Lorenzo Dorato

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)?

L'attività filosofica, in quanto tale, non può che essere indirizzata alla ricerca dei contenuti costanti che definiscono l'essere umano e la sua esistenza al di là delle manifestazioni mutevoli e variabili di ciascuna singola vita.

La filosofia, dunque, altro non è che l'opera di fissazione nel tempo e nello spazio di ciò che rischia di andare disperso nei mille rivoli del molteplice. L'esistenza umana si articola, infatti, in miliardi di manifestazioni specifiche diverse costituite da gesti, pensieri, azioni, parole, ciascuna dotata di un proprio fine particolare e mossa da una specifica volontà.

La filosofia, nella sua forma più semplice, è quell'attività che promuove la riflessione generale sulla miriade degli atti particolari che costituiscono e danno forma alla vita. Riflessione generale finalizzata alla ricerca di un senso ultimo dell'esistenza universalizzabile all'intero genere umano.

Filosofia, dunque, come sintesi delle particolarità in un unico orizzonte di significato, come estensione dell'esperienza personale alla comunità (espressione intermedia affettiva o culturale della socialità) e infine al genere umano nel suo complesso.

Pertanto, in relazione alla domanda posta, interpreto senza dubbio l'attività filosofica come capacità di attribuire senso e valore alla vita umana nel suo intero.

La qualifica di interezza ha una dimensione personale (unità dell'esperienza esistenziale del singolo), relazionale (unità delle esperienze affettive nei rapporti inter-personali) e sociale (unità dell'esperienza comunitaria e politica).

La filosofia è così lo strumento del disvelamento e dell'universalizzazione della Verità, dove per Verità, intendo la certezza di poter defini-

re ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo in generale e non per ogni singolo individuo preso isolatamente.

La filosofia promuove un'universalizzazione della Verità di tipo spaziale (tra gli individui e tra i popoli) e di tipo temporale (la verità rimane tale tra le generazioni in eterno).

In questa misura potremmo dire che vi è uno stretto rapporto di complementarietà tra filosofia e religione. L'importanza di questa complementarietà è centrale per rispondere alla domanda iniziale, poiché l'attribuzione di senso e di valore alla vita nell'intero non può che investire il campo della religione assieme al campo della filosofia.

La religione (tutte le religioni in generale assolvono a questo compito) ha la specifica funzione di eternizzare dentro ciascuna esperienza di vita singola, unica e irripetibile in quanto tale, il dono dell'esistenza oltre la dimensione terrena della vita alla ricerca di una permanenza delle cose. Tale eternizzazione avviene facendo appello a tradizioni storicamente determinate in seno alle quali si verifica una rivelazione divina del messaggio religioso che il credente abbraccia come atto di fede e che, soprattutto, vive in un contesto di condivisione comunitaria.

La religione in sostanza, estende la Verità oltre la vita, non soltanto in senso intergenerazionale (come fa la filosofia), ma nell'esperienza esistenziale terrena-ultraterrena di ogni singolo. L'estensione della Verità oltre la Vita terrena diventa, nel "codice religioso", un pezzo stesso di Verità, fino ad essere l'elemento centrale della Verità in quanto rivelazione.

In tal modo ciò che è Vero e che preesiste la forma storica di ogni religione viene incorporato dalle religioni e inglobato entro quella che diviene la più grande delle verità, che la religione esprime sotto forma di rivelazione: ovvero sia la certezza assoluta dell'eternità dell'anima garantita da una rivelazione divina (emblematico il caso del cristianesimo).

La religione, da una parte, sussume nel suo codice la filosofia prescrivendo comportamenti morali che spesso travalicano la morale individuale e si spingono a prescrizioni di etica generale (con importanti ricadute politico-sociali).

La filosofia, d'altra parte, include nella sua attività gli enormi interrogativi a cui la religione risponde tramite la rivelazione e la pratica comunitaria condivisa, cercando di trovare risposte razionali che prescindano da rivelazioni o da tradizioni storiche specifiche, per loro natura non facilmente universalizzabili nello spazio.

In questo senso religione e filosofia sono complementari. Tuttavia, mentre una religione può, vuole e deve essere universalistica nei suoi contenuti di verità morali ed etici e nei suoi contenuti di speranza e di trascendenza, ma non può esserlo nella propria forma storica e nella propria rivelazione specifica; la filosofia, invece, ha una vocazione universalistica in quanto tale.

Una filosofia non universalistica è una non filosofia e non può che nascere (come una buona parte della filosofia contemporaneo) dal semplice tentativo di demolire la filosofia come pretesa descrittiva e normativa dell'esistenza umana. Il relativismo filosofico è quindi *sic et simpliciter* negazione della filosofia in quanto tale. Diversamente una religione può essere non universalistica senza smettere di essere una religione.

La filosofia è universalistica per principio; la religione è, invece, universalistica nei contenuti portanti, ma non nella sua forma specifica che assume per forza di cose una dimensione storica e mitica non universalizzabile in assoluto.

Entrambe, per vie diverse e strettmente complementari, concorrono a dotare di senso e di valore la vita umana nell'intero.

La filosofia, in definitiva è, senza alcun dubbio, l'attività finalizzata a descrivere e disvelare il senso generale e il valore della vita umana.

Ogni "filosofia" relativistica altro non è che la demolizione della filosofia (ha quindi una funzione reattiva e non costruttiva); così come ogni riduzione della filosofia a codice procedurale o a mero studio delle strutture della conoscenza umana è una demolizione della filosofia in quanto tale, nell'accezione che qui stiamo dando alla parola.

Se la filosofia è per sua natura la sintesi del molteplice in un unico orizzonte di senso e consiste nell'attribuzione di senso e di valore alla vita umana nell'intero, il suo coerente esercizio non potrà che muovere da una critica radicale di ogni forma di relativismo dei valori investendo tanto il piano personale-relazionale quanto il piano sociale e politico.

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)?

La mia personale e modesta ricerca filosofica, cui mi sono avviato negli anni più recenti a partire da una formazione di studi nell'econo-

mia politica, risponde all'esigenza di comprensione della realtà nella sua totalità. In particolare, risponde alla necessità di legare i diversi piani esistenziali in una concezione coerente.

La percezione di uno scollamento drammatico tra vita personale e relazionale e vita sociale mi ha indotto a riflettere, a partire dagli spunti della critica marxiana dell'economia politica, sull'importanza dei processi anonimi sistemici che inglobano la persona riducendola ad una maschera sociale inconsapevole del valore, del senso e delle ripercussioni delle proprie azioni in una permanente contraddizione tra moralità privata e ruolo sociale oggettivo. L'esistenza di questa doppiezza, alla base dell'alienazione dell'uomo, mi ha spinto a voler lavorare in direzione del recupero di un'unità etica di fondo che potesse inglobare la vita in tutti i suoi livelli relazionali.

Questa coscienza dell'importanza di un'unitarietà etica della vita mi ha consentito di comprendere con profondità le contraddizioni in cui è immersa l'umanità contemporanea schiacciata da un sistema socio-economico anomico e refrattario a qualsiasi disciplinamento etico-normativo che, dietro l'apparente sentimento di una libertà incondizionata, condiziona in realtà brutalmente le scelte personali riducendo le persone a macchine per la produzione e separando con una cesura netta la decisione etico-politica (che si esprime ridicolmente in carnevalate democratiche saltuarie) dalla partecipazioni ai processi vitali della vita comunitaria.

Realizzata pienamente l'esistenza di tale contraddizione, la mia attenzione si è rivolta al modo in cui sarebbe possibile risolverla in termini radicali.

Il marxismo, individuando nelle contraddizioni insite nel modo di produzione economico la radice della contraddizione, afferma la sua risoluzione nel superamento dei rapporti di produzione capitalistici. Si tratta di una fondamentale e irrinunciabile presa d'atto della centralità dei rapporti materiali nella determinazione dei rapporti politici, giuridici, ideologici e financo filosofici, senza la quale si rimane condannati a letture di carattere puramente astratto che prescindono dal condizionamento delle forze materiali sulle forze ideali.

E tuttavia, la assolutizzazione di questa lettura, conduce ad un risultato parziale, poiché semplifica, fino ad annullarlo, il complesso rapporto di distanza esistente tra individualità e comunità politica, tra piano personale e piano sociale. Se infatti la risoluzione dell'alienazione dell'individuo (intesa come la distanza tra sé e il senso delle azioni che

svolge) è semplicemente il superamento dei rapporti sociali capitalistici, significa che nel comunismo realizzato la politica, il diritto e la filosofia, cioè a dire le scienze per eccellenza della mediazione tra persona e mondo, diventeranno orpelli non più necessari.

Ed invece è mia radicata convinzione che il piano personale ed il piano politico-comunitario, pur se uniti da una comune sostanza etica, rimangono tuttavia distanziati da un salto qualitativo che è causa di una inevitabile (in qualsiasi tipo di società) forma, pur minima, di alienazione e contraddizione. Tale residuale contraddizione non può sparire del tutto con l'estinzione dei rapporti economici capitalistici e con la fine dello sfruttamento materiale dell'uomo sull'uomo. Può essere invece fortemente limitata, armonizzata e umanizzata nei suoi contenuti. La differenza è sostanziale.

È su questa fondamentale riflessione che si è incentrato il fulcro della mia ricerca filosofica, poiché è da questo specifico punto che discendono gigantesche implicazioni di impostazione filosofico-politica.

Ritengo, infatti, che la contraddizione suddetta tra piano personale e piano politico-comunitario, oltre che dai fautori dell'attuale struttura sociale, sia stata letta per lo più in modo insoddisfacente anche dai suoi critici, ai fini dell'edificazione di una società armonica a misura della natura umana.

Il liberalismo, ideologia e filosofia del capitalismo, postula semplicemente l'inesistenza di una sfera politica dotata di una propria eticità attribuendo solo ed esclusivamente all'individuo una propria morale relativa. In tal modo disconosce il concetto stesso di società come qualcosa di diverso dalla mera sommatoria degli individui.

Si tratta dell'ideologia e della filosofia (o pseudo-filosofia) della promozione dell'alienazione per eccellenza, poiché esalta, come frutto di libertà, la scissione tra atto individuale e risultato collettivo, non percependola neanche come scissione, ma incasellandola nel miracolo economico della mano invisibile del mercato. Èevidente che in tale concezione non può esserci alcuno spazio per una riflessione consapevole sul concetto di alienazione e di contraddizione sociale, poiché unica realtà tangibile e concreta è l'individuo. La società scompare e tale sparizione consente una rimozione ideologica di ogni tipo di contraddizione.

Il pensiero di Marx, caposaldo della critica radicale dell'ipocrisia della libertà liberale, va nella giusta direzione, cogliendo la necessità di far cadere il velo che ricopre le relazioni borghesi e cercando di ricomporre magistralmente l'unità tra azione individuale e concreti effetti di

quest'ultima sulle dinamiche sociali nel loro complesso. In tal modo viene svelato da Marxil concetto di alienazione e vengono fatte emergere le contraddizioni sociali del capitalismo.

Tuttavia, la convinzione che l'alienazione possa estinguersi in un sistema di relazioni economiche di individualità cooperanti,liberate dal giogo dello sfruttamento, porta il marxismo, di fatto, a rifiutare implicitamente la necessità di una teoria politica e giuridica dello Stato comunista. Lo Stato, nel pensiero di Marx, nel comunismo realizzato diventerebbe un elemento non più necessario. La funzione fondante il senso stesso dello Stato, del resto, è esattamente quella di far comunicare le due dimensioni unite e insieme distinte del personale e del sociale, dimensioni che nella logica marxiana delle libere individualità cooperanti smetterebbero di confliggere realizzando la vera libertà compiuta dell'uomo.

Ora, se si ritiene, come io ritengo, che in ogni società permanga una residua e indissolubile conflittualità naturale (a prescindere dai modi di produzione storicamente determinati), insita cioè nella specifica natura dell'Uomo, tra le due dimensioni del personale e del sociale, dovuta all'irriducibile (entro certi limiti) distanza dei rapporti nella loro stratificazione quantitativa, è chiaro che la dimensione sociale, se esiste in quanto tale (e non v'è dubbio che esista) deve godere di una propria autonoma sostanza etica rispetto alla dimensione personale e, ancora una volta, non può ridursi alla sommatoria delle moralità relative individuali prese come indipendenti l'una dall'altra.

In questo senso il marxismo, lungi dal configurare un sistema di pensiero inevitabilmente autoritario (come spesso sostenuto da una risibile critica di matrice liberale), pecca in un certo senso dello stesso peccato del liberalismo, consistente nell'idea che la società (in questo caso comunista) si possa ridurre al semplice concorso spontaneo di individualità liberate e cooperanti non più schiave dei rapporti di produzione capitalistici. Insomma una sorta di "liberalismo in chiave comunista"

La peculiare soluzione filosofica, nel pensiero di Marx, del delicato rapporto tra dimensione personale e sociale (o meglio la sua mancata soluzione), ha dato adito a due conseguenze indirette a mio avviso molto rilevanti sulla cultura di opposizione al capitalismo nel secolo scorso.

Da un lato, nei paesi dove si è realizzato il socialismo a seguito della Rivoluzione d'Ottobre e delle successive esperienze storiche e geopolitiche mondiali (Unione Sovietica, blocco orientale, paesi asiatici in pri-

mo luogo), si è posticipata all'infinito la sistematizzazione organica di un assetto sociale definito, in attesa di un improbabile comunismo che sarebbe sorto dalla prosecuzione della lotta di classe anche in seno alla società socialista. Anziché puntare sulla normalizzazione della società e sulla progressiva istituzionalizzazione democratica e partecipativa di tutta la vita sociale (non solo economica), con il riassorbimento progressivo di tutti gli elementi tradizionali di lunga durata entro l'esperienza comunista, si è prolungata (non solo per pienamente giustificabili ragioni di accerchiamento politico esterno, ma anche e soprattutto per impostazione ideologica), l'idea di una fase emergenziale di trapasso che consentiva pertanto la progressiva demolizione di tutto ciò che apparteneva al mondo passato in attesa del pieno realizzarsi (mai avvenuto) del comunismo nella sua forma radicale. Fortunatamente un sano residuale tradizionalismo di carattere schiettamente nazional-popolare ha salvato molti paesi socialisti dal presumibile crollo immediato. Troppo poco, però, per restaurare quella necessaria normalizzazione della vita quotidiana che avrebbe consentito la stabilizzazione delle istituzioni e delle comunità intermedie all'interno del grandioso progetto di edificazione socialista. Alla lunga è evidentemente prevalso un inaridimento della coscienza popolare che ha facilitato la formazione di un crescente sostrato di nichilismo che ha favorito, al momento opportuno, l'attacco controrivoluzionario finale contro il socialismo (1989-1991), senza che i popoli muovessero un dito per impedire quella tragica deriva controrivoluzionaria.

La tipica critica di estrema sinistra al socialismo sovietico è quella di non aver portato alle estreme conseguenze il processo di socializzazione-democratizzazione della produzione e di aver permesso la nascita di una burocrazia rapace riprodottasi come classe sfruttatrice. Quello che a me sembra, invece, al contrario, assai più rilevante (in questo dando ragione alle analisi di Costanzo Preve e Domenico Losurdo) è proprio, tutto all'inverso, il mancato processo di normalizzazione sociale delle vita quotidiana e il riferimento onirico ad un futuribile comunismo da venire che per essere conseguito doveva prevedere il semplice smantellamento radicale del vecchio mondo feudale-borghese, ivi compresa la religione, l'arte tradizionale e qualunque altro "orpello della cultura umanistica" identificata frettolosamente con la borghesia (ma non certo propria della borghesia in quanto tale).

Il vuoto di analisi politica sui caratteri necessari di uno Stato comunista nell'analisi di Marx, derivante dalla mancata riflessione sul delica-

to rapporto tra sfera personale e sociale, si risolve pertanto nella cultura dei paesi del socialismo reale in una frenesia demolitiva in attesa delle condizioni oggettive per la realizzazione del vero comunismo.

Diversamente, tale vuoto di analisi, sulla cultura di sinistra occidentale ha un diverso impatto e dà origine ad un vizio di continuità con l'individualismo di matrice liberale: l'idea cioè che le scelte personali (ad eccezione della sfera economico-produttiva), siano neutrali rispetto alla totalità sociale. In sostanza, mentre per il liberalismo tutte le scelte personali (ivi compresa la libertà di vendere, comprare e scambiare qualsiasi merce) sono neutrali rispetto alla società, poiché semplicemente la società non esiste, per la cultura occidentale di sinistra, una volta superata la disuguaglianza economica più grave (versione socialdemocratica) o una volta superato il modo di produzione capitalistico nel suo complesso (versione rivoluzionaria marxista), l'individuo torna ad essere un ente sociale indipendente dalla totalità, attore di liberi comportamenti insindacabili (o comunque ininfluenti e secondari) e portatore di diritti assoluti. Tale impostazione assume sfumature più o meno estreme, ma tende ad accomunare gran parte del pensiero anticapitalistico di sinistra nei paesi occidentali.

Ora è chiaro che queste derive non sono in alcun modo attribuibili al pensiero di Marx in sé, ma vanno comunque ricercate in una filosofia che, in buona parte a ragione nella sua portata polemica e reattiva contro le apparenze della società borghese, aveva tuttavia preteso di analizzare la totalità sociale concentrando l'attenzione quasi univoca sull'elemento economico, immaginandolo come chiave di lettura degli altri elementi, lasciando così una sorta di vuoto attorno. In quel vuoto si insinuano le derive sopra descritte e in relazione a quel vuoto trae origine una critica, spesso peraltro scontata, relativa all'assenza di una riflessione sull'Uomo e sui suoi profondi bisogni, autonoma dalla teoria della liberazione dal giogo dello sfruttamento economico (tipico ad esempio della critica cattolica del pensiero di Marx).

Ad ogni modo, è proprio in tale vuoto, che tanta ambiguità e malintesi ha generato nel dibattito interno ed esterno alla cultura rivoluzionaria anticapitalista, che il mio personale e modesto contributo cerca di scavare, aprendo un varco per una riflessione sul delicato rapporto tra sfera personale e sfera sociale e sulla necessità di strutture etiche e politiche di intermediazione tra individuo e società. Il tentativo è quello di riabilitare quel ruolo della sfera etico-politica come sfera non neutrale di congiunzione tra persona e totalità che un eccesso di economicismo e

di individualismo metodologico ha per decenni oscurato, tanto presso i fautori quanto presso una parte cospicua dei detrattori del sistema capitalistico.

Ciò di cui c'è urgente bisogno è, quindi, una teoria filosofico-politica di una società e di uno Stato solidaristici fondati su: un'ampia pianificazione della produzione in una relazione costruttiva tra finalità pubbliche e autonomia privata; un rapporto equilibrato tra diritti e doveri della persona al cospetto della comunità; una cultura pubblica democratica e tollerante della Verità contro la dittatura del relativismo.

Di tutto questo ha bisogno oggi una critica radicale della società capitalistica e nichilista. Ed a questo è rivolta e si rivolgerà la mia ricerca filosofica presente e futura.

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)?

Anzitutto occorre mettersi d'accordo sul fatto che la società attuale rappresenti una totalità. Il 99% del pensiero contemporaneo lo negherebbe sulla base del postulato liberale per cui la totalità non esiste e il reale è frutto dell'azione spontanea di singoli individui o gruppi di individui mossi ciascuno da una propria volontà. Ora, al pensiero liberale sfugge il semplice fatto che l'anarchia della produzione e dell'opinione è essa stessa una specifica costruzione sociale che dà adito ad una specifica distribuzione della ricchezza e ad un altrettanto specifico assetto culturale della società in cui si vive. L'assenza di coercizioni è a sua volta una forma di coercizione (anzi è spesso la forma peggiore di coercizione), così come l'assenza di un piano programmatore e decisionale nella sfera economica è una scelta che produce conseguenze determinate.

La pretesa del liberalismo di non essere normativo deve essere criticata radicalmente.

La prima cosa da fare per criticare in termini radicali il pensiero dominante (e quindi la realtà sociale dominante) è non accettare di porsi sul suo terreno, rivendicando il fatto, assolutamente centrale, che ogni pensiero, indipendentemente da come lo si ponga, ha dei contenuti impliciti o espliciti di normatività.

Una volta fatto questo passo, il successivo è quello di rivendicare l'importanza di una normatività esplicita orientata dalla ricerca di una verità fondata sulla distinzione tra il Bene e il Male (sulla base della natura umana, nel suo contenuto di unicità riconoscibile), mostrando quali siano i danni della normatività implicita (che si auto-nega come tale) imposta dalla società capitalistica e dalla cultura dominante.

Giungiamo a questo punto al cuore della risposta alla domanda. Quali sono i contenuti più critici della totalità sociale incarnata dall'attuale società capitalistica in Italia e in Europa e nel mondo nel tempo presente? E quali i possibili progetti di miglioramento?

Ritengo che la società attuale sia essenzialmente disumana, nella misura in cui scatena nell'uomo in forma generalizzata comportamenti più o meno volontari (spesso obbligati, in altri casi parzialmente indotti, in altri ancora frutto di vera e propria seduzione) che lo derealizzano nella sue potenzialità naturali (dove per natura, intendo natura umana come concetto ontologico e non natura tout court come concetto biologico). Una società che derealizza l'essere umano è per forza di cose una società cattiva che incrementa l'infelicità, la perdita di sé e la disperazione.

Il capitalismo, specie nella sua forma attuale di sistema di produzione quasi integralmente privatizzato e slegato da vincoli e limiti sociali rilevanti, ha delle spaventose potenzialità distruttive sulle vite umane, sia in termini materiali (guerre, miseria, deprivazione, lavoro massacrante e pervasivo), sia in termini morali e spirituali (derealizzazione, perdita di senso di ciò che si compie, mancanza di legami, alienazione del significato del lavoro, solitudine e distruzione del senso di appartenenza, distruzione della dignità della persona, annientamento delle differenze e delle tradizioni).

Scendendo nello specifico della configurazione sociale attuale, la perdita di sovranità della politica (come sfera di mediazione di interessi e volontà diverse) rispetto all'economia (come mera gestione degli affari della classe dominante, ovvero di una ristrettissima minoranza di persone al cospetto di una larghissima maggioranza) ha raggiunto negli ultimi venti-trent'anni livelli fino a pochi anni prima inimmaginabili. Ciò è dovuto all'assenza o all'irrilevanza di forze sociali capaci di arginare le insaziabili pretese del capitale nella sua progressiva spoliazione e mercificazione di ogni angolo della vita.

In Europa questo attacco frontale alla civiltà della mediazione sociale (per come si è sviluppata in particolare nel trentennio 1950-1980) si

è consumato attraverso il tramite normativo della struttura tecnocratica dell'Unione europea, vettore delle politiche neo-liberiste. Una volta sottratta la sovranità nazionale agli Stati, la UE ha via via imposto un modello ispirato a presunte regole tecniche dogmatiche (il dogma del neo-liberalismo) insofferenti di qualsivoglia discrezionalità politica. Gli Stati, come vecchi organi di mediazione politica, in particolari quelli oggettivamente subalterni all'interno della gerarchia di potere costituitasi dal dopoguerra all'interno del continente (gruppo subalterno di cui l'Italia fa parte), sono divenuti così dei fantocci al servizio di un processo di integrale liberalizzazione del sistema economico, privatizzazione dello Stato sociale e dell'economia pubblica e implementazione di politiche recessive che stanno conducendo, in particolare a seguito del manifestarsi più acuto della crisi, ad una desertificazione industriale dei paesi più deboli a favore dei sistemi industriali dei paesi egemoni secondo una logica schiettamente coloniale.

È chiaro che, in un simile contesto, una critica della totalità sociale che vada nella direzione poc'anzi auspicata, deve, nel concreto, opporsi in primo luogo al disegno di spoliazione della sovranità politica avvenuto in nome del dogma del libero mercato, al fine di recuperare quello spazio di azione che sia precondizione per costruire una società diversa.

Opporsi, quindi, in primo luogo, alla cosiddetta globalizzazione dell'economia, ovvero, all'illimitata capacità del capitale di muoversi in uno spazio fluido. Lo Stato nazionale, in un contesto di cooperazione politica, economica e militare con altri Stati nazionali capaci di percorrere strade di sviluppo endogeno sganciate almeno in parte dall'abbraccio dell'imperialismo economico e culturale, rimane probabilmente il luogo più concreto, seppur da solo insufficiente, dove attuare un processo di emancipazione. È necessario, quindi, opporsi a tutte quelle istituzioni che, a priori, prima ancora che si giochino le carte della dialettica politica, precludono qualunque possibile alternativa sovrana.

In secondo luogo, contestualmente, occorre ristabilire quell'unità, da decenni ormai spezzata, tra le componenti sociali accomunate dai medesimi interessi materiali (ovvero il non aver nulla da guadagnare materialmente da questo tipo di società) dove dalla stessa parte della barricata troviamo (sempre di più) la stragrande maggioranza della popolazione: lavoratori dipendenti e lavoratori autonomi, professionisti e artigiani, una parte di piccoli imprenditori, lavoratori precari di ogni tipo e disoccupati.

In terzo luogo, occorre che una diversa concezione di società, nei suoi propositi costruttivi (oltre il momento puramente protestatario) diventi gradualmente egemone. Una concezione che sappia coniugare gli aspetti materiali e spirituali del vivere comune all'interno di un unico orizzonte di senso. Non basta, infatti, una critica radicale del capitalismo se non si ha mente con chiarezza un progetto di società in tutti i suoi aspetti (non solo quelli economici).

Una società ispirata a principi solidaristici e ad una generale pianificazione della produzione, non può essere rappresentata come semplice negazione-rovesciamento dei rapporti di produzione capitalistici, ma ha bisogno di solide basi di fondazione che nascano da una seria riflessione sui rapporti sociali in tutte le loro sfumature. Una riflessione filosofica che, ancora una volta, non può che partire dalla certezza che esista una verità e che tale verità si identifichi con la capacità didiscernere tra ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo al cospetto della sua natura ontologica specifica.

Su queste basi, ritengo che, una buona filosofia debba essere messa al servizio dell'umanità e di un percorso di costruzione di una società radicalmente alternativa a quella attuale.