigorosa rinvenibile nella storia del pensiero moderno e che può essere sintetizzata in tre punti.

a) Il Principio è identificato nell’Idea, ossia nella *ragione oggettiva*, di cui la ragione soggettiva, l’io, costituisce una manifestazione. Ciò comporta il superamento del soggettivismo tipico della modernità e il recupero del nucleo di verità presente nella metafisica premoderna. Nell’*idealismo oggettivo* hegeliano il livello (trascendentale) logico-epistemologico presuppone quindi il livello *onto-logico* (anch’esso trascendentale).

b) La ragione oggettiva, l’Idea, si identifica con il *sistema delle categorie aprioriche*, per cui il compito della filosofia prima (della “scienza della logica”) consiste nella *deduzione sistematica* di tutte le categorie. In tal modo il sistema, lungi dall’essere qualcosa di accessorio o addirittura una zavorra che limita il libero dispiegarsi della riflessione, è per Hegel *coessenziale* alla nozione stessa di ragione.

c) Occorre distinguere rigorosamente tra *filosofia prima* o logica e *filosofia reale* ovvero tra *categorie logiche* (oggetto della scienza della logica) e *categorie della filosofia reale* (oggetto della filosofia della natura e della filosofia dello spirito). La logica *fonda* la filosofia reale e tra le due serie di categorie (logiche e reali) deve sussistere un rapporto di corrispondenza.

Col suo tentativo di sintetizzare la filosofia moderna del soggetto (assurta con Kant e soprattutto con Fichte a filosofia trascendentale) con la metafisica classica (in particolare la tradizione platonico-neoplatonica e cristiana) Hegel porta a compimento la modernità e nello stesso tempo la mette, per così dire, a distanza. In questo consiste l'importanza, teoretica e storica insieme, del sistema hegeliano, che resta un punto di riferimento imprescindibile per chi voglia fare davvero filosofia anche nell'epoca attuale.

Oggi tuttavia mi sembra impossibile non solo riproporre il pensiero di Hegel con alcune modifiche più o meno rilevanti, ma nemmeno elaborare una nuova e radicalmente rivisitata versione dell'idealismo oggettivo, in cui dovrebbero comunque essere conservati i tratti essenziali dell'impostazione hegeliana. Questa ipotesi – o, meglio, compito e progetto ambizioso, così come si può ricavare dall'opera di Vittorio Hösle *Hegels System* (1987, 1998), la più profonda e vasta analisi teoretica sulla filosofia hegeliana degli ultimi cinquant'anni¹³ – non mi sembra più giustificata e ciò per due motivi fondamentali, che mi limito ad esporre sommariamente.

Il primo motivo risiede nella *sottodeterminazione* hegeliana del *Principio*. L'Idea assoluta è infatti una struttura *monologica* e *teoreticistica*. Questa sottodeterminazione è alla radice, come ha mostrato analiticamente Hösle, della mancata corrispondenza (che il sistema hegeliano deve necessariamente postulare) tra logica e filosofia reale, per cui alla sfera dell'intersoggettività reale profondamente tematizzata soprattutto nella filosofia dello spirito oggettivo viene a mancare un corrispettivo nella scienza della logica. Questo *vuoto logico* consegue dal modo in cui nell'ultima parte della logica del concetto Hegel pensa l'Idea assoluta: Soggettività assoluta autoreferenziale e non già *Relazione intersoggettiva*. Nella logica Hegel dipende dall'impostazione aristotelica e neoplatonica e non sviluppa il profondo significato teoretico e metafisico della nozione cristiana di Trinità, la cui importanza pure non gli sfugge nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*. Cercare di ripensare il Principio in questa prospettiva relazionale (intersoggettiva), così come da alcuni pensatori posthegeliani (tra cui di recente lo stesso Hösle) è stato abbozzato, significa però distanziarsi da Hegel su un punto decisivo e gravido di conseguenze per tutto lo sviluppo della filosofia prima.

¹³ V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner, Hamburg 1987, 1998²; tr. it. a cura di G. Stelli, *Il sistema di Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.

Tale distanza è peraltro destinata ad aumentare, se si mette in questione, come è necessario, il *teoreticismo* che connota in modo essenziale l'impostazione hegeliana. Nella dottrina dell'Idea esposta nella scienza della logica, infatti, l'"idea del bene" è il secondo momento (dopo l'"idea del vero") *interno* dell'"idea del conoscere" ed è quindi un *momento della teoresi*; non solo, ma l'idea del bene è l'idea del bene di uno spirito *finito* e non già una *categoria logico-metafisica spettante all'Idea assoluta* (che dell'idea del bene dello spirito finito dovrebbe essere il fondamento).

Di conseguenza la determinazione sintetica suprema, l'Idea assoluta appunto, è una determinazione teoretica, è "la verità consapevole di sé", come è detto nella *Scienza della logica* (Hegel, *Werke*, ed. Moldenhauer/Michel, 6, p. 549) ovvero, come si legge già nella cosiddetta *Logica di Norimberga* del 1810-11 (ivi, 4, p. 203), "il contenuto della scienza, [...] la considerazione [Betrachtung] dell'universo, come è conforme al concetto in sé e per sé, o del concetto della ragione, come esso è in sé e per sé e come è oggettivo o reale nel mondo"¹⁴.

Il secondo motivo è il seguente: Hegel occulta il problema della *differenza ontologica*, della differenza cioè tra ragione soggettiva e ragione assoluta, problema che è invece al centro della filosofia del cosiddetto "secondo Fichte" (non a caso del tutto ignorato da Hegel). La critica di Kierkegaard a tal riguardo mi sembra decisiva. Il filosofo speculativo, argomenta Kierkegaard, cade in una cattiva astrazione, nell'*astrazione da se stesso*, nella dimenticanza di se stesso come esistente singolo finito: "Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al proprio pensiero, è esistente in esso. Perciò il suo pensiero ha un'altra specie di riflessione, cioè quella dell'interiorità, della possessione, con cui esso appartiene al soggetto e a nessun altro" (*Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, p. 287).

A Hegel, al filosofo riflessivo per eccellenza, Kierkegaard imputa proprio un *deficit di riflessione* e quindi di razionalità. Necessaria è invece, sostiene Kierkegaard, la "doppia riflessione", ossia una riflessione che *non dimentica il punto di partenza della riflessione stessa*, l'uomo nella sua costitutiva finitezza. Nella doppia riflessione il pensatore pensa l'universale (prima riflessione) e poi (seconda riflessione) se stesso *come*

¹⁴ Ho trattato della logica hegeliana del concetto in *Problemi della logica hegeliana*, seminario tenuto a Napoli nel marzo 2008, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (le lezioni, registrate e conservate nell'Archivio dell'Istituto, sono inedite).

esistente singolo che pensa l'universale senza essere in esso incluso e riassorbito come momento (ivi, p. 296)¹⁵.

La cattiva astrazione che caratterizza il pensiero di Hegel è alla radice dell'idea speculativa di *sistema* e di tutte le difficoltà che ne conseguono, a partire da quella, insuperabile, relativa alla pretesa *conclusione* del sistema stesso. In opposizione all'impostazione hegeliana, l'inconclusività del sistema va vista come una *inconclusività di principio* e non di fatto, che discende appunto dalla differenza ontologica tra ragione finita e ragione assoluta.

L'idea di *sistema* non va confusa con lo *spirito sistematico*, con l'aspirazione alla *sistematicità*. La prima è tipicamente moderna ed estranea ai filosofi antichi e medievali, in molti dei quali è invece certamente presente lo spirito sistematico. L'idea moderna di sistema, per un verso, è l'altra faccia del moderno dubbio metodico: entrambi derivano dall'*ipertrofia dell'io moderno*, che tende ad assumere l'onnipotenza del Dio cristiano nei confronti della natura e del mondo sociale, estendendo via via il principio del *verum-factum* a tutte le sfere dell'essere. Per un altro verso, l'idea di sistema presuppone l'idea moderna di ragione o, meglio, *una* delle idee moderne di ragione, peraltro fondamentale: tale idea ha il suo punto di partenza problematico in Cartesio e la sua prima significativa manifestazione in Spinoza, che elabora il primo sistema moderno (e direi il primo sistema, *tout court*) per raggiungere poi il culmine nei sistemi dell'idealismo tedesco, soprattutto in quello di Hegel. Il sistema moderno presuppone l'irrilevanza o la cancellazione della differenza tra ragione umana e Ragione assoluta, l'oblio della differenza ontologica.

Quando Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* sostiene il nesso inscindibile tra ragione e sistema è quindi nel giusto, *solo se* con sistema si intenda la tendenza naturale della ragione alla sistematicità, alla connessione delle diverse asserzioni teoretiche che costituiscono una determinata filosofia; e in questo senso la teorizzazione postmoderna di una filosofia che proceda, per così dire, in modo rapsodico e frammentario, che respinga in linea di principio la sistematicità, è senz'altro inconsistente. L'occultamento della differenza ontologica ha generato l'illusione del sistema e alla fine ha prodotto la dissoluzione della stessa ragione: il postmoderno ha ridicolizzato il sistema come *métarecit* e nel contempo ha dissolto la ragione, non già quella determinata nozione di ragione che era a fondamento dell'idea di sistema, bensì la ragione in quanto tale.

¹⁵ Ivi.

Il compito attuale della filosofia consiste pertanto, secondo la prospettiva che ho brevemente illustrato, innanzi tutto nella difesa della ragione contro la deriva relativistica e nichilistica del postmoderno¹⁶. Si tratta di recuperare una nozione “forte” e ampia di ragione, che, da una parte, sia in grado di dar conto e della razionalità scientifica e delle scelte morali, e che, dall’altra, mantenga aperta la differenza tra ragione umana e ragione assoluta. Alla luce di questa nozione di ragione è possibile comprendere adeguatamente il “senso e [il] valore della vita umana nell’intero”. La filosofia deve mostrare il carattere trascendentale e universale della ragione, contro ogni tentazione irrazionalistica e, nel contempo, riconoscere la radicale contingenza dell’essere finito, dell’uomo, che di questa Ragione partecipa, ma che di essa non dispone né con essa si identifica.

Un’impostazione del genere, che mantiene ferma la differenza ontologica, giustifica una doppia apertura della filosofia nei confronti della religione e nei confronti della teologia. Per quel che riguarda la religione, occorre ripensare, per dirla con Hegel ma oltre Hegel, il rapporto tra la filosofia e la filosofia della religione ossia il significato della religione nella sfera dello Spirito assoluto, significato che non può ridursi ad una mera prefigurazione rappresentativa del pensiero concettuale¹⁷. È chiaro infatti che il riconoscimento della differenza ontologica consente di dar conto del carattere *specifico* della religione, che proprio su tale riconoscimento riposa, che è anzi in qualche modo *il* riconoscimento di questa differenza. E questo riconoscimento porta anche ad una apertura nei confronti della teologia ossia di un discorso che avanza la pretesa di parlare del “totalmente Altro” in quanto autorivelatosi all’essere finito. A differenza che nel primo caso (rapporto tra filosofia e filosofia della religione), la filosofia deve qui limitarsi ad indicare il *luogo* della teologia ovvero a giustificare semplicemente la *possibilità* di un discorso teologico.

¹⁶ Per una critica del pensiero postmoderno rinvio a *Il labirinto e l’orizzonte. Strutture filosofiche del postmoderno*, Guerini e Associati, Milano, 1998 e *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione*, Napoli 2007, Nella sede dell’Istituto, Napoli, 2007 (II ed. *Il filo di Arianna. Ragione, arte, vita quotidiana*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Press, Napoli, 2012).

¹⁷ V. *Si può considerare Hegel un nichilista?*, in “Il cannocchiale. Rivista di Studi filosofici”, n. 2-3, Roma, maggio-dicembre 2011.

In quale modo ritiene che la Sua attività filosofica abbia contribuito alla comprensione ed al conseguente miglioramento della realtà (o, in alternativa, quali descriverebbe essere i fini della Sua attività filosofica)?

Il nesso tra comprensione e miglioramento della realtà presuppone, a livello della filosofia prima, il nesso trascendentale, inaggrabile, tra Vero e Bene. Alla domanda si potrebbe quindi rispondere *in prima istanza*: un'attività filosofica (come quella che, bene o male, ha caratterizzato tutto il mio lavoro) che prenda le mosse dal riconoscimento di questo nesso, e su di esso rifletta, contribuisce sicuramente al miglioramento della realtà, in un modo che naturalmente deve ancora essere precisato. Cercherò di articolare questa risposta generica.

Nella filosofia antica il nesso tra Vero e Bene è pensato profondamente da Platone, che pone l'idea del Bene al vertice del cosmo ideale e nelle "dottrine non scritte" identifica il Principio supremo, l'Uno, con il Bene. Questo presupposto platonico è alla base della scienza che Aristotele chiama *politica* e che ha per oggetto il *bene* per l'uomo, il "bene supremo" che è il medesimo per il singolo e per la città" (*Etica nicomachea*, 1094a-1094b 1- 12)¹⁸. Il fine della vita individuale è identico al fine della vita comunitaria e consiste nella felicità come realizzazione della virtù. Intesa in questo senso, la "politica" comprende quindi sia l'*etica* (individuale) sia la politica in senso stretto come dottrina della legislazione e dello Stato. Si tratta, come è evidente, di un concetto di "politica" *toto coelo* diverso da quello prevalso nel corso del pensiero moderno. Oltre al nesso ontologico tra Vero e Bene di origine platonica, che Aristotele presuppone ma su cui non argomenta (e sul quale tornerò più avanti), due aspetti della concezione aristotelica mi sembrano tuttora attuali.

In primo luogo: l'*etica-politica* aristotelica prende le mosse da una nozione di *natura* umana, presuppone un'idea di *uomo buono* e un'idea di *vita buona* verso cui vanno orientate tutte le nostre azioni, tanto a livello individuale quanto a livello sociale. Si tratta di un'impostazione *teleologica*, in assenza della quale etica e politica sono destinate a dissolversi. Il concetto di "uomo", come ha mostrato Alasdair MacIntyre, rientra nella classe dei concetti *funzionali*, definiti cioè necessariamente in base alla funzione ovvero allo scopo. Non è possibile definire concetti

¹⁸ *La politica di Aristotele*, seminario tenuto a Napoli nel gennaio 1999, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (le lezioni, registrate e conservate nell'Archivio dell'Istituto, sono inedite); v. anche l'introduzione a *Aristotele. La scienza della prassi. Da "Etica nicomachea" e "Politica"*, Armando, Roma, 2009.

come “orologio”, “pianoforte”, “agricoltore”, “artigiano” senza pensare al concetto di *buon* orologio, di *buon* pianoforte e così via. Il concetto funzionale per eccellenza è appunto “uomo”: se riconosciamo che l’uomo ha una determinata natura o essenza, possiamo asserire che egli può e deve realizzare tale essenza e può essere quindi (o non essere) un uomo *buono*. (Un’asserzione del genere presuppone ovviamente anche la *libertà* dell’uomo, presupposto sul quale qui non posso soffermarmi.) La teleologia non si oppone alla normatività, ma anzi la rende possibile e comprensibile, rende intelligibile, per esempio, la distinzione tra comportamenti “umani” e comportamenti “inumani”. In un’etica teleologica – come è quella aristotelica e come deve essere, a mio parere, ogni etica filosoficamente consistente – è quindi del tutto possibile concludere da premesse empiriche a valutazioni assiologiche.

Il secondo aspetto attuale della concezione aristotelica è l’assunzione dell’*intersoggettività* (o socialità) umana come *originaria* e originariamente evidente. In questa prospettiva del tutto assurdo apparirebbe il tentativo di *dimostrare l’esistenza dell’altro* soggetto, tentativo presente invece in quasi tutto il pensiero moderno (da Cartesio a Hume fino a Husserl) e che muove dal presupposto, opposto, dell’originaria evidenza del singolo io pensante di fronte al quale si danno soltanto oggetti e gli altri “soggetti” sono anch’essi oggetti sia pure di tipo particolare. Si dovrebbe semmai dimostrare come sia possibile sostenere una posizione così controintuitiva e che rischia sempre di risolversi nel solipsismo. Ed è interessante osservare che il punto di partenza aristotelico viene, in parte e a fatica, riguadagnato da alcune tendenze della filosofia moderna (soprattutto Vico e Hegel) e contemporanea (si pensi in particolare alla cosiddetta “svolta linguistica”).

Indubbiamente manca in Aristotele, come già accennato, una fondazione onto-logica dell’intersoggettività, la cui originarietà viene assunta sulla base del senso comune. La filosofia prima aristotelica culmina infatti nella struttura monologica del Pensiero che pensa se stesso. Nonostante questo limite, oltre ad analizzare profondamente le strutture positive fondamentali dell’intersoggettività umana (amicizia e giustizia), Aristotele pone con chiarezza la giusta relazione tra individuo e società: che la costituzione intersoggettiva dell’uomo sia originaria significa che essa *precede* la *separazione* tra individuo e società, separazione che ovviamente è possibile ed anzi si verifica realmente in diverse situazioni fino a diventare anche lacerazione. Non sussiste alcuna antitesi, tipica invece del pensiero moderno, tra individualismo e organicismo: la tensione tra

individuo e comunità presuppone la loro unità originaria, senza la quale diventa incomprensibile.

Un approfondimento decisivo di questo secondo aspetto è rinvenibile nella filosofia del Cristianesimo. Il carattere originario (e quindi trascendentale) dell'intersoggettività trova infatti un fondamento teologico nella dottrina *trinitaria*, che offre alla filosofia un ricco materiale di riflessione (Dio come Relazione interpersonale che fonda le relazioni interumane). Ma anche il nesso tra Vero e Bene viene profondamente ripensato dai pensatori cristiani, in particolare da Tommaso d'Aquino con la dottrina dei trascendentali dell'essere esposta soprattutto nel *De Veritate*, una delle *Quaestiones disputatae*. Unità, verità e bene sono, secondo Tommaso, i tre attributi pertinenti all'essere come tale (trascendentali), a cui si perviene analizzando i modi o proprietà che appartengono necessariamente ad ogni ente. I trascendentali, si badi, non sono aspetti dell'essere che stanno l'uno *accanto* all'altro, bensì si trovano in un rapporto di reciproca implicazione o *presupposizione*, rapporto o "ordine" che è, esso stesso, trascendentale, nel senso che non è possibile pensare i trascendentali se non in questa reciproca presupposizione, il che rende impensabile la scissione tra essere e valore caratteristica del pensiero moderno¹⁹.

Questa concezione implica naturalmente che l'essere sia nella sua essenza una struttura *teleologica*, così come pensava Aristotele. Essa non esclude affatto che determinati livelli dell'essere possano e debbano essere descritti in termini meccanicistici (di sole "cause efficienti"), ma intende tali livelli come derivati e subordinati al livello onto-logico fondativo strutturato teleologicamente. Sarà Hegel a riproporre in termini moderni nella *Scienza della logica* un'impostazione metafisica di questo tipo.

Con la rivoluzione scientifica moderna e l'assunzione del *metodo sperimentale* come metodo assoluto con cui investigare *tutte* le regioni dell'essere l'impostazione teleologica classica viene abbandonata e sostituita da una ontologia matematizzante e meccanicistica. Si produce in tal modo un'insanabile antitesi *tra essere e valore*: l'essere, in quanto "res extensa", si riduce al mondo dei *fatti*, delle datità osservabili da connettere mediante funzioni matematiche, un mondo rigorosamente ateleologico e avalutativo. Il luogo dei *valori* può risiedere in qualche modo solo nella soggettività; ma per questa soggettività, ormai separata e opposta all'essere oggettivo, "valore" potrà essere solo ciò che essa stessa è capace di porre o di creare, il senso *soggettivo* dei suoi propositi,

¹⁹ *Il fondamento perduto: alle origini dell'etica moderna*, in "Sapienza" vol. 48, fasc. 4, ottobre-dicembre 1995 (anche in *Il filo di Arianna* cit., 2007).

intenzioni, volizioni, sganciato da qualsiasi finalità oggettiva: “termini come buono, cattivo, spregevole sono usati sempre in relazione alla persona che li usa: non c’è nulla che sia semplicemente e assolutamente tale e non c’è nessuna regola comune del bene e del male estratta dalla natura degli oggetti stessi” (Th. Hobbes, *Leviathan*, Parte I, cap. VI).

La demolizione della teleologia (giustificata ovviamente nell’ambito della scienza della natura) investe anche la teleologia umana e sottrae così all’etica non solo la base fondativa, ma anche il suo ambito specifico. I filosofi moderni infatti mirano a costruire un’antropologia modellata sulle scienze della natura, volta cioè non a valutare ma a *descrivere* i comportamenti umani, con la conseguenza di una progressiva trasformazione dell’etica in psicologia e sociologia della morale (un ruolo decisivo fu svolto a tal proposito dalla *dottrina delle passioni*, dottrina che, da Cartesio a Hume, è il luogo filosofico di origine delle “scienze umane” contemporanee).

Sulla base dell’antitesi o piuttosto dell’incommensurabilità tra fatto e valore – formulata in modo esemplare nella cosiddetta legge di Hume, che asserisce la (presunta) fallacia della derivazione di proposizioni normative da proposizioni descrittive –, come è possibile parlare ancora di etica? Di fatto quella antitesi era destinata a risolversi in una dichiarazione di *impossibilità di un’etica normativa* ossia dell’etica *tout court* come disciplina filosofica, impossibilità enunciata nel secolo scorso, tra gli altri, in modo suggestivo da Wittgenstein: “L’etica, se è qualcosa, è soprannaturale, mentre le nostre parole potranno esprimere solamente fatti; così come una tazza contiene solo la quantità d’acqua che la riempie fino all’orlo, e io ne facessi versare un ettolitro” (*Lecture on Ethics*, 1965; tr. it. *Lezioni e conversazioni*, Bompiani, Milano, 1987, p. 11). E solo in apparenza questa conclusione viene evitata dalle due “soluzioni” – emotivismo e utilitarismo – volte al recupero dell’etica e già presenti in Hume (che continua a distinguere teoria delle passioni e morale)²⁰.

Inoltre: il *soggettivismo* caratteristico del pensiero moderno – a cui ho già accennato e che muove dal rapporto asimmetrico tra essere e conoscere e quindi inizialmente dalla giusta esigenza critica di giustificare *in via preventiva* sul piano gnoseologico qualsiasi pretesa ontologica – comporta ovviamente la perdita della nozione aristotelica e cristiana di

²⁰ Il *fondamento perduto: alle origini dell’etica moderna* (Hume e Sade), seminario tenuto a Napoli, nell’aprile 1995, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (le lezioni, registrate e conservate nell’Archivio dell’Istituto, sono inedite).

intersoggettività originaria con il conseguente tentativo aporetico di una fondazione individualistica della società (si pensi al contrattualismo dal giusnaturalismo a Rawls).

Non solo: anche la fondamentale distinzione, di matrice aristotelica, tra *poiesi* (rapporto soggetto-oggetto) e *prassi* (rapporto soggetto-soggetto) viene obliata e la *prassi* viene risolta indebitamente nella *poiesi*, i rapporti intersoggettivi ridotti ai rapporti tra soggetto e oggetto. Lo stesso Fichte – l’iniziatore di una filosofia, come l’idealismo tedesco, che ripensa profondamente il fondamento unitario dell’essere e del valore, contro la tendenza prevalente nel pensiero moderno – nei primi due teoremi della Dottrina della scienza del 1794 distingue “sapere teoretico” (“L’Io si pone come determinato dal Non-io”) e “scienza dell’elemento pratico” (“L’Io si pone come determinante il Non-io”), non cogliendo così *a livello fondativo* lo specifico della *prassi*, che viene ricondotta integralmente alla *poiesi*.

Questa impostazione difettiva caratterizza anche la logica di Hegel (mi riferisco in particolare alla logica del concetto), malgrado nessun filosofo moderno abbia analizzato in modo tanto profondo e dettagliato, come Hegel, le determinazioni dell’intersoggettività nella filosofia reale (nella filosofia dello spirito oggettivo e nei primi due momenti della filosofia dello spirito assoluto).

Ed è alla radice, da un lato, del *teoreticismo* hegeliano – a cui ho già accennato e che si risolve in un atteggiamento quietistico di rassegnazione di fronte alla presenza del male e del dolore nella storia degli individui e dei popoli – e, dall’altro, del *prassismo* di Fichte, che lo porta a progettare uno Stato ideale iper-regolamentato in paradossale contraddizione (come fu subito rilevato criticamente da Schelling) con la sua esaltazione della libertà individuale.

In stretta relazione con quanto ho detto sul piano della filosofia prima nella risposta precedente, mi sembra pertanto che *recuperare e ripensare teoreticamente il nesso tra Vero e Bene* come nesso trascendentale costituisca oggi un compito fondamentale della filosofia. È questa la prima, necessaria, condizione per restituire serietà all’attività filosofica, opponendosi alle divagazioni evasive del postmoderno e per riproporre il fine autentico della filosofia: comprendere il mondo per migliorarlo.

Un secondo compito teoretico attuale consiste nel ripensare, innanzi tutto a livello fondativo (come ho già accennato) e poi sul piano della filosofia seconda, della filosofia morale (etica e politica), la nozione di intersoggettività originaria, evitando la falsa antitesi individualismo-comunitarismo, per restituire alla nozione di soggetto o, se si vuole, di

persona la sua costitutiva dimensione *relazionale* contro ogni riduzione oggettivistica.

Aggiungo, in conclusione, un'osservazione. Qualsiasi posizione filosofica, anche quella che sostiene di non (potere o volere) influire sulla realtà, esercita, in quanto *atto comunicativo*, un effetto sulla realtà stessa. L'unico modo per evitare ciò sarebbe la rinuncia alla comunicazione o, ancor meglio, il prendere congedo dal consorzio umano, perché anche il silenzio *all'interno della società dei parlanti* produce comunque determinati effetti. Ed è anche chiaro che l'influenza della filosofia sulla realtà può essere fortemente negativa: le idee "cattive" elaborate dai filosofi influiscono sulla realtà sociale attraverso un complesso processo di mediazione che dalle aule accademiche e dagli scritti specialistici attraverso varie forme di divulgazione arriva fino ai messaggi diffusi capillarmente dai mezzi di comunicazione di massa nell'opinione pubblica. È questo il problema dell'*egemonia culturale*, su cui restano fondamentali le riflessioni di Gramsci. C'è qui una precisa responsabilità *individuale* del filosofo, e in generale dell'uomo di cultura, che non può disinteressarsi delle conseguenze pratiche, etico-politiche, prodotte dalle idee che egli professa, non può (e non deve) dimenticare che le idee, come diceva Hegel, hanno sempre "mani e piedi". La situazione spirituale del nostro tempo mi sembra invece caratterizzata proprio da questa, spesso allegra, dimenticanza, che costituisce ai miei occhi il "peccato mortale" del filosofo.

Ma il discorso sul rapporto tra comprensione filosofica della realtà e miglioramento della realtà non si esaurisce qui. Non è in questione soltanto l'influenza inevitabile che ogni discorso filosofico esercita sulla realtà e la conseguente responsabilità individuale del filosofo – una responsabilità che è in genere sottovalutata, perché in genere e per lo più, almeno nell'ambito della cultura filosofica italiana, sono stati da tempo sottovalutati i problemi dell'etica *individuale* –, ma in questione è anche l'*impegno* del filosofo in senso più propriamente *politico*, il suo prendere partito a favore di opzioni politiche generali. Su questo problema mi soffermerò nella risposta alla terza domanda.

Quali sono i contenuti di critica della attuale totalità sociale che ritiene più rilevanti, e soprattutto quali progetti di miglioramento della stessa ritiene più opportuno porre in essere (o, in alternativa, per quale motivo ritiene preferibile non trattare della totalità sociale, o non porre ad essa delle critiche)?

Che la società attuale e lo stato attuale del mondo presentino molteplici aspetti negativi è del tutto evidente. La povertà diffusa soprattutto in determinate aree geografiche, l'oppressione sociale, le persecuzioni etniche e religiose, i conflitti e le guerre che, per essere settoriali, non sono meno devastanti e crudeli, e, in particolare (ma non solo) nella parte "avanzata" del mondo, il cosiddetto "primo mondo", la tendenza ad un consumismo sfrenato alimentato dall'idea e dalla pratica di una crescita economica senza limiti e senza scopo e di un progresso tecnico altrettanto illimitato e fine a se stesso, indifferente all'individuazione di fini autenticamente umani, sono dati di fatto di fronte ai quali non possiamo, in quanto uomini, restare insensibili e sui quali abbiamo il dovere, in quanto filosofi, di riflettere criticamente.

Certamente in ogni epoca storica è rinvenibile, in modi specifici e diversi, la presenza del male e dell'ingiustizia col loro tremendo carico di sofferenze per i singoli individui e per i popoli. Si tratta quindi di chiedersi: quale è lo *specifico* dell'attuale situazione della società e dello stato del mondo? Possiamo rinvenire un filo conduttore che ci consenta di ridurre ad una qualche unità le diverse manifestazioni del male e prospettare quindi, almeno nelle linee generali, una via d'uscita? Si potrebbe dire che nella società antica, per esempio, l'ingiustizia fondamentale, radice di molti altri mali in essa presenti, fosse la *schiavitù*, la negazione dell'uguale dignità spettante ad ogni essere umano. Era, tra l'altro, un istituto ben difficile da giustificare sul piano filosofico: non a caso Aristotele, che, a differenza di Platone, ebbe il "coraggio" di tentarne una giustificazione esplicita nel primo libro della *Politica*, elaborò a tal proposito una tesi del tutto contraddittoria, dando indirettamente ragione ai quei (pochi) pensatori che già ai suoi tempi avevano criticato la schiavitù a partire dalla nozione di un diritto naturale posto a fondamento del diritto positivo.

Ma qual è allora il tratto specifico dell'attuale situazione sociale? Una risposta, classica e tuttora riproposta, è: il *capitalismo*. Vorrei analizzarla, cercando innanzi tutto di dare una definizione di capitalismo e utilizzando a tal fine i ben noti schemi di Marx. Mentre il sistema-tipo precapitalistico, il sistema mercantile semplice, ha la forma M_1-D-M_2

(merce₁-denaro-merce₂), il sistema-tipo capitalistico presenta la forma D₁-M-D₂ (denaro₁-merce-denaro₂). Nel primo il senso dello scambio è dato dalla differenza *qualitativa* tra le due merci e lo scambio ha termine con il soddisfacimento di un determinato bisogno attraverso quella determinata merce. Nel secondo invece il senso dello scambio è dato dalla differenza *quantitativa* tra D₁ e D₂ (dalla differenza D₂-D₁=ΔD). Ciò vuol dire che il primo sistema, “la circolazione semplice delle merci [...] serve di mezzo per un fine ultimo che sta *fuori* della sfera della circolazione, cioè per l’appropriazione di valori d’uso, per la soddisfazione di bisogni. Invece [il secondo sistema], la circolazione del denaro come capitale è fine a se stessa, poiché la valorizzazione del valore esiste soltanto entro questo *movimento sempre rinnovato*. Quindi il movimento del capitale è *senza misura*” (K. Marx, *Il capitale*, Roma, 1964, I, p. 185; corsivi aggiunti). Il capitalismo può essere quindi definito come un sistema volto all’accumulazione in vista dell’accumulazione, che dà origine ad un processo accumulativo *illimitato* (“senza misura”) e puramente *quantitativo*, in cui tutto è fungibile, in cui qualsiasi bene (a prescindere da qualsiasi differenza qualitativa: anche l’arte e la scienza, per esempio, o anche gli organi del corpo umano) può diventare merce ossia mezzo per servire alla “valorizzazione del valore”, all’accumulazione.

Si noti che in questo modello si fa astrazione dalla (eventuale) presenza della *proprietà privata*. Esso spiega infatti anche il funzionamento delle economie pianificate o “socialiste”, in cui la spinta all’accumulazione promossa dallo Stato (a prescindere dai problemi di scarsa efficienza derivanti dalla difficoltà di “decidere” i prezzi delle merci) si dispiegava autoritariamente senza alcuna limitazione, senza tenere in considerazione alcuna le autentiche esigenze dell’uomo.

Come ogni modello, anche lo schema D₁-M-D₂ serve alla comprensione della società reale, ma non la descrive esaustivamente. La distinzione tra modello – nel nostro caso la nozione di sistema-tipo o “modo di produzione” – e realtà – nel nostro caso la “formazione economico-sociale” determinata – va sempre mantenuta per evitare semplificazioni fuorvianti. Il modello capitalistico ci serve infatti anche per comprendere aspetti già presenti, anche se non predominanti, nelle società premoderne o precapitalistiche. Nella società moderna, almeno a partire dalla Rivoluzione industriale, questi aspetti, pur non cancellando del tutto le tracce del sistema precedente, sono diventati predominanti, per cui comprendere in modo adeguato la società attuale è impossibile senza utilizzare la nozione di capitalismo.

Ma come è avvenuto che lo schema capitalistico sia diventato socialmente predominante e pervasivo? Tale schema, infatti, visto in se stesso, può considerarsi espressione di un semplice criterio di efficienza economica. Il pensiero moderno ha compreso più profondamente del pensiero classico la rilevanza della categoria dell'*utile*. L'importanza della moderna economia politica sta proprio nell'aver analizzato tale categoria – a cui spetta un'autonomia relativa e un valore subordinato all'interno dell'ordine onto-assiologico – nella sfera della produzione e del consumo. Come è avvenuta dunque questa grande trasformazione?

Per dare una risposta è necessario, a mio parere, far ricorso in primo luogo a fattori ideali o, meglio, *spirituali* (usando il termine *spirito* e i suoi derivati in senso hegeliano). La spiegazione marxista, fondata sul rapporto tra struttura e sovrastruttura, mi appare infatti non solo viziata da un insostenibile determinismo economico, ma errata anche nei presupposti metodologici: la sfera dell'economia si trova infatti in una reciproca e strettissima relazione con tutte le altre sfere dello spirito oggettivo e assoluto (rispetto alle quali non può vantare una priorità ontologica) ed è peraltro, essa stessa, una sfera *dello spirito*, del comportamento concreto dell'uomo in cui già da sempre fattori ideali e interessi materiali sono indissolubilmente intrecciati²¹.

I fattori spirituali a cui mi riferisco si sviluppano prepotentemente nel corso dell'età moderna (anche se non esclusivamente, perché nel pensiero moderno sono presenti anche importanti controtendenze). Nei limiti di questo contributo mi limito a menzionarli sommariamente. Si tratta, in primo luogo, dell'assunzione del soggetto autoreferente, dell'*individuo isolato*, come fondamento non solo gnoseologico ma anche ontologico dell'intero. Un tale soggetto, definito prima e indipendentemente dalle relazioni intersoggettive, entra poi *di fatto* in una serie di rapporti con gli altri soggetti, rapporti che, non essendo fondati nell'essenza del soggetto stesso, possono configurarsi soltanto come rapporti di mero *interesse*.

In secondo luogo, il soggetto non ha più una sua natura determinata od essenza da realizzare, ma crea egli stesso i valori, *decide* ciò che è bene e ciò che è male a partire dalle sue *preferenze* sganciate ormai da ogni riferimento oggettivo. Il fatto che si continui a parlare di "natura umana", che tale espressione sia addirittura presente nel titolo dell'opera principale di Hume non deve trarre in inganno: la nozione *humana* di "natura umana", da una parte, è un residuo normativo (intrinsecamente

²¹ V. su questo punto le mie argomentazioni e quelle *contra* di Luca Grecchi in *La Musa metafisica. Lettere su filosofia e università*, petite plaisance, Pistoia, 2013.

contraddittorio) di origine metafisica, dall'altra e principalmente, viene a coincidere con la *fattualità* ossia con gli impulsi e le passioni che agitano l'animo umano e sui quali la ragione non ha alcun potere autonomo²². In realtà, come ho cercato di mostrare, la verità di Hume (in quanto esito coerente della sua concezione) è Sade, che porta alle estreme conseguenze la dissoluzione della nozione classica di natura umana: per Sade *qualsiasi* fatto può essere approvato come "valore" (termine privo ormai di un significato assiologico, sinonimo di "ciò che vale per me, che piace a me"), dal momento che l'uomo non è che una porzione insignificante di materia biologica nel "crogiolo [creuset]" di un universo indifferente²³.

Con ciò ci troviamo di fronte ad una situazione in apparenza paradossale: sul piano ontologico l'uomo è radicalmente svalorizzato, ma sul piano antropologico viene esaltato in una misura senza precedenti, in quanto dotato di un potere *assoluto* svincolato da ogni norma ossia da ogni *limite*. È questo il terzo fattore che intendevo menzionare: il *carattere infinitistico*, tipico del pensiero moderno, che respinge l'idea greca e cristiana del limite, del "péras". Questo carattere è palese nell'edonismo moderno, che, in radicale opposizione a quello antico, rifiuta la stabilità del piacere e applica la ragione calcolistica a moltiplicare e variare il piacere all'infinito: l'edonista moderno mira a togliere ogni limite, anzi è l'operazione del togliere il limite, la forma del togliere, che costituisce l'essenza del suo godimento. Non a caso le due figure principali della mitologia moderna sono Don Giovanni, il cui fine è la seduzione infinita, e Faust, che incarna la struttura infinitistica nell'ambito del sapere o, meglio, di quella che oggi chiameremmo la tecnoscienza (tutto ciò che si può fare, si deve anche fare, e così via all'infinito).

Mi sembra abbastanza chiaro che questi fattori si manifestano sul piano *economico* nel sistema-tipo capitalistico, nello schema D_1 -M- D_2 , e ne sono all'origine. L'affermazione progressiva di questo sistema come sistema dominante e pervasivo, di cui l'attuale capitalismo finanziario rappresenta la forma più "pura", non può essere compresa se non alla luce e sulla base di questi fattori spirituali.

Sono pertanto convinto che qualsiasi modifica della società attuale non può che prendere le mosse dalla "sovrastruttura" (per usare un termine marxiano); qualsiasi miglioramento del mondo deve assumere

²² "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them" (D. Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford, 1992, p. 415). V. *Il fondamento perduto: alle origini dell'etica moderna* (Hume e Sade) cit.

²³ *Ivi*.

la forma preventiva di una profonda trasformazione *spirituale*, di un profondo ripensamento critico di quelle categorie fondamentali della modernità che ho brevemente analizzato e che hanno “mani e piedi”, che determinano cioè il comportamento vissuto di buona parte degli uomini del nostro tempo. Questa trasformazione è la premessa per avanzare proposte più strettamente *politiche*, una premessa necessaria, ma non sufficiente, poiché l’agire politico deve tener conto *anche* di molteplici fattori empirici, variabili e contingenti. Da una determinata premessa, dai principi generali, possono discendere pertanto *diversi* progetti politici e *diverse* proposte legislative. Non tener conto di ciò porterebbe ad assumere una concezione integrista della politica, una visione astratta, incapace di incidere sulla realtà.

Voglio aggiungere infine alcune osservazioni critiche sull’idea moderna di politica. Nella modernità, o almeno in una sua tendenza fondamentale, la politica – perdendo l’ampio significato umanistico e il valore normativo che aveva nel pensiero classico (Aristotele) e medievale – viene resa autonoma dall’etica (Machiavelli) e ridotta a tecnica del potere. E l’etica, nella misura in cui si intende mantenerne la normatività e non vanificarla in un’“etica” descrittiva, viene svuotata della sua concretezza e trasformata in etica dell’intenzione, rispetto a cui ogni influenza sulla realtà è irrilevante (Kant). Riannodare il rapporto tra queste due nozioni, preventivamente ridotte e depauperate, di etica e di politica diventa così un’impresa impossibile. Una sintesi effettiva sarebbe possibile solo a partire da un ripensamento dell’etica-politica nel suo significato classico. In assenza di un ripensamento del genere la modernità ha elaborato due “soluzioni” tipiche, che peraltro, al di là delle differenze, presentano tratti comuni.

La prima “soluzione” è la riduzione della politica ad una *tecnica*, non dissimile dalle altre tecniche con cui l’uomo domina la natura inanimata. In questa prospettiva, elaborata per la prima volta da Saint-Simon e che prevede l’instaurazione finale di un potere *tecnocratico* neutro, l’uomo diventa un mero oggetto di manipolazione, alla stregua di qualsiasi altro oggetto della tecnica. Si manifesta qui la difficoltà tipica del pensiero moderno di distinguere tra qualcosa e qualcuno, la riduzione dei rapporti intersoggettivi al rapporto soggetto-oggetto. Intesa come tecnica, la politica ne assume anche il carattere di *onnipotenza*: il carattere onnipotente della tecnica si estende alla politica in quanto tecnica. (Alle ambizioni del costruttivismo e dell’ingegneria sociale corrisponde del resto, sul piano della psicologia, la pretesa di condizionare senza residui la condotta

degli individui, asserita enfaticamente, per esempio, dal fondatore del comportamentismo Watson.)

La seconda “soluzione” consiste nella metamorfosi della politica in religione, nella religione della politica. Se nel caso precedente l’etica viene dissolta, qui è la politica ad assumere una dimensione etica, anzi escatologica. Anche in questo caso comunque *l’etica individuale* è considerata *irrilevante*: dal momento che si tratta di cambiare radicalmente il mondo, che è “cattivo” nella sua essenza, e dal momento che ogni malvagità individuale viene fatta dipendere dalla malvagità del mondo, è ovvio considerare come *compito etico supremo questo cambiamento* e subordinare ad esso qualsiasi comportamento etico individuale. Le norme della morale individuale diventano meri imperativi ipotetici: *se vuoi cambiare il mondo, se vuoi fare la rivoluzione, devi comportarti anche individualmente nel modo X e non nel modo Y*; l’unico imperativo assoluto è cambiare il mondo e le norme individuali non hanno alcun valore autonomo. Un comportamento dissolto, per esempio, va evitato solo perché costituisce un ostacolo alla concentrazione di tutte le forze individuali in vista dell’obiettivo principale. Il problema di una morale individuale autonoma si porrà semmai nel *futuro* (nel mondo nuovo futuro), ma i suoi contenuti restano indeterminati, poiché indeterminata resta l’essenza dell’uomo. Anche qui la politica è concepita in buona sostanza come una *tecnica* onnipotente, ma, nel contempo e soprattutto, avendo assorbito in sé la forza propulsiva della religione, viene vista come *l’unico* mezzo per cambiare il mondo, l’unica autentica via di *salvezza*, dimenticando con ciò, tra l’altro, che le grandi “rivoluzioni” – come la nascita del pensiero scientifico e filosofico nella civiltà greca, il Cristianesimo, il Rinascimento e così via – non sono state certamente il prodotto della politica.

Per recuperare in modo consistente il nesso tra etica e politica occorre muovere, come ho detto in precedenza, da un concetto teleologico di uomo, da un concetto di natura o essenza dell’uomo. Due dimensioni costitutive del soggetto vanno qui messe in evidenza: la struttura *relazionale* e la *finitezza*. Entrambe scompaiono e diventano irrilevanti sia nella concezione della politica come tecnica sia in quella della politica come religione. In entrambe i soggetti sono ridotti ad oggetti di manipolazione in vista della realizzazione del progetto globale di “salvezza” e i limiti umani ignorati dalla pretesa onnipotenza del progetto stesso.

Platone – proprio il filosofo che ha teorizzato la necessità di una ricostruzione dello Stato guidata dalla “retta” filosofia, perché è solo

la retta filosofia che rende possibile “vedere tutto ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private” – ha messo in luce la differenza tra orientamenti filosofici (certamente necessari, ma non sufficienti) e politica concreta e la problematicità del rapporto tra filosofia e politica. Nella lettera VII, parlando della possibilità che “uomini veramente e schiettamente filosofi” pervengano al potere politico, spiega le ragioni del fallimento dell’esperimento politico di Dione a Siracusa: pur illuminato dalla filosofia, retto da buone intenzioni ed anche avveduto, perché ben conosceva la malvagità degli uomini, Dione non prevede tuttavia “a qual punto di stoltezza, di cattiveria e ingordigia giungessero [...] e per questo, ingannato cadde, e sommerse la Sicilia in un grandissimo lutto”, restando vittima della stessa sciagura che colpisce un buon navigatore, il quale certo non ignora quando una tempesta lo minaccia, ma non può sapere quanto violenta essa sarà e quanto imprevedibile sarà la sua forza; e per questa mancata previsione inevitabilmente deve andare a fondo” (*Lettera VII*, 326 a-b, 351 d-e).

Essere consapevoli della “stranezza” (ἀτοπία) e “illogicità” (ἄλογία) delle azioni umane, della contingenza della storia, non significa affatto rinunciare a cambiare le cose alla luce del Vero e del Bene per adottare un atteggiamento passivo che ratifica il cattivo esistente e indirettamente lo giustifica, ma semplicemente tener conto della realtà del mondo e su questa realtà misurare i progetti di miglioramento del mondo.