

## LUCA GRECCHI

*Ritiene che la 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)?*

Il pensiero filosofico contemporaneo ritiene illusorie le tematiche del senso e del valore. Tale pensiero infatti, almeno nelle sue tendenze principali, ritiene che non esista alcunché di assoluto, e che dunque la vita umana sia priva di senso e di valore (intendo questi concetti in senso forte). La vita umana sarebbe caratterizzata principalmente dalla materialità e dalla contingenza, sicché l'uomo sarebbe – per riprendere alcune espressioni della più antica poesia greca – “il più misero dei mortali”, un ente minuscolo nell'universo caduco, consapevole della propria caducità, tale quindi da potersi porre come fine principalmente una individualistica soddisfazione utilitaria, quale quella propinata dall'attuale modo di produzione sociale.

La vita umana è dunque, per una buona parte della filosofia contemporanea, una realtà priva di senso<sup>1</sup> e di valore, e ciò sarebbe da accettare con cinismo e disincanto, tanto che la stessa felicità risulterebbe qualcosa di non solo irrealizzabile, ma addirittura indefinibile (così come la verità, il bene, e tutti gli altri concetti trascendentali). Questa, a mio avviso, la cifra del pensiero contemporaneo sulla tematica onto-assiologica. Tale pensiero è rappresentato in Italia dagli autori più presenti sui quotidiani ed in televisione, come ad esempio Umberto Galimberti, Gianni Vattimo, Umberto Eco ed altri.

A questa presunta insensatezza e svalutazione del mondo, condivisa dalle due correnti filosofiche principali del nostro tempo – che possiamo definire, in estrema sintesi, “pensiero razionalistico” e “pensiero simbolico” (le quali, in solidarietà antitetico-polare, si spartiscono il campo della rappresentazione filosofica)<sup>2</sup> –, fa da contraltare il poco pensiero

<sup>1</sup> Una delle più note canzoni del cantautore italiano Vasco Rossi, emblematica del sentire contemporaneo, così recita: “Voglio trovare / un senso a questa vita / anche se questa vita / un senso non ce l'ha”.

<sup>2</sup> Mi permetto di rinviare, in merito, a L. Grecchi, *Il presente della filosofia nel mondo*, Petite Plaisance, Pistoia, 2012, con postfazione di G. Pezzano.

metafisico rimasto, solitamente di ispirazione cattolica, che cerca di mostrare la destinazione ultraterrena dell'uomo come fonte di senso e di valore per questa vita. La metafisica cattolica tuttavia (solo in parte, a mio avviso, erede della metafisica greca classica), pur ritenendo di avere dimostrato l'esistenza del trascendente, si è limitata in realtà a postulare tale esistenza<sup>3</sup>, ricostruendo dunque il discorso sul senso e sul valore in modo artificioso, come se la vita umana potesse avere un senso ed un valore solo con la esistenza di Dio.

Assistiamo dunque, nella filosofia contemporanea, ad un gioco a dadi truccati, ovvero ad un tentativo di occupazione effettuale – mediatico-accademica – del campo filosofico senza un pieno diritto, ossia senza passare al vaglio della ragione filosofica, la quale possiede appunto forti riserve sia nei confronti del pensiero razionalistico, che del pensiero simbolico, che del pensiero metafisico trascendentistico. In generale è infatti da ritenere illusoria, ossia non corretta, ogni presunta opposizione totalitaria del campo filosofico fra due posizioni in solidarietà antitetico-polare, come sono appunto la posizione (razionalistica o simbolica che sia) negatrice di senso e di valore alla vita umana – che possiamo definire posizione di *insensatezza nichilistica* –, e la posizione (cattolica o meno che sia) arbitrariamente affermatrice di un senso e di un valore alla vita umana – che possiamo definire di *sensatezza nichilistica* –, la quale induce ad una implicita considerazione di nichilismo onto-assiologico chiunque non accetti la esistenza di Dio.

Non mi sfugge, ovviamente, che la forza delle due “squadre” in campo è diseguale, ossia che oggi, rispetto al medioevo, è maggiore la forza della squadra razionalistico-simbolica, e che la squadra metafisico-religiosa riesce ad essere considerata solo quando utilizza lo stesso linguaggio (*razionalistico* mostrando analiticamente l'esistenza di Dio, oppure *simbolico* rifugiandosi nel misticismo) e gli stessi metodi della prima. Tuttavia, il dato principale è che questa “occupazione di campo” risulta essere indebita, come se due squadre un po' prepotenti, ritenendosi le uniche autorizzate, occupassero 365 giorni l'anno l'unico campo di calcio disponibile, senza lasciare mai giocare la squadra migliore, ossia quella in grado di rendere la filosofia come espressione dialetticamente fondata del senso e del valore della vita umana nell'intero.

<sup>3</sup> L. Grecchi, *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*, Petite Plaisance, Pistoia, 2013, con introduzione di C. Vigna e postfazione di E. Berti; C. Vigna-L.Grecchi, *Sulla verità e sul bene*, Petite Plaisance, Pistoia, 2011, con introduzione di C. Vigna e postfazione di C.Preve; E.Berti-L. Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, Il Prato, Padova, 2009, con introduzione di C.Vigna.

La “squadra migliore”, a mio avviso, è quella che ho in alcuni scritti definito *metafisica umanistica*<sup>4</sup>. Indipendentemente, comunque, dalle etichette, a me sembra che una posizione filosofica degna di questo nome non possa negare l’esistenza di un senso e di un valore della vita umana nell’intero, per lo stesso motivo per cui non può negare all’uomo il carattere di ente filosofico (ossia di ente in grado di – e necessitato ad – attribuire un senso ed un valore alla realtà), nonché l’esistenza della verità e del bene. So ovviamente che sulla esistenza della verità si è scritto tanto, e che vi si può discettare molto soprattutto sul piano logico<sup>5</sup>; tuttavia, mi sembra che l’antico argomento antiscettico, ossia l’argomento per cui anche chi nega l’esistenza della verità è comunque – per negarla – costretto ad ammetterla, in tal modo contraddicendosi, sia inconfutabile. Tutti i concetti trascendentali (fra cui appunto la verità, il bene, l’essere, il pensiero, il linguaggio) possiedono infatti una consistenza veritativa assicurata dal cosiddetto argomento dell’*elenchos*, utilizzato come noto da Aristotele nella *Metafisica* per la difesa del principio di non contraddizione. Tale argomento mostra che, per i contenuti trascendentali, ogni tentativo di negarne l’esistenza si mostra di per sé contraddittorio, in quanto chi tenta di negare tali contenuti deve comunque – anche solo per tentare di negarli – farne uso; poc’anzi abbiamo fatto l’esempio della verità, ma anche per negare l’essere, se ben ci si riflette, occorre essere, così come per negare il pensiero occorre pensare, per negare il linguaggio occorre parlare, ecc. Per questo motivo l’esistenza di tali concetti trascendentali può definirsi innegabile.

La verità, dunque, esiste, ed esiste anche il bene. So però per esperienza che, mentre molti studiosi accettano l’esistenza della verità, assai pochi accettano l’esistenza (universale ed unitaria) del bene. Tuttavia anche tale esistenza è agevolmente dimostrabile, pure senza l’argomento dell’*elenchos*, in quanto non è possibile negare che esista un “meglio” ed un “peggio” nelle cose, ossia che certi comportamenti siano preferibili ad altri; è, ad esempio, meglio che io mi occupi di mia figlia Benedetta di 5 anni, che non che passi le giornate ai videopoker. Ora: il “meglio” ed il “peggio”, in quanto valutazioni relative, sono possibili solo in quanto vi è un riferimento assoluto cui queste valutazioni devono essere riferite, costituito appunto dal *bene* (e dal suo opposto, il *male*). Se non si può

<sup>4</sup> L. Grecchi, *Metafisica umanistica. La struttura sistematica della verità dell’essere*, di prossima pubblicazione.

<sup>5</sup> Per un ottimo panorama riassuntivo, rinvio a F. D’Agostini, *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

negare – e non si può – che esistano un meglio ed un peggio nelle cose umane, non si può nemmeno negare che esistano il bene ed il male. Una questione è poi l'esistenza, altra questione, più importante, è la definizione di questi contenuti.

Sin dal mio primo libro, intitolato *L'anima umana come fondamento della verità* (2002), ho cercato di mostrare come la verità ed il bene, ossia il senso ed il valore della vita umana nell'intero, facciano necessariamente riferimento all'Uomo trascendentalmente inteso, ossia inteso nella sua essenza ed universalità, che costituisce pertanto il fondamento onto-assiologico dell'intero, ovvero appunto il fondamento del senso e del valore. Solo l'uomo, infatti, sa costituire significati filosofici, e la questione del senso e del valore è questione filosofica, dunque prettamente umana. Per questo la verità ed il bene, che come tutti i contenuti trascendentali si coimplicano, non sono altro che le espressioni della migliore vita umana, ossia della natura umana, ovvero della vita condotta nella maniera più conforme alla essenza dell'uomo; essendo tale essenza razionale e morale<sup>6</sup>, la vita migliore è quella condotta nella maniera più razionale e morale, ossia più armonica e comunitaria, sicché il modo di vivere migliore è quello più conforme alla verità ed al bene. È possibile da ciò dedurre che il bene consiste nel rispetto e nella cura della umanità e del cosmo, ossia di tutto ciò che consente di far vivere una esistenza felice, ovvero di realizzare nella maniera più compiuta la natura umana.

Non intendo, in questa sede, effettuare una sintesi assertoria dei contenuti che ho esposto, in maniera più argomentata, altrove (soprattutto in un libro di prossima pubblicazione, *Metafisica umanistica*), ben sapendo che una esposizione troppo sintetica conduce spesso alla incomprendimento ed alla irrisione. Intendo però sottolineare che, se la verità ed il bene esistono (e si è mostrato che esistono) come concetti, ossia come contenuti onto-assiologici, allora esistono anche un senso ed un valore della vita umana nell'intero. L'attività filosofica, a mio avviso, consiste proprio nell'attività volta a comprendere, nella maniera migliore, ossia il più possibile fondata, il senso ed il valore della vita umana nell'intero. Non, certo, che non facciano parte della "attività filosofica" anche le varie filosofie particolari (della storia, della religione, ecc.), ma l'attività propriamente filosofica, che è del resto l'attività con cui la filosofia stessa

<sup>6</sup> Ho argomentato questa tesi, con riferimento alla tradizione greca classica, soprattutto in L. Grecchi, *Conoscenza della felicità*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005, con introduzione di Mario Vegetti.

si è costituita in Grecia a partire almeno dai Presocratici<sup>7</sup>, è proprio la attività di attribuzione di senso e di valore alla vita umana nell'intero, con tutto ciò che ne consegue.

La filosofia infatti, in Grecia, nacque politica, e non poteva essere diversamente, perché la questione del senso e del valore è questione insieme teoretica e pratica (dunque filosofica e politica). Non ci si può infatti limitare a *descrivere* come avviene la vita umana nell'intero, ma – per essere realmente uomini, data la nostra natura razionale e morale – si deve anche *valutare* tale vita, ed *agire* in modo tale da far sì che essa si svolga nella maniera migliore, ossia più conforme alla verità ed al bene, ovvero che consenta agli uomini di essere compiutamente uomini. Per fare questo, compreso che l'Uomo trascendentalmente inteso costituisce il fondamento del senso e del valore, occorre porsi come riferimento necessario l'intero, ossia la totalità degli enti e delle relazioni in cui si svolge la vita.

La maggioranza delle ricostruzioni della nascita della filosofia si incentra sul tema della meraviglia provata dall'uomo nei confronti del cosmo naturale; tale sentimento fu sicuramente provato, ma, se esso fosse davvero all'origine del pensiero filosofico, non si capirebbe per quale motivo la filosofia nacque e si sviluppò proprio in Grecia, e non ad esempio in Oriente, dove pure simili riflessioni furono altrettanto presenti, anche in epoche notevolmente anteriori. In realtà, la filosofia nacque in Grecia come reazione razionale e morale di una polis idealmente comunitaria ad un contesto storico-sociale (diffusione della schiavitù per debiti, mercificazione e privatizzazione della economia, riduzione degli spazi pubblici, ecc.) che negava – appunto per la contestuale opera della crematistica – la verità ed il bene, ovvero che riduceva la consapevolezza e la realizzazione del senso e del valore della vita umana<sup>8</sup>.

L'intero è il riferimento costitutivo della filosofia, e soprattutto della metafisica classica. Tuttavia, esso è quasi sempre stato svuotato dalla scolastica (ossia dalla prevalente riproposizione medievale e moderna della metafisica) del proprio contenuto onto-assiologico e storico-politico; per questo, l'intero non è quasi mai stato caratterizzato dalla metafisica anche come un modo di produzione sociale, su cui esprimere appunto

<sup>7</sup> L. Grecchi, *L'umanesimo politico dei "Presocratici"*, Petite Plaisance, Pistoia, 2012.

<sup>8</sup> Questo tema è stato magistralmente messo in rilievo soprattutto da C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia, 2013.

una fondata valutazione di senso e di valore (di conformità o meno alle esigenze della natura umana), e nel caso una fondata progettualità sociale alternativa. Solo strutturando l'intero anche in questo modo, però, risulta a mio avviso possibile comprendere, in modo concreto e compiuto, che – nonostante la propria contingenza materiale – la vita umana ha un senso ed un valore, e che questo senso e questo valore consistono nella realizzazione della natura umana, o quanto meno nell'evitare agli uomini tutte le sofferenze evitabili, ossia quelle dovute ad una struttura inefficiente ed iniqua del modo di produzione sociale. Per questo la metafisica umanistica – così come dovrebbe fare ogni seria riflessione filosofica sul senso e sul valore – si pone come compito non solo di comprendere (la verità) e di valutare (il bene) il (del) modo di produzione sociale, ma anche di favorire, mediante la elaborazione teoretica, il miglioramento in senso umanistico, ossia comunitario, del modo di produzione stesso; è infatti inconcludente parlare della verità e del bene – come talvolta fanno alcuni giovani epigoni della metafisica classica –, e non elaborare le ricadute della propria riflessione sul contesto storico-sociale.

Concludo dunque affermando che, nella impostazione che ho definito *metafisica umanistica*, l'attività filosofica risulta essere ricerca di senso e di valore della vita umana nell'intero. Come ben colse il pensiero greco fin dagli inizi, l'uomo non è infatti effimero come le foglie, poiché, sul piano trascendentale, egli attribuisce stabilmente un senso ed un valore alla propria vita; non uno qualsiasi, ovviamente, ma quello che gli consente di vivere, nell'intero (ossia nel cosmo naturale e con gli altri uomini), nella maniera migliore, che cioè consente la migliore realizzazione della propria umanità. L'uomo, in quanto ente razionale e morale, non può essere felice all'interno di un contesto sociale in cui dominano ingiustizie, povertà e sfruttamento; per questo motivo la totalità sociale costituisce il riferimento necessario, sul piano filosofico-politico, di ogni pensiero che abbia realmente a cuore la verità ed il bene.

*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 attività filosofica si è finora svolta su due piani, strettamente connessi: un piano teoretico (che considero maggiormente rilevante), ed un piano storico (di "storia della filosofia", soprattutto antica, cui finora

ho dedicato la maggior parte dei miei scritti). I due piani sono stati sviluppati per un unico fine, di tipo “teorico-pratico”, ossia appunto quello di comprendere la realtà per migliorarla, ovvero per porre rimedio almeno alle situazioni di più grave sofferenza. Quanto, insomma, da sempre mi sta a cuore è cercare di porre un freno – nei limiti del possibile – all’ingiustizia, allo sfruttamento, alla mercificazione, ed in generale a tutta l’opera di deumanizzazione che il modo di produzione capitalistico ha negli ultimi secoli prodotto. Sto cercando di realizzare questo fine mediante la ricerca della conoscenza della verità e del bene, ossia appunto del senso e del valore della realtà, in quanto solo tale conoscenza può costituire una solida base per progettare una totalità sociale alternativa migliore per tutti.

Mi rendo conto che la teleologia che ho esposto, considerata assolutamente normale e naturale in Platone o ancora in Tommaso Moro, sembra oggi assolutamente folle. Tuttavia, i Greci costituirono la filosofia proprio in quanto avevano una concezione della verità molto concreta, ossia pensavano alla verità (la Verità-Bene) come al miglioramento umanistico complessivo della totalità sociale, da ottenere al contempo con la conoscenza e con l’azione. Per questo, forse, questo mio fine può non essere così folle; in ogni caso, a mio avviso, può essere interessante metterlo in rapporto con quelli che sono i fini prevalenti di chi si occupa oggi di filosofia specialmente in università<sup>9</sup>, per valutare l’approccio migliore, ossia quello più foriero di risultati in termini onto-assiologici. Può però essere opportuno, per cominciare, che in questo contesto io chiarisca un poco la genesi della mia ricerca filosofica; solo dopo avere chiarito essa, infatti, risulterà più comprensibile il percorso che ho seguito, ed assumeranno un senso maggiormente definito alcuni risultati che ritengo di avere raggiunto.

La genesi della mia ricerca filosofica ebbe luogo in università, nella facoltà di Economia dell’Università di Pavia, dove mi sono laureato; qui gli studi economici, politici, storici, sociali del mio corso di laurea mi aiutarono a comprendere che il disagio da me provato di fronte ad un mondo ipocritamente indifferente alle sofferenze, era causato non solo dalla mia storia personale, ma soprattutto dalla struttura stessa di quel mondo. Marx, in particolare, mi aiutò a comprendere che il modo di produzione capitalistico, finalizzato alla acquisizione di denaro e potere,

<sup>9</sup> Mi permetto di rinviare, in merito, a L. Grecchi, *Perché, nelle aule universitarie di filosofia, non si fa (quasi) più filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia, 2013, ed a G. Stelli-L. Grecchi, *La musa metafisica. Lettere su università e filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia, 2013.

è strutturalmente inumano, ossia non si cura di quelle sofferenze e non favorisce alcuna felicità complessiva.

Compreso questo, le “scienze umane”, o “sociali” che dir si voglia, non mi bastarono più, in quanto esse si occupano esclusivamente di parti di realtà, considerate in base a punti di osservazione specifici (storico, economico, politico, ecc.). Per questo motivo, intorno ai 23 anni, il mio interesse pressoché esclusivo – alla luce di quella comprensione – divenne la filosofia, ossia la ricerca veritativa del senso e del valore della vita umana nell’intero. Mi avvicinai inizialmente a Hegel e Marx, ma furono soprattutto i classici greci, Platone ed Aristotele in primis, a guidarmi in questa ricerca. Dal 2002 ad oggi ho elaborato una ventina di scritti specificamente dedicati agli antichi Greci, che sono poi quelli che mi hanno consentito i migliori rapporti filosofici.

Questi scritti tuttavia, come quelli che ho composto sulla filosofia moderna-contemporanea o su questioni specifiche (felicità, Occidente, università, ecc.), sono sempre da me stati considerati una sorta di “ginnastica”, ossia un esercizio necessario per intraprendere quel percorso che doveva portarmi alla comprensione ed alla valutazione della realtà nella sua interezza, a sua volta necessaria per elaborare poi progettualmente un modello ideale di realtà migliore. Per questo motivo considero i miei studi sulla filosofia greca di minore importanza rispetto agli studi teoretici che confluiranno nel libro *Metafisica umanistica*, e questo nonostante qualche risultato di rilievo in essi raggiunto (in primis, ritengo, la riaffermazione del carattere umanistico della antica cultura greca a partire da Omero, nonché la delineaazione della presenza di una “filosofia della storia” almeno nella Grecia classica).

Per quanto riguarda invece i risultati teoretici, sin dal mio primo libro ho cercato di argomentare quella che, in sostanza, è la mia tesi centrale, ossia l’idea secondo cui solo *l’Uomo è il fondamento della verità dell’essere*. Questo semantema, come sa chi ha letto i miei scritti, non significa semplicemente che l’Uomo (trascendentalmente inteso – per questo scritto con la maiuscola –, e non certo individualmente inteso alla Protagora) è il solo ente in grado di costituire tutti i significati, sia quelli veri che quelli falsi; se questo fosse il senso ultimo del mio discorso, l’Uomo sarebbe insieme sia il fondamento della verità dell’essere che il fondamento della falsità dell’essere, e non avrei ottenuto un gran risultato! Sicuramente l’Uomo è il solo ente in grado di costituire tutti i significati, ma l’essere, ossia la totalità degli enti e delle relazioni, assume nella metafisica umanistica verità solo in quanto tali enti e relazioni sono non solo compresi,

ma anche disposti idealmente in modo tale da favorire la migliore realizzazione dell'Uomo.

Poiché per la filosofia greca classica, almeno secondo la interpretazione della metafisica umanistica, la verità è questione prevalentemente onto-assiologica (Platone, *Repubblica*, 562) e non meramente logico-fenomenologica, non si può a mio avviso ritenere di avere compreso la verità dell'essere delineando la medesima semplicemente come una mera descrizione logico-fenomenologica di *come le cose sono*; una simile comprensione può derivare infatti soltanto *anche* dalla comprensione onto-assiologica di *come le cose devono essere* (per conformarsi al loro fondamento di senso e di valore, ossia alla natura razionale e morale dell'uomo – per quegli enti e relazioni, ovviamente, per cui un tale tipo di discorso è possibile –). Solo attribuendo alla verità, all'essere, al fondamento, e dunque in ultima analisi all'uomo, un significato compiuto sul piano onto-assiologico, si ottiene una adeguata comprensione della realtà; in caso contrario si rimane alla superficie delle cose, alla effettualità, che è proprio il limite cui non dovrebbe arrestarsi il pensiero filosofico.

Platone, nella *Repubblica*, delineò sul piano teoretico la verità ed il bene, ed al contempo sul piano pratico la città ideale, ossia il modo di produzione ideale (il migliore possibile) per favorire appunto la verità ed il bene, ossia per realizzare l'umanità in base a tutte le proprie qualità e potenzialità. Non è corretto ritenere, come molti studiosi tuttora fanno, che in Platone siano presenti due discorsi separati, uno filosofico ed uno politico; si tratta di due piani strettamente connessi di un unico discorso. L'uomo infatti – pace Hume – è una unità insieme razionale e morale, descrittiva e prescrittiva, ossia è insieme una unità di *essere e dover essere*, ovvero è un ente che deve essere in un certo modo per realizzarsi, sicché non ci si può limitare a mostrare come l'uomo (ed il mondo) *effettualmente* è per comprenderlo realmente, ma occorre anche mostrare come l'uomo (ed il mondo) *idealmente deve essere*, per realizzare appunto in modo compiuto, ossia conforme al proprio concetto, la migliore vita umana. Questa la "novità teoretica" introdotta dalla metafisica umanistica rispetto alla metafisica classica (o meglio, scolastica), la quale sovente arresta il proprio discorso al piano logico-fenomenologico, ritenendo – con una presunta dimostrazione della esistenza del trascendente – di avere surrogato così il piano onto-assiologico.

Uno studioso marxista potrà ovviamente ritenere che, dichiarando che il fine della mia attività filosofica è quello umanistico-comunitario, io abbia preso forse una strada un po' lunga e tortuosa (quella metafi-

sica) per realizzarlo. Il mio discorso in effetti, pur critico nei confronti del modo di produzione capitalistico, non è considerato marxista dai marxisti (oltre che dagli studiosi più avveduti, che riconoscono che il codice teorico del marxismo è storicistico e relativistico, mentre il mio codice teorico è umanistico e veritativo)<sup>10</sup>.

Di ciò tuttavia non mi dolgo; il pensiero di Marx resta infatti basilare nella mia analisi, ed in particolare è centrale il concetto di modo di produzione sociale, senza il quale, a mio avviso, non è possibile oggi alcuna seria analisi filosofico-politica sulla totalità.

Se non mi dolgo di non essere considerato marxista dai marxisti, mi dolgo invece un poco di non essere considerato metafisico dai metafisici; o meglio, di essere considerato un metafisico immanentista, quindi una sorta di "metafisico mancato" (la "verità" della metafisica consistendo, per la metafisica classica e scolastica, solo nella accettazione di un piano trascendente di realtà).

La questione può sembrare complicata, ma, per esperienza, so che è soltanto l'utilizzo non chiaro dei termini immanenza, trascendenza e trascendentalità a generare incomprensioni. Per chiarire meglio la questione, nella quale sta la *specificità della metafisica umanistica rispetto alla metafisica classica e scolastica*, e dunque la specificità del mio contributo teorico, può forse essere utile chiarire che una metafisica è *trascendentistica* se ammette l'esistenza del trascendente, ossia del divino, come implicito fondamento di senso e di valore (oltre che spesso come creatore) della intera realtà. Per la metafisica classica, quasi sempre di tendenza cattolica, una metafisica è vera solo se trascendentistica; in caso contrario, ovvero se non accetta l'esistenza di un piano trascendente di realtà, è *immanentistica*.

Con la elaborazione della metafisica umanistica, ritengo di avere mostrato che la centralità di questa alternativa secca fra trascendentismo ed immanentismo non è corretta. In primo luogo perché, nonostante le molteplici "dimostrazioni" della esistenza di Dio tentate nella storia della filosofia, nessuna di esse si è mostrata realmente definitiva; in secondo luogo perché il fatto di non accettare la indimostrata esistenza di un piano trascendente, non implica di per sé la tesi che tutto sia immanente. Fra l'immanenza e la trascendenza c'è infatti una sorta di "stato intermedio", costituito dalla trascendentalità, o meglio dalla *immanenza trascendentale*. Chi sostiene che la dimensione filosofica sia quella della immanenza

<sup>10</sup> Ad esempio C. Preve, postfazione a C.Vigna-L.Grecchi, *Sulla verità e sul bene*, Petite Plaisance, Pistoia, 2011, con introduzione di E. Berti.

trascendentale, ossia quella umanistica veritativa del senso e del valore, non ritiene affatto che tutto – o comunque il fondamento – sia immanente, dunque caratterizzato unicamente dai tratti di instabilità, storicità, contingenza propri della immanenza; ritiene invece che ci sia qualcosa, ossia l’Uomo inteso come fondamento onto-assiologico trascendentale, che, nonostante la propria immanenza, è comunque in grado, per la propria struttura trascendentale, di attribuire un contenuto stabile di senso e di valore a tutti gli enti e le relazioni che costituiscono l’essere. Per questo motivo la metafisica umanistica si può definire come una *metafisica della immanenza trascendentale*: poiché considera l’Uomo – il solo ente immanente dotato anche di capacità trascendentale – come il fondamento di senso e di valore della esperienza, in grado cioè, al contempo, di vivere la problematicità della esperienza e di risolverla (nei limiti, ovviamente, della condizione umana: tanto per esemplificare, l’uomo non può risolvere il problema della morte, ma può comunque risolvere il problema di dare il giusto senso alla vita ed alla morte).

Circa la “originalità” della metafisica umanistica, è possibile certo sostenere che una simile concezione “fondante” dell’Uomo sia stata implicitamente presente almeno in Platone, Aristotele, Fichte e Hegel (al cui pensiero in effetti, sin dal mio primo libro mi sono ispirato); tuttavia, come mi è stato fatto notare da alcuni studiosi, l’Uomo inteso esplicitamente come fondamento onto-assiologico trascendentale della verità dell’essere, con tutto ciò che ne consegue, è stato esposto solo dalla metafisica umanistica, struttura teorica che dunque mi corre l’obbligo di argomentare nella maniera più appropriata, ossia più chiara e fondata (così come mi correrà l’obbligo di abbandonarla, qualora eventualmente in futuro ritenessi qualche argomento disconfermante in merito al fondamento della stessa). Questo obbligo mi corre in quanto ritengo che solo un approccio metafisico umanistico, nel senso qui precisato, possa illuminare l’essere in maniera profonda, ossia fondare la verità in maniera onto-assiologica, ovvero in generale trattare della condizione umana in maniera sensata e valida, fornendo le condizioni teoriche per un miglioramento pratico delle modalità sociali.

*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 più opportuno non trattare della totalità sociale, o non porre ad essa delle critiche)?*

In filosofia, oggi, sono davvero pochi gli studiosi che si occupano della comprensione onto-assiologica della totalità sociale. Il contenuto che per la filosofia greca classica (Platone, Aristotele), o per Hegel, costituiva il fulcro della trattazione filosofica, oggi è dai più abbandonato senza quasi alcuna giustificazione; dato che il campo accademico offre molti più convenienti specialismi, ci si getta su quelli.

Personalmente, ritengo più onesta la posizione di chi, come ad esempio in Italia Dario Antiseri, cerca di argomentare la erroneità della filosofia classica impostata sull'intero, mediante il cosiddetto "individualismo metodologico" (in base a tale "metodo", è possibile ragionare solo in termini di singoli individui od aggregati di individui, in quanto concetti come "totalità sociale", "modo di produzione sociale", "classi sociali", "Stato", ecc. sarebbero astrazioni insussistenti, prive di validità filosofica). Come ho argomentato in diversi libri, non condivido affatto tale impostazione, ritenendo i concetti "sociali" sussistenti, ossia dotati di consistenza onto-assiologica veritativa, supporti utili ed addirittura necessari per comprendere la realtà; ritengo però preferibile affrontare argomentatamente la questione, che non lasciarla silente. In ogni caso, nell'approccio della metafisica umanistica, il riferimento alla totalità sociale, con le sue strutture e processi di funzionamento, è presente e centrale.

Detto questo, devo ancora esplicitare quelle che sono, per mio conto, le critiche principali che si dovrebbero rivolgere alla attuale totalità capitalistica. Queste critiche, nel mio discorso, riguardano la totalità sociale per come è strutturata. Ritengo che tali critiche, per come da me elaborate in vari testi, non siano affatto originali, essendo riprese nella sostanza da Marx. In pratica, esse mostrano soltanto che la proprietà privata, il mercato ed il denaro, ossia le tre istituzioni cardine del modo di produzione capitalistico, sono strumenti destinati esclusivamente a realizzare il fine del modo di produzione stesso, ossia la valorizzazione del capitale. Il fine del sistema, infatti, è l'arricchimento di chi detiene il capitale, non la buona vita armonica e comunitaria; l'economia (o meglio, la crematistica) domina la politica (e la filosofia), non viceversa, come dovrebbe invece essere considerando che la vera economia – come già comprese Aristotele – dovrebbe servire all'uomo per produrre quanto necessario alla buona vita.

Se, insomma, ci sono da un lato masse di persone disoccupate, e dall'altro – senza legame – masse di bisogni insoddisfatti, è solo perché il modo di produzione capitalistico non ha alcun interesse ad organiz-

zare comunitariamente il soddisfacimento dei bisogni più urgenti non dotati di adeguato potere d'acquisto; anzi, esso trae spesso vantaggio da masse di persone disoccupate (che calmierano i salari, che per il capitale costituiscono costi) e da masse di bisogni insoddisfatti (che incrementano i prezzi, che per il capitale costituiscono ricavi).

Queste nozioni sono sicuramente alla portata di chiunque abbia letto Marx, ed oggi, contrariamente a quanto si crede, costoro sono tornati a non essere pochi. Le tesi di Marx sono infatti riprese, rielaborate, in molti dei maitres à penser contemporanei (Zizek, ecc.), che fanno spesso a gara nella critica agli eccessi, alle storture, alle contraddizioni del modo di produzione capitalistico. Tra i pochi filosofi che parlano di capitalismo – perché la tendenza generale, come detto, è non parlarne, ossia far finta che una simile entità non esista, sicché il mondo così come organizzato appaia “naturale”, ideologicamente “l'unico mondo possibile” –, è comunque paradossalmente più raro trovare difensori espliciti dello stesso (cito ad esempio sempre Antiseri) che suoi critici, i quali appunto abbondano.

Si potrebbe ritenere che, essendo anch'io un critico del modo di produzione capitalistico, la cosa mi faccia piacere. In realtà non è così. Prendo atto che la critica alla attuale totalità sociale ha oramai raggiunto livelli di elaborazione ottimi; tuttavia, quando leggo, o ascolto in conferenza, questi “critici critici”, l'impressione prevalente che ne traggio è quella di una sostanziale incoerenza. Costoro mi sembrano infatti come dei topolini in gabbia, intenti ciascuno a fare girare la propria ruota più velocemente dell'altro, ossia a mostrare che la propria variante interpretativa di critica è più affascinante di quella dell'altro; tuttavia, poi, alla fine la teoria rimane sempre nella stessa posizione, ossia nella incapacità di proporre qualcosa di diverso. Personalmente, trovo questo atteggiamento teorico piuttosto riprovevole.

Ritengo infatti che ogni critica, se vuole essere seria, ossia radicale, debba andare alla radice delle cose, ossia debba essere fondata; il fondamento, tuttavia, non è solo (e nemmeno soprattutto) ciò che deve servire a criticare, bensì principalmente ciò su cui si deve costruire. Se il modo di produzione capitalistico viene criticato – come quasi sempre è, anche se spesso solo implicitamente – in quanto derealizza l'Uomo, ossia in quanto rende infelice la vita di miliardi di persone, allora risulta chiaro che il *fondamento di senso e di valore di questa critica è l'Uomo*. Ma se l'Uomo, sempre trascendentalmente inteso, è il fondamento onto-assiologico della critica all'attuale modo di produzione sociale, per quale motivo non dovrebbe anche essere il fondamento onto-assiologico della

costruzione di un modo di produzione sociale migliore? Sembra banale, eppure non lo dice nessuno.

A rischio di rendermi antipatico, ho già dichiarato più volte che, se non si unisce alla critica un progetto in grado di rispondere, almeno in linea generale, alla domanda: “Come dovrebbe essere, almeno idealmente, un modo di produzione sociale per essere migliore?”, meglio sarebbe astenersi dalla critica. Che senso ha criticare qualcosa a cui non si sa proporre niente di meglio in alternativa? Questa è la contraddizione in cui, a mio avviso, si avviluppa il pensiero critico oggi, che infatti, appunto, critica molto e propone poco.

Per non essere frainteso, chiarisco che so che il modo di produzione capitalistico si può criticare anche per la propria interna contraddittorietà, la quale può essere semplicemente constatata, il che non richiede necessariamente una proposta di progettualità alternativa. Tuttavia, questo genere di risposta mi sembra che si fermi sulla porta della questione, così come ogni risposta affermatrice che la critica anticapitalistica, oggi, non trova terreno fertile (politico, sociale, culturale, ecc.) per attecchire, come un seme in un terreno arido. Il terreno è certo molto arido, ma, se il seme non viene neppure gettato, non potremo mai nemmeno sperare che vi nasca qualcosa.

Dopo avere detto questo, è giusto che mi si chieda: “Ebbene, la tua proposta quale è?”. Ho cercato di elaborare le linee generali di questa proposta in un libro, scritto con Carmine Fiorillo, intitolato *Il necessario fondamento umanistico del “comunismo”* (Petite Plaisance, Pistoia, 2013). Le linee generali sono quelle cui accennavo in precedenza, ossia che il solo modo per vivere in modo razionale e morale, è organizzare la produzione – dunque anche la proprietà e la distribuzione – in modo tale che le persone realizzino, in modo coordinato, le cose più necessarie con la minore sofferenza possibile. Questo richiede necessariamente, a mio avviso, una pianificazione democratica e comunitaria del lavoro da svolgere, rispettosa delle autonomie di tutti ma determinata a livello globale. Questa l’idea di fondo: so che detta in poche righe risulta molto vaga, ma anche su questo tema, come sugli altri temi filosofici che ho accennato, ho la fortuna di avere scritto molto, e dunque di potere rimandare ai miei libri per difendermi quanto meno dalle principali obiezioni.

Il tema di una pianificazione coordinata e comunitaria della economia finalizzata alla buona vita degli uomini, che oggi nessuno propone per timore di essere considerato un residuo del “comunismo” sovietico (ma la pianificazione, lì, non era certo finalizzata alla buona vita degli

uomini, e nemmeno era comunitaria, dunque si può tranquillamente affermare che era un'altra cosa), è un tema che per mio conto è destinato a riemergere; lo diceva anche, tanti anni fa, Massimo Bontempelli, che sottolineava come da sempre i critici anticapitalisti non formulino progetti non tanto per timore di diventare scomodi (*l'hic sunt leones* della emarginazione opera comunque in tutti), quanto per incapacità, ossia per insussistenza di fondazione filosofica. Senza infatti esplicitare, e prendere atto, che l'Uomo nella sua natura razionale e morale costituisce il fondamento del senso e del valore dell'intero, e che la realizzazione – necessariamente rispettosa del cosmo – della sua natura costituisce il fine per cui l'attività economica deve essere effettuata, non si può giungere ad alcuna progettualità politico-sociale degna di questo nome. Un buon progetto politico può nascere solo da una buona posizione filosofica, ed una simile posizione può dare frutti solo se si tratta di una posizione umanistica, veritativa, educativa, tale cioè da essere compresa come una proposta che può consentire di vivere stabilmente in modo migliore, ovvero meno conflittuale e più comunitario: in poche parole, più umano.

Ad avviso di chi scrive, le proposte attualmente in campo sono solo di tipo riformistico, ossia investono (peraltro in modo contraddittorio) parti della totalità sociale, non la totalità sociale nella sua struttura. La principale proposta in campo mi pare oggi essere quella della "decrescita". Conosco tale proposta nelle versioni di Serge Latouche, ma anche in quelle italiane recenti di Marino Badiale e Massimo Bontempelli. Ho compreso, ovviamente, che non si tratta di una mera decrescita quantitativa, ma di una proposta di *modificazione qualitativa* della produzione, dei consumi ed in generale della vita. Come abbiamo però mostrato nel libro scritto con Carmine Fiorillo, è assai contraddittorio pensare di modificare queste dimensioni, ossia le dimensioni costitutive essenziali dell'attuale modo di produzione sociale, mantenendone inalterate le strutture portanti, ossia la proprietà privata dei mezzi di produzione, il mercato e la moneta. Si tratta di una aporia che, a mio avviso, risulta letale sul piano teoretico, e dunque anche su quello pratico.

Un'altra proposta in campo, sostenuta di recente da Diego Fusaro, e che riguarda gli Stati dell'area euro, è quella invece della uscita dall'euro, da affiancare ad un rafforzamento della autonomia nazionale da realizzare mediante politiche economiche protezionistiche, nonché soprattutto mediante uno Stato etico di tipo fichtiano. Contrariamente alle critiche che solitamente gli vengono rivolte, tendenti pavlovianamente ad associare lo Stato etico al fascismo – e dunque in sostanza tendenti ad

affermare che egli esagera nelle proprie pretese filosofico-politiche – , io gli rivolgerei paradossalmente la critica opposta, ossia di essere troppo blando nelle proprie richieste; o meglio, di chiedere cose che, all'interno delle strutture portanti dell'attuale modo di produzione sociale, possono realizzarsi solo in modo contraddittorio. Se è la struttura del modo di produzione capitalistico ad essere contraddittoria, si dovrebbe intervenire su di essa, non proporre riforme della stessa che non farebbero altro che mantenerne, sebbene su mutato piano, la contraddittorietà; so, ovviamente, che intervenire sulla totalità è più difficile che intervenire sulla parte, ma ritengo, per i motivi poc' anzi rimarcati, che si possa agire solo così, sicché reputo opportuno lavorare solo in questa direzione, anche sapendo che difficilmente in vita vedrò qualche risultato, fosse solo in termini di consapevolezza generale.

Concludo dicendo che sono consapevole che, in un mondo che ruota tutto intorno al denaro, alla merce ed alla proprietà privata, sostenere che – per realizzare un mondo più umano – tali istituzioni devono essere abbandonate, suona un po' folle. Mi è stato peraltro riferito che un noto docente dell'università di Torino ha affermato che sono un po' "matto" nel sostenere queste cose (le cose "filosofiche", figuriamoci quelle "politiche"...). Probabilmente ha ragione. Faccio però mio un detto del compianto cantautore milanese Enzo Jannacci, che diceva: "Sono matto, ma non sono scemo!". Personalizzandolo, direi che anche io "sono matto" poiché, nel mondo più capitalistico che ci sia mai stato, mi metto di traverso, pagando in vario modo questo mio atteggiamento; tuttavia "non sono scemo", in quanto grazie all'umanesimo greco classico ho compreso che questo è il solo modo per assumere, oggi, un minimale contenuto di dignità umana, ossia di reale rispetto e cura degli altri.

"Sono matto" dunque, ma "non sono scemo". Certamente, l'ideale sarebbe vivere in un mondo in cui non sia necessario, per realizzare la propria umanità, dover scegliere fra l'essere "matti" e l'essere "scemi".