

Federico Zuolo

## Radicalità e attualità Sull'uso contemporaneo dei classici

**Federico Zuolo** è ricercatore in Filosofia politica presso l'Università di Genova. Ha lavorato precedentemente presso le università di Pavia e Trento ed è stato borsista della fondazione von Humboldt nelle università di Berlino e Amburgo. Ha pubblicato una monografia su Platone (*Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*), una nuova edizione dello Ierone di Senofonte (Carocci 2012) e un'introduzione all'etica animale (*Etica e animali. Come è giusto trattarli e perché*, il Mulino 2018).

Abbiamo bisogno dei classici tanto quanto non abbiamo bisogno della retorica sull'utilità dei classici. A fasi alterne si alza un dibattito auto-referenziale e ripetitivo tra coloro che vorrebbero fare a meno dei classici (e del liceo classico!) e i difensori d'ufficio che ne sostengono la necessità educativa e culturale. Eppure, a pensarci bene la questione sembra mal posta. Secondo una delle definizioni standard, "classico" è ciò che non passa mai di moda ed è sempre a noi contemporaneo. Questa definizione, coperta dal felice gioco di parole, nasconde una profonda verità e un'inquietante ambiguità. La verità è che il vero classico può dire qualcosa nonostante il passare delle epoche perché nella complessità della tessitura del suo discorso si nascondono molteplici chiavi di lettura aperte a diverse epoche. L'ambiguità invece è che questa apertura polisemica possa risiedere in una sottodeterminazione concettuale. Se di sottodeterminazione si trattasse, forse rischieremo di sopravvalutare il messaggio del classico in questione, che sembra avere molte cose da dirci perché siamo noi a metterglielo in bocca.

Senza addentrarci ulteriormente in questa diatriba senza fine, vorrei qui riportare alcune considerazioni su ciò che io ho imparato da Mario Vegetti riguardo all'uso dei classici. Senza concedere ulteriore spazio a un dibattito, pur importante, che rischia però di guardare al classico come un'entità monumentale ed eterna, come se fosse un busto marmoreo, cercherò di interrogare questi problemi a partire da una coppia di nozioni apparentemente sempre in tensione – *radicalità* e *attualità* – che però nel magistero di Mario Vegetti ho sempre percepito come fruttuosamente unite. A di là delle apparenze o del gusto fine a se stesso del paradossale, certi autori classici possono essere radicali e inattuali ma proprio per questo dirci qualcosa di significativo e non finire per ripetere un ruolo museale. O per lo meno questo è quello che cercherò di sostenere in questo breve pezzo.

Prima di iniziare è necessario esplicitare una breve premessa metodologica. Quando ci si propone di discutere termini così ovvi e quotidiani come attualità e radicalità si corrono due rischi. Da un lato, si rischia di muoversi sul filo della noia del discutere l'ovvio. Dall'altro, si può dare l'impressione di essere troppo presuntuosi, se si cerca di mettere in discussione il senso consolidato e stratificato dei termini, come se la semplice analisi concettuale e storica fatta a tavolino potesse realmente ribaltare il significato di una costruzione collettiva di lunga data. A costo di rischiare la noia dell'ovvio o la presunzione dell'arroganza penso si possa parlare dei termini in questione in maniera non banale ma nemmeno presuntuosamente rivoluzionaria. Infatti, la presunta ovvietà nasconde un atteggiamento irriflesso che a sua volta richiede analisi.

### Il paradigma radicale

Per radicalità si intende solitamente un qualcosa che pare in aperto contrasto con gli standard etici, sociali o estetici di una certa epoca. E questa diversità non implica solo la differenza rispetto agli impliciti normativi di un'epoca, ma anche lo scontro e la pretesa di cambiamento che essa propone. Radicale è quella proposta etica o politica che richiede un

cambiamento complessivo di pratiche sociali e assunti valoriali che sono incardinati in un'epoca. In tal senso e in prima istanza ciò che è radicale sembra mettere in discussione l'attualità in quanto insieme di pratiche, assunti e istituzioni correntemente date per ovvie o esplicitamente sostenute. La radicalità cerca di svelare gli impliciti e di riaprire la questione dell'ovvietà di ciò che esiste, che persiste grazie all'inerzia pigra della consuetudine.

Nell'ambito etico e politico l'atteggiamento radicale si inaugura, così come per molte altre cose, con Platone e in particolare con le celeberrime tesi della *Repubblica*. Nel voler rifondare la *polis* partendo zero, dopo una tabula rasa, e nel volerne ricostruire le fondamenta più essenziali (proprietà, famiglia e accesso al potere) la *kallipolis* platonica è sicuramente radicale e pertanto sembra anche perennemente inattuale, tanto rispetto agli standard della sua epoca, quanto rispetto ai nostri standard poiché ciò che ha cercato di mettere in discussione è diventato un carattere in un qualche senso permanente delle nostre società. Eppure, nonostante l'evidenza di questa tesi si può dubitare della necessaria contrapposizione tra radicalità e attualità. Per capire in che senso questa opposizione non ha necessariamente luogo, dobbiamo però fare un *détour* attraverso il significato di attualità. È quest'ultima nozione, infatti, ad essere più ambigua e sottoposta alla coperta offuscante di ciò che è ovvio ma non discusso. Tutti diamo per scontato cosa voglia dire essere attuali, più di quanto pensiamo riguardo al concetto di radicalità, ma specificare cosa voglia dire attualità e in particolare attualità di un classico solleva molte questioni.

### Tre tipi di attualità

Venendo ora al concetto di attualità, possiamo delineare tre tipi di attualità del passato o del classico. La prima è l'attualità di prossimità, la seconda è l'attualità del portavoce e la terza è l'attualità come rilevanza. In tutti e tre i casi ciò che viene considerato attuale è ciò in cui a partire dal nostro punto di vista ritroviamo qualcosa del passato che ci sembra familiare o appartenente al nostro mondo.

In un primo e ovvio senso l'attualità si può caratterizzare come una sorta di *prossimità* o *similarità funzionale*. Si possono fare molteplici esempi di similarità di un fenomeno o di una tesi classica. Ad esempio, si può dire che il dibattito tra Platone e i sofisti è molto attuale poiché mostra i problemi della professionalizzazione della comunicazione (oggi diremmo di marketing) e dell'importanza della comunicazione per ottenere il potere. Oppure si pensi al dialogo tra Ierone e Simonide nello *Ierone* di Senofonte quando si dice che il governo tirannico non può che basarsi sulle persone ingiuste, dissolute e servili perché sono gli unici di cui si può servire il tiranno dato che sono gli unici ad apprezzare un governo ingiusto (Senofonte 2012, V, 1-3).

Ma oltre a questi aspetti poco controversi, la grande ambiguità del concetto di attualità ruota attorno alla presunta esigenza di *attualizzare* un classico. Una delle cose che più mi ha segnato della visione ermeneutica vegettiana è la rottura di un malinteso riguardo alle attualizzazioni. Si potrebbe dire in termini molto semplici che non è vero che per essere interessante o per essere sentito vicino a noi un classico deve essere attualizzato (per lo meno attualizzato nel primo senso di attualizzazione). Ciò che è interessante non è necessariamente l'attualizzazione della prossimità e somiglianza, e non è necessariamente qualcosa di vicino a noi.

Una paura inconfessata di non riuscire a destare interesse è dietro al secondo modo di intendere il senso dell'attualizzazione. Chiamo questa forma di attualità *l'attualità del portavoce*, laddove l'attualità consiste nel cercare di far dire a un classico una tesi sostantiva attualmente in voga. Chiaramente anche l'attualità di prossimità in parte sfrutta questa mossa esegetica. Ma l'attualità del portavoce più che una dinamica di avvicinamento (come la prima forma di attualizzazione) implica una forma di sostituzione o di espressione per interposta persona, e per questo la chiamo del portavoce. Infatti, in questa forma di attualizzazione si scopre che un certo classico aveva già sostenuto una tesi –

solitamente normativa – e solitamente questa tesi è anche quella preferita dall'interprete di turno. Quindi più che avvicinare il classico alla contemporaneità si tratta di riscoprire quanto tale classico può ancora parlare in nostra vece nel presente e sostenere la nostra tesi preferita. In tal senso si dice che il classico "anticipa", "prefigura", fenomeni o esigenze care al presente. A differenza della prima forma di attualizzazione qui non si tratta di mostrare che il classico può parlare *a noi*, bensì si tratta di mostrare che il classico può parlare *per noi* tra noi contemporanei.

Anche in questo caso si possono fare vari esempi. Mi limito solo a due mosse molto note: l'utilizzo di Aristotele da parte di Martha Nussbaum e di Spinoza da parte di Toni Negri. Come è noto Nussbaum ha cercato di ritrovare in Aristotele le basi di un'attività statale di tipo social-democratico (Nussbaum 1988; 1990; 1992) che intende fornire a tutte le persone le opportunità per sviluppare le capacità di base. Aristotele negli intenti di Nussbaum fornisce una teoria del bene e della natura umana che si contrappone a un certo relativismo o non-fondazionalismo del liberalismo contemporaneo. Tale teoria sostantiva e spesso del bene è alla base dell'approccio delle capacità come teoria riguardo a ciò che si deve distribuire in uno stato impegnato a sostenere la libertà e l'eguaglianza. In alternativa, si pensi, con un altro tipo di anacronismo, l'attualizzazione di interpretare Spinoza come un rivoluzionario (Negri 1981). Secondo Negri Spinoza è il pensatore che anticipa un certo approccio rivoluzionario perché è capace di pensare la moltitudine come generatrice autonoma di potenza e attività politica, superando in tal modo le mediazioni liberali e borghesi che si frappongono tra gli individui e l'agire politico.

A cavallo tra la storia della filosofia antica e la filosofia politica ho a volte guardato con interesse a queste proposte. Ma Vegetti mi ha mostrato la fallacia di questo modo di fare attualizzazioni. Nell'attualizzazione del portavoce si nasconde un problema culturale insidioso che non ha soltanto a che fare con la necessità di essere corretti da un punto di vista esegetico. Ovviamente i testi classici garantiscono una certa libertà ermeneutica grazie alla loro polisemia e all'evolvere dei problemi con cui vengono interrogati. Ma un conto è interpretare un testo in maniera aggiornata, o cercare porre questioni nuove, un altro è far dire a un testo una tesi sostantiva (tipicamente normativa) a lui aliena. Nel sostenere che un certo autore ha anticipato la socialdemocrazia o la rivoluzione si rende un pessimo servizio alla socialdemocrazia, alla rivoluzione e al classico stesso. E questo non è tanto (e soltanto) perché abbiamo un dovere di correttezza ermeneutica, quanto perché si dà l'impressione che si debba scavare nel passato e far dire a un classico una certa cosa affinché tale tesi sia sufficientemente robusta. Nel fare questo si rischia di dare l'impressione che la questione contemporanea sia debole senza l'aiuto del classico, e che il classico abbia bisogno di essere attualizzato in questo senso per essere in un qualche modo interessante. Allo stesso tempo si prende a prestito l'autorevolezza del classico ma se ne diminuisce la distanza, come se fosse impegnato realmente nella diatriba contemporanea in questione.

Se le categorie che ho proposto sinora sono valide, possiamo discutere il terzo tipo di attualizzazione in cui forse Mario Vegetti avrebbe potuto parzialmente riconoscersi. Nell'interrogare il classico in maniera opportuna si apre uno spettro di possibili interpretazioni (più o meno ampio a seconda dei casi). Nel farlo si devono ovviamente usare le categorie più adeguate che sono state elaborate nel corso della storia, comprese quelle più recenti. Ma non necessariamente devono essere le più recenti per rendere il pensatore più attuale. Benché secondo Vegetti l'attività di analisi storica ed esegetica non abbia bisogno di giustificare il proprio senso rispetto all'attualità (soprattutto se intesa nei primi due sensi), ciò non vuol dire che debba essere intesa come avulsa dal presente. Ma questo senso di attualità non consiste né in un mostrare la vicinanza (*attualità come prossimità*), né in un far dire al classico tesi del presente (*attualità del portavoce*). Bensì consiste in qualcosa di più sottile che ha a che fare con la questione della *radicalità* e che investe i presupposti delle nostre pratiche sociali. Per questo l'ho definita *attualità della rilevanza*.

Forse risuona qui l'eco di ciò che Bernard Williams (2009) chiamava "il senso del passato". La ricostruzione genealogica a cui si dedica Bernard Williams serve a riappropriarsi di una storia complessa e ramificata ma anche a mostrare la distanza tra noi e una certa epoca storica. La distanza è un esercizio di riflessione indiretta sull'attualità. E superando in qualche modo Williams possiamo aggiungere che è per questo motivo che l'estremamente inattuale può risultare in un certo senso attuale. Ma non perché attualizzabile o fattibile. Bensì perché presente nella sua distanza.

Nel terzo tipo di attualità che stiamo prendendo in considerazione, l'attualità non è una categoria di somiglianza o di prossimità, e l'attualità non è nemmeno il tentativo di mettere in bocca al classico cose che forse non ha detto. In questo terzo senso l'attualità è una categoria di interesse. E un'idea può essere interessante, e di conseguenza attuale, anche se si tratta di un'idea molto distante da quelle in voga, anzi proprio perché lo è può trattarsi di un'idea attuale.

### **Attualità del radicale**

Ad esempio, il radicalismo politico platonico, tanto nascosto da molti interpreti spiritualisti e liberali, è attuale perché mette in discussione un assunto di molte (ma non tutte) le teorie attualmente più in voga. Ad esempio, il primato genealogico e assiologico dell'individuo sulla collettività. Oppure l'impossibilità di cambiare le basi strutturali della società (ad esempio riguardo alla famiglia). È qui opportuno ricordare il volume di Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al novecento* (Vegetti 2009). Nella millenaria storia delle interpretazioni politiche di Platone, e qui ci riferiamo soprattutto alle tesi scandalose e rivoluzionarie della *Repubblica*, si hanno varie fasi. Dapprima si riconosce che la *Repubblica* ha un contenuto dal carattere fortemente politico, ma si considera la sua realizzazione impossibile e indesiderabile (Aristotele e successori). Poi dal neoplatonismo in poi si inizia a interpretare la questione in termini maggiormente moralizzati: pur senza negare la dimensione politica, si dà priorità all'ordine dell'anima invece che a quello della città. L'autorità intellettuale platonica deve in qualche modo essere protetta dalla pericolosità delle sue tesi. Lo scandalo del radicalismo politico va nascosto e quindi emerge l'idea di una *Repubblica* come dialogo che si occupa prevalentemente, anche se non esclusivamente, della giustizia nell'anima. Non possiamo qui ripercorrere tutte le vicende di una questione complessa e millenaria. Ci basti ricordare che nel secondo dopoguerra, dopo che Popper attaccò Platone quale maestro dei totalitarismi, in molti hanno cercato di sminuire la politicità della *Repubblica*. In estrema sintesi gli interpreti hanno cercato di conciliare Platone con il pensiero liberaldemocratico, o hanno sostenuto che Platone ironicamente voleva dire l'opposto di quanto detto esplicitamente (Leo Strauss) o hanno ricondotto l'intento fondamentale della *Repubblica* al miglioramento etico dell'individuo, indipendentemente dalle prospettive politiche. Di fronte a questo tipo di negazione non si può non pensare che si tratti di una forma di rimozione semiosciente, in senso psicanalitico, ovvero la rimozione di un conflitto tra un qualcosa che si deve onorare (il pensiero platonico) e gli assunti morali in cui si vive. Ma il mostrare la radicalità e contrarietà di un pensatore rispetto agli assunti morali e sociali del presente non dovrebbe squalificarne l'interesse. Non dovrebbe se si prende sul serio il terzo tipo di attualità e se non ci si fa abbindolare dalle sirene dei primi due tipi di attualità.

Alla luce di queste considerazioni si può pensare all'attualità del Platone della *Repubblica* con le categorie della rilevanza e dell'interesse. Senza usare giochi di parole del tipo l'attualità dell'inattuale, ci può essere attualità-interesse in un pensatore molto diverso e radicale rispetto all'attuale. Il presunto paradosso può essere spiegato se ripartiamo da Platone. Come detto, la radicalità si esprime nel mettere in discussione gli assunti fondamentali non solo della società a lui coeva ma anche delle nostre società. Le famose tre ondate, volutamente scandalose e sempre inattuali, attaccano i capisaldi della proprietà (individuale e familiare), dell'educazione dei figli (familiare) e della regola per

esercitare l'autorità legittima (che non si basa sulla conoscenza). Ma nel mettere in discussione le regole fondamentali della proprietà, della crescita dei figli e dell'autorità politica il radicalismo platonico ne mostra gli assunti costitutivi e raramente discussi.

Mario Vegetti si trova a discutere di questi temi in termini leggermente diversi in un dibattito impostato dall'idea di Carlo Augusto Viano di un "modello chiuso" di interpretazione della storia della filosofia antica. Secondo questo modello la filosofia antica non deve avere rapporti diretti né con la contemporaneità (e quindi deve risultare inattuale) ma non dobbiamo nemmeno pensarla come pienamente coerente e integrata con la società e la vita dell'epoca coeva. Piuttosto dobbiamo vederla come a sua volta marginale e in opposizione con l'*ethos* imperante di una certa epoca. Questa tesi serviva a Viano per opporsi sia al classicismo secondo il quale i modelli classici possono essere direttamente applicati poiché eternamente validi in ogni epoca, sia a interpretazioni più storicistiche che non cercano di riappropriarsi direttamente della filosofia classica ma la pensano comunque perfettamente integrata con lo spirito dell'epoca. Vegetti rimarca i limiti di questa idea chiusa dell'interpretazione della storia della filosofia antica poiché rischia di limitare il senso e l'utilità dello studio dei classici filosofici. E propone una via d'uscita che consiste in un diverso modello di approccio ai classici.

Forse è possibile evitare il rischio della *irrilevanza* senza perdere questo vantaggio. Si tratterebbe di capovolgere la prospettiva: cioè di usare gli antichi, e la loro filosofia, come un *punto di vista* esterno e straniante su di noi. Un punto di vista cioè che proprio in virtù della sua distanza e della sua differenza ci consenta di vedere in modo più chiaro e radicale presupposti inconsapevoli, pregiudizi radicati, *idées reçues* accettate acriticamente, che intessono il nostro modo di pensare. (Vegetti, 2009b, pp. 344)

Questa prospettiva critica è offerta dai classici, o per lo meno da certi classici e da un certo modo di studiare i classici, perché i classici permettono di intrecciare distanza e rilevanza. Sono rilevanti, come detto, perché pongono questioni interessanti di messa in discussione dei nostri assunti. Ma hanno anche il vantaggio di essere distanti, ovvero di poter effettuare l'esercizio critico offrendo il contraltare di modelli teorici e storici non immediatamente spendibili nell'agone politico e culturale contemporaneo. Questa distanza, lungi dall'essere uno svantaggio, come potrebbero pensare i due primi tipi di attualizzazione che abbiamo visto (*di prossimità* e *del portavoce*), è in realtà una risorsa intellettuale formidabile perché garantisce al classico l'autorevolezza del non immischiarsi nel limite delle polemiche e allo stesso tempo ne mantiene l'interesse intatto.

Per fare qualche esempio, magari banale. Siamo sicuri che la critica platonica all'egualitarismo e alla democrazia non ci offra ancora un punto di vista critico sull'ideologia liberal-democratica e sui rischi di un pensiero unico considerato dogmaticamente incontrovertibile? E d'altra parte: il pessimismo antropologico di Platone, come del resto molti hanno già osservato, non contribuisce a spiegare l'illusione di perfettibilità che ha portato al fallimento vari tentativi di ingegneria sociale collettivista? Oppure, e per finire: comprendere la struttura della teoria aristotelica secondo la quale ciò che è normale è naturale, e ciò che è naturale è normativo, non può renderci più chiari dispositivi di pensiero tuttora attivi in molti settori? (Vegetti, 2009b, pp. 344-5)

### **Attualità di Aristotele?**

Dopo il paradosso dell'attualità (*di rilevanza*) di Platone, siamo giunti quindi alla questione dell'attualità di Aristotele. Da un lato, Aristotele sembrerebbe un pensatore eminentemente attuale, soprattutto se intendiamo l'attualità nei primi due sensi (*di prossimità* e *del portavoce*). Molti (in ambito anglosassone e tedesco) hanno ripreso Aristotele come pensatore attuale per una gran serie di motivi. Giusto per menzionarne alcuni e senza pretesa di completezza, si ricordi la teoria aristotelica della *politia* che sembra prefigurare la positività di un governo non ristretto all'aristocrazia dei migliori. Oppure si pensi l'importanza del ragionamento dialettico nella dimensione pratica poiché rende conto di diverse forme di sapere che non sono riconducibili all'unico modello

deduttivo o nomologico delle scienze naturali. E, infine, si consideri la saggezza pratica in quanto una componente essenziale della capacità dell'agire umano. Queste famose idee aristoteliche sembrano (e probabilmente sono) attuali perché almeno in parte individuano caratteri fondamentali delle interazioni umane. Ma la loro attualità come prossimità è forse sovrastimata. Infatti, nel presentarsi come tesi ovviamente universali – come quasi tutte le tesi propriamente filosofiche – riescono particolarmente bene a nascondere la loro determinatezza storica. Infatti, le tesi summenzionate hanno ovviamente dei presupposti ineludibili per poter darsi socialmente e per avere un senso determinato. Questi presupposti sono banalmente l'esistenza della polis, un certo ethos condiviso, le istituzioni sociali antiche che permettono la libertà dal lavoro (la schiavitù e l'esclusione della donna dalla politica).

Le tesi di cui sopra sono ambigue nella misura in cui oscillano tra l'aver un contenuto normativo e il porsi come verità generali non connotate normativamente. Ad esempio, la saggezza pratica ha bisogno di presupposti particolari per esercitarsi e non è necessariamente data. Però è una tesi parzialmente indipendente dalle condizioni in cui è sorta, quindi è facilmente digeribile e riproponibile in epoche diverse. Ovviamente non potrà avere lo stesso significato ma non sembra così aliena dalla nostra condizione. In sostanza si tratta di tesi molto meno cariche normativamente di quelle platoniche, o perché si pongono come "neutrali" o perché essendo maggiormente conservatrici sono più in linea con la nostra realtà. Quindi da un certo punto di vista sono tesi più "attuali". Sono più attuali nel senso della prossimità perché si pongono su una linea di continuità con pratiche a noi presenti. E sono anche più attuali perché nella loro presunta atemporalità possono essere rivestite in un senso molto prossimo alle esigenze contemporanee, ovvero possono più facilmente di altre tesi essere prese in prestito e utilizzate come portavoce e sfondo di posizioni normative più chiaramente determinate.

Però la cosa in Aristotele non è ovviamente così semplice dato che l'apparente trasversalità delle tesi aristoteliche si combina con il bisogno che ci sia una sorta di incarnazione del normativo nel reale. E qui riprendo la famosa e insuperata analisi di Vegetti sul naturale-normale e normativo in Aristotele (Vegetti 2000b). In estrema sintesi, secondo Aristotele ciò che definisce lo standard di bontà e giustizia sociale è la norma diffusa e accettata socialmente che si esprime nel cittadino virtuoso (*spoudaios*). In tal senso la quintessenza di una norma socialmente diffusa diventa anche ciò che è propriamente naturale, poiché costituisce la realizzazione teleologica più piena di ciò che è per natura umano (la vita politica). Quindi ciò che è considerato giusto convenzionalmente, diviene anche giusto naturalmente poiché si esprime attraverso la sua forma più propria. Di conseguenza ciò che è naturale è anche normativamente buono poiché realizza al meglio la forma essenziale di una cosa. Sebbene si presenti come una tesi sulla naturalità di un certo tipo di attività e di virtù, questa naturalità nasconde la convenzionalità che vi è alla base e veicola la distinzione di una norma.

Per questo motivo potremmo dire che nonostante l'apparente maggiore vicinanza di Aristotele alle nostre società, la sua attualità è forse solo apparente e per altro aumentata dal maggiore conservatorismo sociale della prospettiva aristotelica che ci fa sembrare più vicino a noi ciò che forse è ancora più lontano. Vi è una tensione ben nascosta al centro della teleologia aristotelica. O ogni tipo di norma socialmente accettata diventa normativa in generale e quindi naturale, ma così si finisce per essere relativisti (cosa che ad Aristotele e agli aristotelici non sarebbe andata a genio) e quindi ridursi a sostenere una mera accettazione del presente; oppure ci sono solo alcuni tipi di norme sociali, e non altre, che possono essere definite naturali, ma allora ciò che è normativo è definito indipendentemente dall'incarnazione sociale.

Chiaramente la tesi aristotelica è più vicina a questa seconda opzione, ma l'insistenza aristotelica nel perseguire un approccio descrittivo e naturalistico lo obbliga a far dipendere la normatività di una cosa dalla sua diffusione empirica.

Dopo aver visto il rapporto tra Aristotele e i primi due sensi di attualità, ci possiamo ora chiedere se si caratterizza anche come attuale nel terzo senso. È il pensiero aristotelico

attuale in quanto rilevante per il nostro sguardo contemporaneo? In un certo senso lo è ovviamente, nella misura in cui è anche attuale negli altri due sensi. Però non necessariamente è rilevante se ci interessa una prospettiva critica o uno sguardo diverso sui nostri presupposti sociali.

Di altro tipo è l'(in)attualità Platonica che attraverso il radicalismo mette in discussione presupposti sociali più radicati. L'impossibile presenza platonica può avere una capacità di guida non scontata nel discutere i limiti di possibilità vere o presunte e nel pensare ciò che si può fare ed esigere. Non voglio qui dire che Aristotele sia meno attuale di Platone, tesi solo volutamente paradossale. Voglio solo dire che non è ovvio cosa sia più *rilevante*. Non è scontato cosa sia più rilevante e interessante: una fondazione apparentemente meta-empirica e neutrale di alcune pratiche sociali o uno svelamento della loro convenzionalità? Cosa è più rilevante intellettualmente: l'apparente continuità aristotelica o la rottura platonica? Senza poter fornire una risposta conclusiva mi limito a suggerire che anche l'estremamente inattuale e radicale, benché lontano e probabilmente impossibile, può essere estremamente attuale poiché ci mostra i presupposti e i limiti in cui vivono le società presenti.

### **Estendere il possibile tra radicalità e attualità**

Sinora ci siamo intrattenuti sul significato delle nozioni di attualità e radicalità rispetto alle esigenze di senso e interpretazione di se stessi da un punto di vista sociale. Ovvero ci siamo chiesti che significato hanno le proposte politiche, ad esempio, di Platone, o le tesi di Aristotele. Non abbiamo ancora toccato la questione collegata ma differente che concerne la possibilità degli ideali politici in questione. A costo di risultare un po' troppo semplificatorio, si può dire che la dimensione del possibile è una nozione modale fondamentale che difficilmente può essere definita senza ricorrere circolarmente a se stessa. Per i nostri scopi sia sufficiente concentrarsi su ciò che possiamo chiamare come il politicamente e socialmente possibile. Per definirlo non è necessario scomodare la non-impossibilità metafisica come requisito minimo. Chiaramente ciò che è possibile ha come limite definitorio il perimetro dell'impossibile e include una serie di mondi possibili che partono dal mondo attuale. L'attuale è ovviamente possibile, ma sono anche possibili tutti quegli stati alternativi di cose che sono più o meno "vicini" al possibile. Da un lato, il possibile è una *nozione binaria* che si oppone all'impossibile. Definire uno stato di cose, soprattutto in ambito politico e sociale, come impossibile è una critica fondamentale. Si pensi, ad esempio, alla critica aristotelica nella *Politica* alla *Repubblica* platonica, come indesiderabile e impossibile poiché contravviene agli aspetti fondamentali della natura e socialità umana. Ma in realtà definire qualcosa come impossibile è solitamente un'esagerazione retorica per sostenere che si tratta di un cambiamento *molto difficile e oneroso*. Platone stesso era ben conscio del fatto che la *kallipolis* fosse difficile ma non impossibile (Vegetti 2000a). Piuttosto, ci si può chiedere se attuare certi cambiamenti sociali (ad esempio quelli proposti da Platone) sia strettamente impossibile, o non piuttosto molto difficile da realizzare e da mantenere. Per comprendere questi aspetti dobbiamo introdurre altre due categorie per caratterizzare meglio il senso della possibilità sociale e politica. In primo luogo, si deve intendere la possibilità anche come una *dimensione scalare*, ovvero come una proprietà avente gradi diversi di soddisfazione. In tal senso ci si riferisce alla nozione di fattibilità politica e sociale. Uno stato di cose può essere più o meno fattibile, e più o meno possibile socialmente, nella misura in cui si realizza in un mondo possibile più o meno distante dal mondo attuale.

In secondo luogo, si deve distinguere tra due dimensioni della fattibilità: l'accesso e la stabilità. Accedere a uno stato di cose, ovvero mettere in pratica la realizzazione di un mondo possibile (*accesso*) pone una serie di problemi, che sono ben diversi da quelli che riguardano il mantenimento nel tempo di questo stato di cose (*stabilità*) (Gilbert and Lawford-Smith 2012). Infatti, potrebbe essere molto difficile e oneroso realizzare un certo stato di cose politico e sociale per via delle resistenze tradizionali o dei gruppi di potere

che vi si oppongono. Altra questione è capire con quali risorse interne al nuovo stato di cose realizzato si possa mantenere *stabilmente* la situazione.

Se questo tipo di mappa concettuale è minimamente convincente possiamo tornare alle questioni da cui eravamo partiti. La dimensione dell'attualità è ovviamente l'orizzonte ineludibile da cui partire. Ma non è necessariamente l'orizzonte di senso e normatività entro cui rimanere. L'attualità stessa è una nozione spessa poiché può esprimere molte esigenze che mettono in crisi la solidità di ciò che diamo per attualmente scontato. A partire da questi bisogni si può ricorrere al radicale per mostrare stati di cose alternativi. In tal senso, il radicale è sia una messa in discussione dell'ovvietà dell'attuale, sia un modo di prospettare alternative, mondi possibili, che si discostano dalle vicinanze dell'attuale. Quanto siano effettivamente accessibili e stabili è una questione che possiamo momentaneamente mettere da parte. Quindi ciò che il senso comune sociale definisce come radicale non è soltanto il contraltare negativo dell'attuale, il suo lato bello ma impossibile. Ne definisce anche infatti le aspirazioni e il campo di sperimentazione della possibilità. Quindi mettere in campo opzioni radicali estende il dominio della possibilità e non la fa appiattare esclusivamente sui mondi possibili molto vicini al mondo attuale.

In tal senso, l'esercizio di radicalità svolge diverse funzioni rispetto alla persistenza dell'attuale. Ne mette in discussione i presupposti ovvi e non discussi. Mostra un'alternativa possibile. Estende il dominio della possibilità oltre ciò che è immediatamente visibile. Potremmo quindi dire che l'attualità è almeno in parte legata all'esercizio di radicalità, non soltanto come suo negativo ma anche come termine di riferimento dell'estensione della possibilità che è necessaria per esprimere il perimetro dell'attualità. I due termini, invece, si distanziano nei primi due sensi di attualità (*di prossimità* e *del portavoce*).

## Conclusione

Nell'interrogare il significato di attualità e radicalità riguardo all'uso dei classici si è visto che queste nozioni si comportano come una coppia dialettica inscindibile. Possono essere definite l'una indipendentemente dall'altra ma nel loro uso sociale si mettono in gioco reciprocamente. In questa coppia i classici svolgono una funzione molto importante perché danno linfa alla continuità e persistenza dell'attuale (i primi due significati di attualità) o all'opposto ne mettono in discussione la consistenza tramite la funzione radicale del classico. Il radicale non mette in crisi soltanto le fondamenta apparentemente ovvie dell'attualità ma configura anche un insieme di possibilità alternative più o meno distanti dall'attuale. In tal senso si può intendere l'attualità del classico: come un dispiegarsi di possibilità alternative che non sono interessanti solo se prossime alla nostra attualità. Nell'essere interessanti ci toccano in qualche modo pur rimanendo distanti e nel mostrare l'interesse del distante non ci fanno appiattare su ciò che abbiamo già.

## Bibliografia

Gilabert, P., Lawford-Smith, H. (2012), "Political Feasibility: A Conceptual Exploration", *Political Studies* 60, pp. 809-825.

Negri, A. (1981), *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano: Feltrinelli)

Nussbaum, M. (1988) "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume* (Oxford: Oxford University Press), pp. 145- 183.

Nussbaum, M. (1990) "Aristotelian Social Democracy", in R. B. Douglass, G. M. Mara and H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good* (New York: Routledge), pp. 203-252.

Nussbaum, M. (1992), "Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* 20(2), pp. 202-246.



- Senofonte (2012), *Ierone o della tirannide*, traduzione e cura di F. Zuolo (Roma: Carocci)
- Vegetti, M. (2000a), "*Beltista eiper dunata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*", Platone, *Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV (Napoli: Bibliopolis), pp. 107-147.
- Vegetti, M. (2000b), *Naturale, normale e normativo in Aristotele*, «Quaderni di storia», 52, pp. 73-84.
- Vegetti, M. (2009a) «*Un paradigma in cielo*». *Platone politico da Aristotele al Novecento* (Roma, Carocci).
- Vegetti, M. (2009b) "«Il modello chiuso» nell'interpretazione della storia della filosofia antica", *Rivista di filosofia* 100(3), pp. 335-346.
- Williams, B. (2009) *Il senso del passato. Scritti di storia della filosofia* (Milano: Feltrinelli), tr. it di *The Sense of the Past* (Princeton: Princeton University Press).