

Giacomo Pezzano

**Filosofi(a) e politica (?).
Breve storia
di un rapporto controverso**



editrice petite plaisance

GIACOMO PEZZANO,
Filosofi(a) e politica (?). Breve storia di un rapporto controverso
[pubblicato su Koinè, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 2009 –
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 37.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

GIACOMO PEZZANO

Filosofi(a) e politica (?) Breve storia di un rapporto controverso

«La filosofia è uno dei modi in cui una comunità riesce a interiorizzare un qualche senso del possibile, di come le cose potrebbero andare, una qualche forma di diversità, una qualche coscienza delle alternative, senza andare completamente in tilt. [...] Il filosofo non è il solo a occuparsene, ovviamente anche scrittori e pagliacci faranno la loro parte. [...] I pagliacci lo faranno per divertire, gli scrittori per affascinarci con le loro storie e i filosofi con la scusa di capire come stanno le cose, di dare un fondamento solido e certo a ciò che crediamo e facciamo».

E. BENCIVENGA, *Giochiamo con la filosofia*, Mondadori, Milano 1990.

La filosofia è domandare, è la questione che *scuote*, che mette in *discussione*. Certo, non possiamo pensare che nella domanda si esaurisca, ma indubbiamente la posizione della domanda (possibilmente di quella “adeguata”) è il lavoro primario di ogni filosofare. Quando – con il *Discorso sulle scienze e le arti* – Rousseau tentava di rispondere al tema del concorso bandito dall’Accademia di Digione per l’anno 1750, ossia se il rinascimento delle scienze e delle arti avesse contribuito alla purificazione dei costumi, esordiva domandando e domandandosi: «il rinascimento delle scienze e delle arti ha contribuito alla purificazione o alla corruzione dei costumi?» (corsivo mio).

Allo stesso modo, noi esordiremo domandando e domandandoci *se la filosofia e la politica possano essere in qualche modo accostate*, e sosteremo nella domanda lungo tutto il nostro percorso. Quasi istintivamente, con quell’istinto filosofico portato alla luce da Socrate, verrebbe da domandarsi subito: *che cosa sono “filosofia” e “politica”?* Attenzione, però, sappiamo – o, perlomeno, da Heidegger in poi non possiamo più fingere che non sia così – che ogni domanda che chiede “*che cos’è?*” è già una domanda *della* (e *dalla*) filosofia e non *sulla* filosofia. Occorre, pertanto, abbandonare (almeno per il momento) questo modo di porre la questione, e cercare di vedere il modo in cui la filosofia e la politica vengono alla luce e se esse percorrono una qualche strada (o tratti di strada) comune, e forse si vedrà che il venire alla luce della filosofia è anche il venire alla luce della politica (questa, com’è evidente, è già di per sé una, iniziale e molto parziale, risposta).

Il percorso sarà articolato in quattro paragrafi, in cui verrà analizzato il rapporto tra filosofia e politica nell’*antichità* (§ I), nel *medioevo* (§ II), nella *modernità* (§ III), nella *contemporaneità* (§ IV). La scansione è – inevitabilmente dato lo spazio disponibile

– indubbiamente molto generale, apparentemente quasi ai limiti della superficialità;¹ tuttavia riteniamo che le generalizzazioni sono appropriate, se non necessarie, quando di considera – come scegliamo di fare in questa sede – il lunghissimo periodo o si confrontano esperienze così distribuite e lontane nel tempo tra di loro. Cercheremo, dunque, di tenere sempre presente la fragilità di ogni sorta di generalizzazione e di evitare conclusioni che potrebbero risultare forzature ermeneutiche o ingiustificate alla luce dei testi, senza però dimenticare che la filosofia ha per sua costituzione (ci sia concesso qui di assumere questo punto di partenza) a che fare con astrazione e universalizzazione.

In che modo, allora, filosofia e politica sono state accostate nella storia del cosiddetto “Occidente”?

I. FILOSOFIA E POLITICA NELL’ETÀ ANTICA

Tra le prime testimonianze filosofiche abbiamo quelle, note, di Anassimandro (DK 12 B1) e di Eraclito (DK 22 B114), che recitano rispettivamente:

«[...] principio delle cose che sono [è] l’indefinito [...] ed i fattori da cui è la nascita per le cose che sono, sono anche quelli in cui si risolve la loro estinzione, secondo il dovuto [secondo necessità], perché pagano l’una all’altra, esse, giusta pena ed ammenda della loro ingiustizia secondo la disposizione del tempo».

«[...] chi vuole che le sue parole abbiano senso deve basarsi su ciò che è comune e ha senso per tutti, come la città si basa sulla legge e con forza anche maggiore. Poiché tutte le leggi umane traggono nutrimento dall’unica legge divina; questa può tutto ciò che vuole, dà origine alle cose e le domina tutte».

Partiamo da Eraclito: incontriamo parole come *nomoi* e *polis*, “leggi” e “città”, traduzioni che evidentemente non possono rendere il senso dell’esperienza greca (basti pensare che anche una parola come “polizia” ha in *polis* la sua radice; e se anche l’attuale “pulito” – in senso sì fisico ma anche “morale” e “comportamentale” – derivasse proprio da *polis*?)², ma

¹ Tratteremo, per esempio, l’età antica come un’età monolitica e prescindere dalla tematizzazione della figura di Epicuro, tanto in merito alle sue posizioni filosofiche quanto in merito alla concreta situazione economico-sociale in cui esse hanno trovato origine, rinunciando così a un caso molto interessante per valutare la genesi sociale della filosofia e i suoi scopi politici.

² D’altronde “pulito” deriva dal precedente “polito”, termine la cui vicinanza con “politico” dà da pensare, e tra i significati di *politikos* è attestato anche quello di “civile” nel senso di “cortese”, “gentile”. Al di là di queste considerazioni, dobbiamo qui perlomeno dire che la *polis* è l’esito di una volontà di identificazione in un’unica forma e realtà sociale e politica e dell’emersione di un articolato sistema di valori centrati sulla nozione di “cosa comune”, di “comunità”, in base alla quale il territorio così come l’amministrazione politica sono compartecipati se non da tutta la popolazione, almeno da una gran parte di essa, quella che deve rendere conto solo a se stessa ed è sottoposta esclusivamente alle regole condivise, alla legge, il *nomos*. La *polis* è, dunque e in senso ampio, tutto quell’insieme di valori, di regole, di procedure che improntano, identificano e organizzano la vita in comune dei cittadini (è, come ambito generale, tutto ciò che comprende diritto di cittadinanza, comunità dei cittadini liberi, costituzione, forma di governo, ecc.) fondandola sul reciproco rispetto del *nomos*, della norma condivisa, nel senso letterale che è l’esito di una divisione effettuata liberamente e spontaneamente dalla comunità dei cittadini.

che ci permettono semplicemente di vedere qui la presenza di un esplicito riferimento alla realtà sociale e comunitaria dell'epoca, ossia evidenziano la necessità per la filosofia, nel momento della sua aurora, di definirsi a partire dalle concrete esperienze di vita comune e nel rapporto con esse.

Questa può certo sembrare una lettura arbitraria del frammento Eracliteo, ma potremmo facilmente associare quest'ultimo ad altri frammenti – più o meno indirettamente – “politici” attribuiti a Eraclito, come B30, 43, 44, 49, 121 e 125a, dove troviamo ulteriori riferimenti a *nomos*, *hybris*, alla situazione socio-economica del proprio tempo.³ Anche accettando questa ‘presenza della politica’ nelle meditazioni eraclitee, si potrebbe, al più, ammettere che il pensiero di Eraclito “si è occupato” anche di politica o di etica, rimanendo fedeli alla distinzione ormai istituzionalizzata anche nelle Università tra una filosofia “teoretica”, una “morale”, una “politica” e così via.

Tuttavia, quanto qui proponiamo è che il vero senso del rapporto filosofia/politica nel mondo antico va cercato più in profondità e, più precisamente, nel fatto che la filosofia è nata proprio come tentativo di rispondere a esigenze nate nella vita comunitaria, vale a dire che la filosofia è la risposta a istanze sorte prima di tutto a livello politico, è nata in un tal contesto e con tale compito.

Andiamo con ordine, e soffermiamoci brevemente sul primo frammento citato, dove troviamo (oltre ad *apeiron*, *archè*, *chronos*, termini che oggi sono entrati nell'uso comune e

Si potrà, allora, anche intendere il *nomos* come “convenzione”, a patto però di comprendere il senso profondo per il quale per l'uomo greco la legge era l'esito non tanto di un “reciproco accordo” (come “patto sociale”), ma quello della divisione di ruoli, spazi, compiti e così via, che avveniva nella concreta vita sociale e nelle relazioni comunitarie, ossia era ciò a cui si “arrivava insieme” (in questo senso, solo in questo senso, era la “con-venienza”). Così come lo si può anche intendere come “uso”, “usanza”, “consuetudine”, “tradizione” (d'altronde la *themis*, il “corrispettivo arcaico” del *nomos* aveva proprio questo significato): Erodoto (peraltro in una fase di crisi e di transizione politica) attribuisce a Pindaro la seguente frase: «la consuetudine [*nomos*] è regina di tutte le cose” (*Storie*, III, 38). Pindaro in realtà afferma che «il *nomos*, re di tutti gli esseri, mortali e immortali, li conduce con il suo braccio sovrano»: sicché intendere *nomos* come “consuetudine” è possibile se si tiene ben presente che tale consuetudine era per l'uomo greco norma di riferimento e non mera prescrizione arbitraria, perché esprimeva il modo e indicava la via per mantenere la *polis* in armonia e in concordia, per favorire il raggiungimento della felicità comune (ci sembra che questo sia anche il senso in cui leggere il passo di Erodoto). Più in generale, per cercare di inquadrare il significato attribuibile a *nomos*, possiamo ancora ricordare che il verbo da cui deriva tale sostantivo è *nemo*, che abbraccia tutta una serie di significati tra cui “distribuire”, “dividere”, “dispensare”, “assegnare”, “dare”, “governare”, “amministrare”, “stimare”, “considerare”, “reputare”, “scegliere”, “abitare”, “vivere in”: diventa allora più chiaro in che senso il *nomos* sia “convenzione” come esito di “condivisione”, e sembra che già all'atto di nominare la “legge” l'uomo greco avesse intuito che essa va fondata sull'equità, su una valutazione delle diverse esigenze e sulla reciproca considerazione.

³ Particolarmente importanti, per un'interpretazione anche dei *contenuti* dei riferimenti politici e sociali di Eraclito, risulterebbe una lettura che prende le mosse dalla parte finale del frammento 114, in cui la legge umana viene fondata sopra (*hypo*) l'unica legge divina, ossia – frammento 30 – quell'ordinamento del mondo (*cosmon*) che è lo stesso per tutti e che regola la vita (tanto quella della natura quanto quella della comunità) secondo misura (*metron*), quella stessa misura che non verrà mai travalicata nemmeno dal sole – frammento 94 – perché la Giustizia (*dike*), aiutata dalle Erinni, lo riporterebbe entro il proprio limite. La necessità di non andare oltre (*hyper*) la giusta misura è ribadita anche dal frammento 43, in cui il nemico da combattere è la superbia, la tracotanza, la *hybris* intesa in senso sociale e politico. La centralità della misura, dell'uguaglianza, della giustizia e di quel mondo in comune (*koinon cosmon*) per i «desti» – frammento 89 – sembrerebbe permettere un'interpretazione in qualche misura “democratica” del pensiero eracliteo (direzione in cui spinge anche il frammento 125a), che qui ci limitiamo a segnalare (cfr., a questo proposito, l'articolo di C. Preve, *La saggezza dei greci*, § 1, *infra*), indipendentemente dalla sua effettiva validità, in quanto contribuisce in ogni caso a porre in risalto l'elemento centrale di queste pagine, ossia il profondo rapporto che lega la filosofia e la politica.

quotidiano ma che qui trovano una tra le loro prime formulazioni e fondazioni) il termine *dike*, che compare sia in riferimento alla giusta pena che all'ingiustizia (*a-dikia*) cui porre rimedio. Come in Eraclito, dunque, abbiamo il riferimento all'idea di "giustizia", ma basta questo a dimostrare che la filosofia nasce come risposta a problematiche politico-sociali?

Proviamo a seguire le osservazioni di Jean Pierre Vernant (*Mito e ragione presso i Greci*, Einaudi, Torino 1960), secondo le quali le spiegazioni alla svolta intellettuale data dalla nascita della filosofia sono da ricercare nel fenomeno politico (nel senso che segna anche la nascita della dimensione del "politico" nel senso peculiarmente occidentale), ossia nell'avvento della *polis*. Essa, secondo Vernant, presuppone un processo di desacralizzazione e di razionalizzazione della vita sociale, contrassegnato dal passaggio, nel governo delle vicende umane, dalla figura del re sacerdote a quella della "comunità": non più un individuo 'ispirato dalla divinità', bensì gli uomini a prendere loro stessi in mano il loro destino come *destino comune*, a decidere di esso dopo discussione.

Questi uomini sono i *cittadini* (*politai*), i cui affari sono regolati tramite il pubblico dibattito, in cui ciascuno può liberamente intervenire per svilupparvi i propri argomenti:⁴ per rendere possibile tutto ciò, è però necessario uno strumento, il *logos*, parola con la quale occorre intendere tanto il discorso effettivamente pronunciato dai vari oratori durante le assemblee, quanto la ragione intesa come la facoltà di argomentare, di soppesare e di valutare, che definisce l'uomo in quanto *animale politico*, *zoon politikon* in quanto *zoon logon echon*, animale dotato del *logos*.

Armato di questo strumento, prosegue Vernant, il gruppo umano si forma la seguente immagine di sé: oltre alle case private, particolari, v'è un centro in cui sono dibattuti gli affari pubblici, e questo centro rappresenta proprio l'ambito *comune*, la collettività in quanto tale, nella quale ciascuno si ritrova uguale all'altro, nessuno è sottoposto a nessuno. Nel libero dibattito, che ha come fulcro e proscenio l'*agorà*, tutti i cittadini si definiscono come *isoi*, "uguali", e come *homoioi*, "simili", e ciò è possibile in quanto la legge che regola la vita comune è una legge comune, uguale per tutti e nei cui confronti tutti devono comportarsi allo stesso modo (*isonomia*): nasce così una società, in cui il rapporto dell'uomo con l'uomo è pensato nella forma d'una relazione d'identità, di simmetria, di reversibilità e in cui la città è l'universo costituito da questi rapporti ugualitari e reversibili, dove tutti i cittadini si definiscono, gli uni in rapporto agli altri, come identici sul piano politico. In altri termini,

⁴ Emblematici di questo atteggiamento tipicamente greco sono, tra i tanti, passi come quelli di Omero, in cui leggiamo (ne citiamo solamente uno, *Iliade*, XVIII, 490-508, che descrive una scena di vita quotidiana della *polis* raffigurata sullo scudo di Achille): «vi sono nozze e banchetti, portano per la città le spose uscite dai talami, alla luce delle fiaccole ardenti, ovunque si levano canti nuziali; dei danzatori volteggiano e in mezzo a loro echeggia il suono di auli e di cetre; davanti alle porte delle loro case guardano le donne, stupite. Sulla piazza vi è un gruppo di gente: e là è sorta la contesa, due uomini altercano per il riscatto di un morto, e uno afferma di avere pagato, e pubblicamente lo dice, l'altro sostiene di non aver ricevuto. E tutti e due vanno dal giudice per il giudizio; la gente applaude entrambi, l'uno e l'altro appoggia; trattengono la folla gli araldi. Siedono gli anziani su seggi di pietra liscia in un sacro recinto e tengono in mano gli scettri degli araldi dalla voce sonora; con questi in mano si alzano e pronunciano, uno dopo l'altro, il giudizio; in mezzo a loro vi sono due talenti d'oro destinati a colui che abbia pronunciato la sentenza più giusta». Seppure storicamente antecedenti – si presume – alla nascita e all'articolazione della *polis* vera e propria, questi brani testimoniano la vivacità dialettica che animava il popolo greco, necessità che spingeva al necessario possesso di strumenti per dirimere efficacemente conflitti, dispute e contrasti tra opinioni contrastanti: quali migliori strumenti della legge e della ragione (e, quindi, della norma razionale) come elementi comuni tra gli uomini per porre i fondamenti della vita in comune?

avendo accesso allo spazio circolare e centrato dell'*agorà*, i cittadini entrano nell'ambito di un sistema politico la cui legge è l'equilibrio, la simmetria e la reciprocità. In altri termini, come ribadisce Stefano Petrucciari rifacendosi proprio alla ricostruzione di Vernant (cfr. *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Milano 2003, parte I, cap. I, § 3, 1), «la discussione politica tra i cittadini e la filosofia (non solo, si badi, la filosofia politica, ma la filosofia nel senso più generale) nascono insieme, con un solo e medesimo parto».

Affrontando a partire da questo sfondo concettuale il frammento sopra citato di Anassimandro, è possibile leggere nella descrizione della realtà cosmica come ambito di generazione/distruzione e di giustizia/ingiustizia la riflessione delle drammatiche lacerazioni della *polis*, ossia i conflitti che ne sconvolgevano la vita e che rischiavano di condurla alla distruzione: la filosofia, pertanto, nascerebbe non soltanto – come vuole Vernant – dalla necessità di un impianto comune e razionale per regolare il trascorrere della vita politica, ma, più profondamente, essa emergerebbe nel momento della *crisi*, della necessità del giudizio equilibrato guidato dalla ragione (com'è noto, *krinein* è il verbo che è radice sia di "crisi" che di "giudizio"), della necessità di ristabilire l'ordine e la giusta misura rispetto alla s-misuratezza dell'agire in società (*apeiron* andrebbe dunque inteso in senso non cosmologico o metafisico, bensì socio-politico) e di restituire alla giustizia il proprio ruolo di guida della città. O, meglio, questo secondo lato indicato non è altro rispetto a quello sottolineato da Vernant, ma è una sorta di sottolineatura del momento di urgenza ed emergenza sociale in cui la filosofia sorge rispetto a una sorta di concezione "pacifica" delle modalità di emersione del *logos*.⁵

Se accettiamo questa visione del primigenio rapporto tra filosofia e politica, nient' affatto grezzamente "materialista", in quanto, anzi, assegna alla cultura – e alla filosofia più nello specifico – un ruolo decisivo, quello di rendere possibile la vita in comune e la sopravvivenza degli uomini in un contesto di armonia, di libertà e di uguaglianza, possiamo, alla luce di quanto sin qui osservato, sostenere che in qualche modo la filosofia ha origine dalla politica, quindi la politica appartiene all'essenza della filosofia e, rovesciando, allo stesso tempo la filosofia appartiene all'essenza della politica in quanto ne permette la concreta esplicazione e il genuino svolgimento.

Muovendo da questo rapporto originario (nel senso che riguarda in certa misura l'origine di entrambe) tra filosofia e politica, dobbiamo ora vedere, in un breve abbozzo, come esso si evolse e si presentò nel prosieguo dell'età antica, e faremo ciò partendo da uno dei "sacri padri" della filosofia, vale a dire Platone, del cui vasto pensiero evidenzieremo solamente alcuni aspetti.

Il ruolo della politica per Platone può essere riassunto da un passo del *Politico* (311 b-c), secondo cui il compimento dell'azione politica (paragonato a un tessuto) è

«[...] quella tecnica regia [*basilikè technè*] la quale, assumendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce a una vita comune, in concordia e in amicizia e, realizzando il più sontuoso e il migliore

⁵ La situazione storica che caratterizzava la vita delle *polis* greche nel VI secolo – soprattutto nella prima metà – era, com'è noto, quella di una difficile dialettica con le colonie per via di rapporti spesso di sudditanza di queste

di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, per quanto possibile, felice».

La politica è, dunque, la tecnica sovrana (cfr. anche nel *Protagora* la narrazione del mito di Prometeo, 320c-324d, in cui Platone sostiene che senza l'arte politica come arte regia qualsiasi forma di perizia pratica – *demiurgiké techné* – si rivela inutile anche in merito alla sola possibilità di sopravvivenza per l'uomo), in grado di mediare tra interessi contrapposti in vista della felicità della *polis*, felicità che non prescinde dalla felicità dei suoi cittadini, ma ne è la realizzazione, come vita in comune all'insegna della concordia e dell'armonia: la politica è «capace di far trionfare ciò che è giusto attraverso il coordinamento e il governo di tutte le attività che si svolgono nella città» (*Politico*, 304a). Questo può accadere perché la politica è la scienza di ciò che è meglio (*mathe*, legata a una corrispondente abilità pratico-applicativa di tale forma di conoscenza, ossia a una *techné*): «il possesso di molte scienze, quando non è accompagnato dalla scienza di ciò che è meglio, poche volte è utile e il più delle volte danneggia» (*Alcibiade minore*, 146e).

L'importanza della giustizia, l'efficacia e il successo che garantisce, sono sottolineati da Platone addirittura anche in riferimento a eserciti, bande di delinquenti e di ladri, perché l'ingiustizia, l'*a-dikia*, cancella la possibilità d'agire e suscita contrasti e divisioni (cfr. *Repubblica*, I, 351c-352c). *Dike* è misura, e senza misura – per l'uomo greco – non è possibile alcuna azione, neppure quella malvagia! Tutte le tecniche – osserva ancora Platone – hanno a che fare con la misura (*Politico*, 284a), e la politica (tecnica regia, come abbiamo visto) non «deve operare direttamente, ma presiedere [*archein*] le altre tecniche che hanno il potere di operare, in quanto sa quando è il momento opportuno o non opportuno per gli stati di iniziare e di portare avanti le imprese più grandi; le altre tecniche, invece, devono eseguire gli ordini» (*Politico*, 305d). La politica, in altri termini, è per Platone «principio ordinatore», e lo è in quanto «misura della misura», elemento coordinatore delle diverse tecniche – intese generalmente come ambiti di saperi e di pratiche – che ha in vista il bene comune rispetto a cui la ricerca dei beni particolari (attraverso le altre *techné*) trova la sua giusta misura.

Ecco il legame politica/filosofia: se la politica è scienza di ciò che è meglio e ha di mira il bene (Il Bene), essa allora sarà la scienza del Bene (*agathon*), e se l'idea del Bene è «quella conoscenza suprema [*meghiston mathema*] in riferimento alla quale le cose giuste e le altre diventano utili e giovevoli» (*Repubblica*, VI, 505a), quale sarà il sapere in grado di cogliere il più elevato tra gli oggetti conoscibili? Chi è in grado di sciogliersi dalle catene e viene «costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce» (*Repubblica*, VII, 515c)?

Le risposte a queste domande sono note: per Platone è la filosofia a conoscere il principio an-ipotetico del tutto e a cogliere le idee e la suprema tra le idee (quella del Bene, appunto)

rispetto alle città-madri (sudditanza per lo più mal digerita, come nel caso di Corinto), o di disordini e squilibri sociali che il più delle volte davano origine a governi di tiranni, dopo i quali emergeva la necessità di dare vita a leggi scritte e condivise, in grado di tutelare la totalità dei cittadini nei confronti particolarmente delle grandi famiglie aristocratiche.

e, conseguentemente a ciò, è il filosofo il politico per eccellenza, unico in grado di governare la città e di conoscere pienamente la legge, il Bene e di cogliere adeguatamente l'essenza della comunità, ossia il fatto che essa «nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni» (*Repubblica*, II, 369b). Comprendendo questo, il filosofo comprende la reciprocità e la simmetria delle relazioni che caratterizzano e devono caratterizzare la vita della *polis*, ossia comprende la necessità della legge comune in grado di garantire l'uguaglianza dei *politai* e l'armoniosa concordia guidata dalla giusta misura. Solo il filosofo può questo, solo il filosofo è amante del «divino» e della verità e vuole che ogni uomo trovi ispirazione dall'idea del Bene, e che la *polis* intera trovi nel Bene il modello per giungere all'armonia (cfr. *Repubblica*, VI, 500c-503b).

L'importanza del legame tra filosofo e politica è ribadito anche nelle *Leggi* (cfr. soprattutto IV, 708e-713a e XII, 964c-969d),⁶ dove Platone evidenzia le caratteristiche che devono avere gli uomini di potere («un divino amore per la moderazione e la giustizia») e i Custodi dello Stato (conoscere «quale sia il principio comune di queste quattro realtà, e cioè quell'uno che noi sosteniamo trovarsi nel coraggio, nella temperanza, nella giustizia e nella saggezza, e che, con buona ragione, potremmo chiamare col nome di virtù»), sino ad arrivare – nella *Lettera II*, 310e – a sostenere la necessità di un cammino congiunto tra politica e filosofia, tra potere e saggezza, anzi il loro spontaneo impulso a camminare congiuntamente:

«[...] un grande potere e la saggezza manifestano una naturale tendenza a unirsi; non fan altro che rincorrersi, cercarsi e incontrarsi fra di loro».

Prendiamo ancora, per concludere il breve confronto con Platone, la *Lettera VII* (particolarmente 324b-326b), vero e proprio manifesto della centralità della politica nella filosofia e dell'importanza della filosofia per la politica: la filosofia è politica per vocazione, e la politica deve essere filosofica se vuole realizzarsi nel modo più pieno, ossia garantire la felicità dell'intera comunità tramite quella di tutti i suoi abitanti.

Di questa lettera prendiamo e isoliamo due momenti. Nel primo, che conferma quanto detto sin qui circa il rapporto filosofia/politica, Platone sostiene che le città sono malgovernate senza la presenza di una *retta filosofia* che «consente di vedere ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private», a tal punto da indurre il nostro ad affermare che «le generazioni umane non si sarebbero mai potute liberare dalle sciagure, finché al potere politico non fossero giunti i veri ed autentici filosofi, oppure i governanti delle città non fossero divenuti, per una grazia divina, veri filosofi». Qui Platone è radicale: senza l'incontro tra filosofia e politica, tra filosofi e governanti, l'umanità è perduta, non ha un futuro sicuro, non ha futuro; dall'intreccio tra le due sfere – sino a fondersi in un'unica sfera – dipende la salvezza dell'umanità (che va qui intesa, sia chiaro, come comunità politica e non come “genere umano” o “umanità assoluta”).

Il secondo momento (precedente al primo nella lettera) è quello nel quale Platone racconta il proprio impatto con l'esperienza politica e la dolorosa vicenda della condanna di Socrate: se leggiamo questo racconto, la cui conclusione è che «la nostra città non si reggeva

⁶ Ma cfr. anche *Repubblica*, soprattutto gli interi libri IV e VI e V, 473c-480a; e *Politico*, particolarmente 305e-311c.

più secondo i costumi e gli usi dei padri» perché «le leggi scritte e i costumi andavano sempre più corrompendosi con straordinaria rapidità», e lo uniamo a quanto detto prima in merito alla necessità di una retta filosofia per governare rettamente la città, ebbene, diventa quasi evidente il fatto che a muovere Platone verso la filosofia sia proprio la “questione politica” del suo tempo. Lo stimolo alla vita pubblica, cui Platone fa esplicito richiamo, è ugualmente lo stimolo alla filosofia, stimolo a ricercare le condizioni teoretiche e pratiche per raggiungere il Bene e la retta conoscenza in grado di guidare una *polis* letteralmente allo sbando.

Il contesto in cui avviene questo è noto: la guerra del Peloponneso si era conclusa nel 404 a. C. con la resa di Atene e all'interno della *polis*, dopo l'esperienza dei Trenta, era forte il desiderio di rinnovamento, di reistituzione democratica, di ricerca di un *nomos* comune e condiviso, ma questo desiderio si scontrava con la degenerazione avvenuta negli anni precedenti alla fine della guerra, ben descritta dal racconto delle vicende tra Filippide e Strepsiade (un figlio che picchia il padre in nome del «diritto del più forte»: Aristofane, *Nuvole*, vv. 1321-1475) e da un brano di Tucidide (*Guerre del Peloponneso*, III, 84, 2), secondo cui

«[...] in questa crisi la vita della città era sconvolta e la natura umana, vittoriosa sulle leggi, abituata a commettere ingiustizie anche violando le leggi, volentieri si mostrò incapace di dominare la sua collera, rivelandosi più forte della giustizia e nemica di ciò che è superiore alla media [...]. E così gli uomini hanno la presunzione di abolire in anticipo le leggi comunemente accettate in proposito, leggi in base alle quali tutti hanno in prospettiva la speranza di salvarsi almeno loro, se le cose dovessero andare male».

In altri termini, il terreno in cui si trova Platone è quello del trionfo della *physis* rispetto al *nomos*, della natura individualistica rispetto alla legge comune, vista come mera convenzione e come imbrigliatrice dell'azione che mira al proprio utile:⁷ ecco la necessità della filosofia, come unico sapere – in quanto guidato dal *logos* – in grado di recuperare l'elemento comune capace di porre le basi per la vita armoniosa della *polis*, capace di generare concordia guidando tramite la giusta misura, il senso del limite e quello della giustizia verso la realizzazione del Bene. A partire da questa situazione, che si evolverà nei decenni sino ad arrivare alla dominazione da parte di Filippo di Macedonia, si può ben capire l'urgenza del presente unita alla solida fiducia nella filosofia leggibili in passaggi platonici come il seguente:

⁷ Emblematico di questa netta separazione tra *physis* e *nomos* è il frammento A di Antifonte, che recita: «l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, di fronte a testimoni; ma, in assenza di testimoni, seguirà piuttosto le norme di natura; perché le norme di legge sono accessorie, quelle di natura essenziali; quelle di legge sono concordate, non native; quelle di natura, sono native, non concordate. Perciò, se uno trasgredisce le norme di legge, finché sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no. Ma se invece violenta oltre il possibile le norme poste in noi da natura, se anche nessuno se ne accorga, non minore è il male, né è maggiore se anche tutti lo sappiano; perché si offende non l'opinione, ma la verità. [...] La maggior parte di quanto è giusto secondo legge, si trova in contrasto con la natura [...]. E quanto all'utile, ciò che è prescritto dalla legge è un inciampo per la natura, ciò che è prescritto da natura è libero».

«[...] la questione è nelle nostre mani, e se vogliamo rischiare la costituzione dello Stato in tutto il suo complesso [...], corriamo pure questo rischio! Ed io lo correrò con voi, dichiarando ed esprimendo quello che io penso sul problema della cultura [*paideia*] e dell'educazione [...], e ci vorrà coraggio» (*Leggi*, 968e-969d).

Che cosa sono, in questa prospettiva, i dialoghi platonici se non la messa in scena della travagliata vita sociale dell'epoca in cui viveva Platone (come osserva, d'altronde, anche De Romilly)? Quando nasce la filosofia se non quando la libera ricerca, il confronto e il dibattito si rendono necessari per permettere la sopravvivenza di una comunità dilaniata dai conflitti, dalle guerre e dall'oblio dell'uguaglianza e della reciprocità che caratterizzava i rapporti tra i *politai*? Come sottolinea efficacemente Enzo Paci (*Il senso delle parole*, Bompiani, Milano 1987), la libera ricerca di valori oggettivi è l'unica in grado di innalzare i soggetti a una libera comunione spirituale, la quale «è nel suo fondamento profondamente filosofico la base prima dell'idea dello Stato».

Alla luce di quanto sin qui detto, non solo la filosofia anche in Platone “si occupa” di politica, e nemmeno la filosofia e la politica sono solamente affini per essenza e l'una richiama all'altra, ma – più radicalmente – la filosofia nasce riflettendo i dubbi, le angosce, le speranze e le necessità del proprio tempo storico, sociale, economico e politico (basterebbe dire “politico” nel senso ampio e organico che aveva per i Greci ciò che era *politikon*), e nasce con il compito di rendere possibile il concretarsi dell'ambito di tutto ciò che è *politikon*.

Per chiudere questa rapida incursione all'età antica ci soffermeremo ancora brevemente su due autori, Aristotele e Cicerone. Per quanto riguarda il primo, ci limitiamo a sottolineare quanto segue: la *polis* è per Aristotele è quella comunità che comprende tutte le altre ed è la più importante rispetto a tutte le altre (*Politica*, I, 1, 1252a), motivo per il quale essa tende «al bene più importante». La comunità perfetta «esiste per render possibile una vita felice» (*Politica*, I, 2, 1252b) ed «esiste per natura», ossia «è un prodotto naturale», perché «l'uomo è per natura un essere socievole», uno *zoon politikon*, e «separato dalla legge [*nomos*] e dalla giustizia [*dike*] è il peggiore» degli animali (*Politica*, I, 2, 1253a, ma cfr. anche *Etica Nicomachea*, I, 1169b: «l'uomo è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società»).

Il motivo per cui l'uomo (tutti gli uomini – cittadini: *Politica*, I, 2, 1253a 30) è naturalmente spinto alla vita in comunità è, com'è noto, il possesso del *logos*, che rende l'uomo capace di «esprimere ciò che è utile e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (*Politica*, I, 2, 1253a). Pertanto è proprio il pensiero a permettere la «politicalità» dell'uomo (come ricorderà nel secolo scorso Arendt), sembrerebbe allora che la strada per il filosofo sia “spianata”.

In realtà, assistiamo, nonostante questo, a una sorta di capovolgimento della prospettiva platonica: se è vero che ogni cittadino è per sua essenza “individuo sociale” e non può realizzare la propria felicità e perseguire il proprio bene se non nell'esercizio concreto della libertà in un rapporto paritario con il resto della cittadinanza (quindi siamo in una prospettiva più “ottimistica” rispetto a quella platonica), tuttavia possiamo notare l'assenza di ogni riferimento a una sorta di “superiorità” del filosofo, riconosciuta – evidentemente

– in merito alla possibilità di conoscere gli oggetti più elevati (cfr., p. e., *Etica Nicomachea*, VI, 7 o *Metafisica*, XI, 3 e IV, 2-3: «il filosofo dovrà avere in suo dominio i principi e le cause delle sostanze» e «compito del filosofo è poter condurre le indagini su tutte le questioni», perché egli è «colui che contempla tutta quanta la realtà nella sua essenza naturale [...] [e] colui che possiede la più profonda conoscenza di ciascun genere di cose»), ma non a quella di governare saggiamente la città avendo di mira a tali oggetti (e all'idea del Bene, che è pura fantasia platonica dal punto di vista aristotelico).

Con Aristotele, in altre parole, assistiamo alla prima dichiarazione della piena superiorità della contemplazione fine a se stessa (cfr. soprattutto *Protrettico*, B11 ed *Etica Nicomachea*, X, 7, dove leggiamo – 1177b-1178a –: «non bisogna seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore. E se essa è la parte dominante e migliore, sembrerebbe che ciascuno di noi consista proprio in essa; sarebbe quindi assurdo se l'uomo scegliesse non la vita a lui propria bensì quella propria di altri»), senza che la conoscenza delle realtà ultime possa essere in grado di contribuire all'articolazione di una dimensione di vita comunitaria (forse perché, con e dopo la dominazione alessandrina, non si intravedeva più alcuno spazio per lo «agire filosofico»?). La vita migliore per l'uomo è seguire ciò che gli è proprio per natura, ossia «la vita conforme all'intelletto», la contemplazione, e ogni sforzo del vero sapiente dovrà andare in tale direzione (cfr. *Etica Eudemia*, VIII, 3, 1249b e *Politica*, VII, 14, 1333a).

Filosofia e politica sembrano così allontanarsi proprio nel momento in cui la politica viene avvicinata in modo sostanziale a ogni essere umano (sempre da intendere come "ogni cittadino"): del filosofo, come "eminente politico", sembra non esserci più bisogno, e il suo unico compito sembra essere quello di studiare le varie forme costituzionali esclusivamente per metterne in luce pregi e difetti, vantaggi e svantaggi e, al limite, per suggerire e consigliare il «buon amministratore». ⁸

⁸ Tuttavia Aristotele era ugualmente "uomo greco", ed era ancora ben lontano dall'allontanamento del contemplatore di cose divine da questo mondo che sarà tipico – lo vedremo – del mondo medioevale. Citiamo qui due testimonianze che ci sembrano andare in tal senso. La prima è tratta dall'*Etica Nicomachea* (X, 9, 1179b), poco dopo che Aristotele ha descritto la superiorità della "vita teoretica" sottolinea però: «dobbiamo ritenere che il nostro proposito abbia raggiunto il suo fine? oppure, come s'è detto, nelle cose riguardanti l'azione il fine non è lo speculare e l'aver conoscenza intorno a ciascuna di esse, bensì piuttosto il compierle? E infatti, quanto alla virtù, non è sufficiente il conoscerla, ma bisogna cercare di possederla e di usarla, od ogni altro modo in cui possiamo esser buoni». Certo, qui Aristotele parla di ciò che riguarda l'azione, e si può facilmente pensare che la contemplazione sia proprio ciò che esula dall'azione; resta però, ci sembra, il fatto che Aristotele sottolinei il fatto che non c'è virtù senza azione concreta che cerchi di promuovere il bene. E in che ambito va promosso il bene? La risposta è nella seconda testimonianza che riportiamo, e rappresenta l'apertura della *Grande etica* (I, 1, 1181a), che recita: «poiché ci siamo proposti di parlare intorno all'etica, dobbiamo anzitutto indagare di che cosa sia parte il carattere etico. Per dirlo in breve, sembra che esso sia parte di null'altro se non della politica. È infatti impossibile il fare alcunché in campo politico senza essere dotato di una data qualità, vale a dire senza essere buono. E l'essere buono significa possedere le virtù. Bisogna dunque, se si vuole aver successo in campo politico, che il carattere etico sia virtuoso. La trattazione dell'etica è dunque, come sembra, parte e principio della politica; e, nel suo insieme, mi sembra che la trattazione debba a buon diritto avere la denominazione non di etica, ma di politica». Ancora per Aristotele, sebbene il sapiente fosse privato di un ruolo particolare, la realizzazione della virtù più

Con Cicerone – abbiamo fatto un considerevole salto cronologico – siamo di fronte a un ulteriore capovolgimento della prospettiva aristotelica, la cosa curiosa è che l'obiettivo polemico di Cicerone è Platone (cfr. *De officiis*, I, 18-19, 28, 50-51, 69-73, 155-157): infatti il pensatore romano, muovendo dalla convinzione che «farebbe cosa contraria al dovere chi, per amore di quello studio [di cose oscure e difficili e anche non necessarie], rifuggisse dalla vita pratica», osserva che «tutto il merito è nell'azione», e non si può di conseguenza accettare «quanto dice Platone a proposito dei filosofi, che sono giusti in quanto si occupano della ricerca del vero e disprezzano e non stimano affatto quelle cose che i più desiderano ardentemente, tanto da contendersele con accanimento. [...] Del resto Platone pensa che essi non dovrebbero neppure accedere alle cariche dello Stato, se non costretti»; per Cicerone, invece, «sarebbe più giusto che ciò si facesse liberamente: poiché ciò che si fa rettamente, è giusto, quando è volontario».

A giudizio di Cicerone il filosofo che sceglie il disimpegno politico si comporta come i re, ricercando la totale indipendenza e libertà, ma trascura l'utilità del genere umano. Tuttavia, «si possono forse giustificare quelli che si astengono dalla vita pubblica ma che, forniti di grande ingegno, si dedicano agli studi»: chi si getta con rigorosissima attenzione e totale coinvolgimento negli studi può legittimamente dedicarsi all'*otium* e ritirarsi da ogni forma di *negotia*, compreso l'impegno politico. Cicerone aggiunge ancora un ulteriore elemento: «quelli che hanno per natura le qualità necessarie per svolgere le attività politiche, senza alcuna esitazione devono cercare di ottenere le magistrature e amministrare lo Stato», vale a dire che nemmeno per ragioni di profondo studio può essere sottratto all'impegno politico chi è particolarmente dotato?

Perché ciò? Cicerone risponde che se questo non dovesse accadere «né la società può essere retta, né la grandezza d'animo essere manifesta»: la comunità (sebbene questa parola non sia più minimamente accostabile a quella che era la realtà greca) non può sopravvivere, ossia essere giusta, senza l'imprescindibile contributo di chi possiede le qualità adatte.

Viene così alla luce un'ulteriore domanda: esiste qualcuno che è 'per natura' più portato a possedere queste qualità? E, se sì, chi? La risposta va cercata proprio nella figura del filosofo:

«[...] quelli che si dedicano alla vita politica, non meno de filosofi, e forse più, devono essere forti d'animo e avere disprezzo per le cose umane, e sicurezza e tranquillità, se non vogliono essere ansiosi per l'avvenire e vivere con fermezza e costanza. E ciò riesce più facilmente ai filosofi, nella misura in cui nella vita sono meno esposti ai colpi della fortuna e hanno minori necessità anche perché, se qualche avversità li colpisce, non cadono in modo altrettanto grave. Non per nulla in quelli che governano lo Stato vi sono maggiori slanci e maggiore attività che nei privati; tanto più in essi deve essere maggiore la grandezza d'animo e la libertà dalle inquietudini».

perfetta non poteva prescindere (con delle pur significative oscillazioni, come abbiamo visto) dalla sua concreta realizzazione in ambito politico, ossia nella vita sociale e comunitaria propria della *polis*, e l'uomo politico, in quanto conoscitore del bene di ogni cosa, è considerato come «l'architetto dei fini» (cfr. anche *Etica Nicomachea*, VI, 5, 7-8, VII, 2, X, 8, e *Politica*, VII, 14, 15).

D'altronde, insiste Cicerone, coloro i quali si dedicarono più intensamente alla scienza e agli studi (coloro i quali potrebbero essere 'esentati' dall'impegno politico) mai «si disinteressarono della utilità e della felicità degli uomini; poiché insegnarono a molti a divenire cittadini e a essere più utili alla patria»; in altri termini, chi si dedica genuinamente allo *studium* consacra la propria esperienza e le proprie doti «soprattutto all'utilità degli uomini». D'altronde, se gli uomini sono «riuniti per natura con vincoli sociali» essi impiegheranno la loro ingegnosità «di pensiero e di azione» proprio per rendere migliore la vita sociale, e lo faranno in modo migliore tanto più sono ingegnosi, ossia tanto più sono filosofi.

Ammesso tutto ciò, Cicerone può facilmente concludere che la politica è superiore alla filosofia:

«la conoscenza, quindi, se non è unita alla virtù che consiste nell'obbligo di proteggere gli uomini, cioè a quella che risulta dalla socialità del genere umano, sarà cosa povera e fine a se stessa; allo stesso modo la grandezza d'animo, che non si proponga il bene dell'umanità, sembra quasi bestialità e mostruosità. Così avviene che i doveri verso la società umana siano superiori all'amore del sapere».

La figura di Cicerone è molto interessante perché, sebbene forse non dotata di una particolare levatura speculativa e di originalità (come viene spesso sottolineato), in essa troviamo l'incontro tra diversi aspetti notati sinora: viene ripetutamente evidenziata la necessità che il vero filosofo si impegni per il bene dell'umanità, e il luogo in cui esercitare questo impegno è la vita sociale, la conduzione dello Stato; è presente l'idea aristotelica della naturale socialità propria degli uomini; viene 'assolto' chi sceglie di dedicarsi a tempo pieno agli studi e trascura così la vita pubblica; allo stesso tempo è biasimato chi, dotato delle capacità proprie, sceglie di non gettarsi nell'impresa politica; è esplicita la convinzione che chi è stato davvero sapiente ha avuto tra le sue priorità la formazione di buoni cittadini e l'utilità pubblica; viene sostenuto che il migliore uomo pubblico è il filosofo, non perché apprende l'idea del Bene, ma in quanto dotato dell'autocontrollo, della forza d'animo e dell'equilibrio interiore necessari a sopportare le molteplici avversità che colpiscono il governante: solo il saggio è vero politico; insieme, solo il vero politico è saggio, perché non esiste sapere superiore a quello che permette di impegnarsi in favore della società umana.

Se uniamo tutti insieme questi elementi abbiamo un quadro variegato e anche oscillante: da un lato, il filosofo può non impegnarsi nella cosa pubblica, ma se lo fa in realtà non è un vero filosofo; dall'altro lato, chi voglia davvero impegnarsi nella cosa pubblica deve essere filosofo, deve possedere la tempra adatta. In poche parole, in Cicerone leggiamo tutta la complessità e la controversia di un rapporto, quello tra filosofia e politica, che si sta facendo sempre più intricato e sfaccettato, in cui il richiamo all'unità tra filosofia e politica sembra essere il segno del loro inoltrato processo di allontanamento. In questo senso, ci sembra, è leggibile anche il richiamo di Seneca a sottrarsi a ogni forma di *negotia* che distrae il saggio dall'attenzione verso se stesso e ruba tempo alla speculazione e allo studio (cfr. soprattutto *De otio* e *De brevitae vitae*): è la voce della disillusione che parla in Seneca, della

sconfitta dell'incontro proficuo tra filosofia e politica unita a quella della convinzione circa la superiorità della figura del filosofo, anche per la guida della comunità.

Nate insieme, nata l'una – la filosofia – per rispondere alle esigenze dell'altra – la politica – e permetterle di realizzarsi compiutamente, ora filosofia e politica sembrano procedere lungo strade divergenti o, quantomeno, non più totalmente sovrapponibili.

II. FILOSOFIA E POLITICA NELL'ETÀ MEDIOEVALE

La separazione tra le due sfere dell'umano prosegue ininterrotta lungo tutto il medioevo, caratterizzato dalla identificazione della filosofia con la conoscenza di Dio e con la cancellazione della politica, perché – come è ricordato dalla *Lettera a Diogeneto* – i cristiani

«abitano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. [...] I cristiani abitano nel mondo, ma non appartengono al mondo. [...] I cristiani vivono come stranieri tra ciò che si può corrompere, mentre attendono la purezza celeste».

Il destino della politica in un mondo convinto che chi abita la terra debba solo preoccuparsi del cielo è facilmente intuibile, ma sorte migliore non spetta alla filosofia, sacrificata da subito a riconoscere la sapienza divina come padrona assoluta: per Clemente Alessandrino (*Stromata*, I, 5) infatti

«la filosofia ha lo scopo di preparare la sapienza. La filosofia non è infatti altro che un'applicazione della sapienza, scienza delle cose divine e umane e delle loro cause. La sapienza è perciò padrona della filosofia».

Se le premesse all'epoca medioevale sono queste, non sorprende che la filosofia nel medioevo non faccia altro che sistematizzare in un corpo di dottrine queste convinzioni di fondo, che fondano e animano tutto il mondo cristiano, con buona pace di tutti gli apologeti – passati e presenti – e della loro insistenza sulla centralità anche della ragione come facoltà conoscitrice e della *caritas* verso il prossimo come atteggiamento fondamentale della vita del buon cristiano su questa terra.⁹ Se la filosofia e la politica sono sostituite da Dio e dal suo regno, cosa mai resterà di loro e di un possibile loro rapporto?

⁹ Ci sono, evidentemente, buone ragioni per sostenere ciò; tuttavia, si prenda pure, per esempio, la *Lettera 120* (1, 2-3) di Agostino, dove leggiamo che «non potremmo nemmeno credere se non avessimo delle anime ragionevoli»: non può essere trascurato il fatto che la ragione – e con essa l'intera filosofia – «vuole che la fede la preceda», per comprendere ciò che non si può comprendere razionalmente e per purificare il cuore; in altri termini, è sempre Dio che «illumina dal di dentro» (*De magistro*, XII, 28). Allo stesso modo, non vogliamo certo negare che i principi cristiani abbiano guidato gli uomini verso un retto agire nei confronti degli altri individui, favorendo la vita sociale, sarebbe una sciocca superficialità: tuttavia, resta il fatto che al filosofo – o a quel che ne rimane – non spetta più alcun compito di guida della comunità; né deve curarsi troppo della vita politica – in senso teorico e pratico – se è assorto dalla contemplazione dei cieli; infine, perché mai il filosofo, vero sapiente, dovrebbe interessarsi di compiere qualsiasi tipo di buona azione nel mondo se «ora, se è per la grazia, non è per le opere, altrimenti la grazia non sarebbe più grazia» (Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, 11, 6, ripresa e commentata da Agostino nella *Lettera 186*, 7, 25-26). Quello che è importante sottolineare, in ultima istanza, è l'assenza di quella profonda relazione tra filosofia e politica che, pur in tutte le sue sfumature e in tutta la sua problematicità, caratterizzava l'età antica e, soprattutto, il mondo greco.

Il discorso, tuttavia, potrebbe essere facilmente ribaltato: il sapere più elevato – non più filosofico ma teologico, a questo punto – non solo non è slegato dalla politica, ma eleva il rapporto tra le due sfere a un livello prima mai immaginato, perché chi saprà conoscere l'intima essenza di ogni realtà (Dio) avrà accesso all'eterna beatitudine e alla più assoluta felicità, quella della *civitas Dei*, in cui – addirittura – l'ideale greco della comunità perfettamente armonica, libera e felice trova compiuta realizzazione: «l'amore di Dio, portato fino al disprezzo di sé, generò la città celeste» (*De civitate Dei*, XIV, 28).

Un'osservazione del genere sarebbe anche accettabile, a patto però di chiarire cosa si vuole intendere con i termini "filosofia" e "politica" e, inoltre, a patto di riconoscere che il senso in cui il cristianesimo – e con lui tutto il medioevo – li hanno intesi è del tutto irriducibile a quello originario. Non che il senso originario sia qualcosa di per sé superiore rispetto alle sue trasformazioni e modificazioni, ma occorre fare una scelta e privilegiare uno tra i seguenti elementi: da un lato, una filosofia che mette al centro la ragione e la libera capacità conoscitiva dell'uomo, unita a una politica in cui lo scopo principale è il benessere su questa terra, benessere da conseguire tramite la felicità e la libertà di tutti (gli appartenenti alla comunità), e con entrambe le sfere legate indissolubilmente (indipendentemente da come viene concepita tale indissolubilità); dall'altro lato, una filosofia sacrificata a una forma di sapere extra-razionale (perché all'uomo furono «proposte da Dio alcune cose che oltrepassassero del tutto la sua intelligenza»: Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 5), in cui il *logos* non è, prima di tutto, quello che appartiene agli esseri dotati di ragione, ma quello che discende dall'infinità divina, unitamente a una concezione in cui la somma beatitudine è la visione dell'essenza divina («alla perfetta felicità si richiede che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E allora avrà la sua perfezione nel possesso oggettivo di Dio, nel quale soltanto si trova la felicità dell'uomo»: Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I-II, questione 3, articolo 8) e l'idea di una comunità politica concretamente integrata e organica in questa terra è solo, al più, un che di derivato e di non necessario da attuare. A ognuno la propria scelta.

Abbiamo visto nel precedente paragrafo quali dovevano essere le caratteristiche di un perfetto uomo politico nell'età antica, e come la sua figura potesse venire addirittura accostata – quando non sovrapposta – a quella del filosofo, mentre l'idea che accompagnerà la vita politica nel medioevo sarà la seguente: i sovrani ideali, in quanto rispondenti alla figura del sovrano *felix* e *beatus* e in grado di condurre alla felicità e alla beatitudine il suo Stato, sono reali

«se sottomettono il loro potere a quello supremo di Dio e se ne servono per estendere il più possibile il culto da rendere a Dio; se temono, amano, onorano Dio; se amano, più del loro, quell'altro regno, quello in cui non devono temere d'aver rivali»¹⁰ (Agostino, *De civitate Dei*, V, 24).

¹⁰ Un'affermazione del genere non è affatto smentita – per esempio – da considerazioni come quella di Tommaso d'Aquino (*Commento alle Sententiae di Pietro Lombardo*, d. XLIV, q. II), secondo cui «il potere spirituale e quello secolare derivano ambedue dall'autorità divina [...]. Per quanto si riferisce alle cose che riguardano il bene terreno, bisogna obbedire più al potere temporale che a quello spirituale»: infatti il potere temporale, per agire in modo "illuminato", deve comunque riferirsi al volere divino e ascoltare l'interpretazione della sua parola data da

Questo basti per evidenziare la spaccatura che si viene a creare nel medioevo tra filosofia e politica, dove entrambe le protagoniste del nostro percorso sono usurpate del loro ruolo dall'onnipresenza e dall'appetito onnivoro di Dio.¹¹

III. FILOSOFIA E POLITICA IN ETÀ MODERNA

Nella breve sosta in epoca moderna, ci soffermeremo particolarmente sulle figure di Hobbes e Locke – da un lato – e su quelle di Fichte e Hegel – dall'altro lato. La divisione degli autori in due gruppi ci permetterà di mostrare due diverse tendenze che animano l'età moderna: la prima vede filosofia e politica proseguire la loro vita separata (seppure in modi molto diversi rispetto all'epoca medioevale), la seconda vede, invece, un progressivo riavvicinamento tra i due ambiti, sino alla loro totale coincidenza.

Nel pensiero di Hobbes tutti gli uomini «sono in uno stato simile a quello di Prometeo», nel senso che guardano «davanti a sé troppo lontano preoccupandosi per il futuro» (*Leviatano*, I, XII, 5), e questa preoccupazione fa sì che si ingenerino competizione, diffidenza e desiderio di gloria, elementi che spingono gli uomini alla contesa, di modo che «per tutto il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga soggiogati, si trovano in quella condizione chiamata guerra e questa guerra è tale che ogni uomo è contro ogni uomo [*war of every man against every man, bellum uniuscujusque contra unumquem*]» (*Leviatano*, I, XIII, 8).

Siamo di fronte al rovesciamento della prospettiva aristotelica: l'uomo non è un animale politico, sostiene apertamente Hobbes, bensì «questo assioma è falso», perché «ogni patto sociale si contrae o per utilità o per ambizione, cioè per amor proprio e non già per amor dei consoci» e «gli uomini, per loro natura, sarebbero portati, se non vi fosse il timore, piuttosto a dominare che ad associarsi» (*De cive*, I, 2). Lo Stato stesso, di conseguenza, non è l'esito spontaneo dell'associazione tra gli uomini, bensì è un «uomo artificiale [*artificial man, homo artificialis*]» nato «per proteggere e difendere» quello naturale (*Leviatano*, Introduzione, 1).

Si dirà, tutto questo è noto, ed è nota anche l'interpretazione (a nostro modesto avviso non senza fondamento) secondo la quale Hobbes, parlando dello «stato di natura», si riferisca non a una mera ipotesi, ma alla società mercantile del suo tempo, dominata dal mercato concorrenziale e dalla competizione fra individui che si colgono come atomi in lotta e non come parti di una comunità organica. Bene, quanto qui però conta sottolineare è che se nemmeno più il singolo essere umano è in qualche modo “politico”, l'ambito della politica diventa totalmente separato dalla filosofia e prosegue la strada di separazione, seppure per

quello spirituale. Al potere temporale, in altri termini, si deve obbedire non in quanto “secolare” e “terreno”, ma in quanto anch'esso ispirato e guidato dalla parola divina e dai suoi precetti.

¹¹ In questa stessa direzione va, tra l'altro, Ruggero Puletti, il quale nota che «il nesso 'filosofia' e 'politica' si rompe con l'avvento della concezione cristiana. E per vari motivi. In primo luogo perché la 'filosofia' è (da Agostino a Tommaso), sia pure in forme diverse, *ancilla theologiae*. È chiamata cioè al recupero del pensiero classico componibile con il Vangelo, le si affida il compito di giustificare, come propedeutica della rivelazione, quanto l'uomo ha cercato di trarre dal caos del reale, dalla contingenza temporale e dalla pura vivacità. In secondo luogo perché il rovesciamento dei valori preesistenti umilia la terra, la fa apparire come 'la piccola aiula che ci fa tanto feroci' e le contrappone la *Civitas Dei*. C'è un periodo in cui l'angosciante prospettiva della 'finis mundi' guida l'interpretazione dei fatti e in ogni evento coglie l'anticipazione della temuta apocalisse» (*Prefazione* a AA. VV., *Filosofia e politica*, Bulzoni, Roma 1979).

vie diverse, che era stata già portata avanti dal cristianesimo: quale ruolo può spettare al filosofo in una scena politica contrassegnata dalla scatenata lotta di tutti gli individui tra di loro, interessato ognuno al proprio interesse e al proprio tornaconto? quale, in una società in cui non solo la lotta è istituzionalizzata tramite il libero commercio, ma viene addirittura invocata come unica vera possibilità di ricchezza e di realizzazione personale? cosa se ne fa una tale politica di una filosofia che ricerca il Bene, la giusta misura, la giustizia? Niente, infatti la filosofia deve cambiare e seguire la politica (ormai sottomessa all'economia): se il filosofo non può più essere il buon politico, è bene che esso si adegui a una maschera politica che ricopre l'economia mercantile.

Il processo di autonomizzazione della politica rispetto alla filosofia, che aveva già peraltro avuto inizio con Machiavelli, si completa in Hobbes, e la filosofia inizia a determinare sé non come risposta alle esigenze della politica, ma semplicemente informando sé della forma assunta dalla politica, quella della ricerca dell'utile e del guadagno: la ragione diventa calcolo, e la conoscenza e la filosofia diventano un mero calcolare in vista della più efficace applicazione (cfr. *De corpore*, I, 2 e *Leviatano*, I, V 1-2 e IV, XLVI, 1).

Hobbes è convinto che quando i Greci parlavano di libertà (*liberty, libertas*, traduzione romana del termine greco *eleutheria*) intendevano non la libertà dei singoli, «ma la libertà dello stato», nel senso di libertà che il sovrano «aveva di resistere ad un altro popolo o di aggredirlo» (*Leviatano*, II, XXI, 8): ebbene, questa è la manifestazione del fatto che la filosofia di Hobbes viene completamente fondata sulla condizione di lotta e di assalto al profitto che contraddistingue la sua epoca, tanto da proiettare tale situazione anche sul passato.

Certo, è vero che il mondo greco era caratterizzato da una continua conflittualità tra le diverse *poleis* e addirittura Cleone – narra Tucidide – sosteneva che «la democrazia è tirannide verso gli alleati», ma ritenere che il senso in cui il mondo greco intendeva la libertà non riguardava il singolo cittadino significa aver completamente travisato l'esperienza della *polis*, la sua organicità e il profondo legame tra la parte – i *politai* – e il tutto – la *polis*, significa ritenere che la battaglia commerciale che schiaccia la comunità sotto il peso della ricerca del profitto fosse l'unica realtà storica possibile. In altri termini, con Hobbes sembra si di trovarsi di fronte a un profondo legame tra filosofia e politica, ma nel senso di rivestimento filosofico del proprio tempo e di ipostatizzazione del proprio presente tramite la filosofia.

Questa ambiguità riteniamo sia presente anche in Locke, secondo il quale (cfr. *Secondo trattato sul governo*, 2, § 19) gli uomini nello stato di natura si trovano in «uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio». L'elemento decisivo di questa affermazione è la possibilità di disporre dei propri possessi, ossia di potere avere una *proprietà* (concetto in cui Locke include, oltre agli averi, anche elementi come la vita e la libertà: cfr. §§ 87 e 123), diritto acquisito tramite il *lavoro* (cfr. §§ 27 e 36): «ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. [...] Esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che esclude il diritto comune di altri».

Ora, sarà pur vero che per Locke la comunità «è impegnata a proteggere la vita la libertà e i beni di coloro che vivono secondo le sue leggi» (*Saggio sull'intelletto umano*, II, 28, 9), ma se, come espressione di libertà e come forma di produzione dei propri beni, «fu il lavoro, al principio, che conferì un diritto di proprietà su ciò ch'era comune» (*Secondo trattato sul governo*, 2, § 32), quale diventa il compito della comunità se non quello di proteggere il diritto di ciascuno alla proprietà privata, alla cancellazione di «ciò ch'era comune», ossia alla cancellazione della stessa idea di comunità (cfr. soprattutto i §§ 3 e 124)? La politica ha il compito, sancito e celebrato dalla filosofia, di cancellare se stessa.¹²

Si può facilmente obiettare che Locke sottolineava che l'appropriazione «di una porzione di terra in base alla coltivazione di essa torna a pregiudizio per altri, poiché ne rimane sempre abbastanza e altrettanto buona, e di più di quanto possa servire a chi ne è ancora sprovvisto». Locke, in questa prospettiva, difendeva la proprietà privata per il semplice fatto che c'era abbastanza terra a disposizione per tutti (o, almeno, così lui credeva: cfr. §§ 27, 33 e 36): oggi, però, noi possiamo domandare, e quando la «terra è finita» (cfr. P. Bevilacqua, *La terra è finita*, Laterza, Roma-Bari 2007)? Sarebbe una domanda scorretta e, ovviamente, anacronistica dalla prospettiva lockiana, ma quanto qui ci interessa (indipendentemente dalla fiducia nella illimitata disponibilità di risorse) è sottolineare il fatto che con Locke siamo di fronte alla piena giustificazione filosofica dell'economia liberale e mercantilistica: lo Stato nasce per e ha la sua ragion d'essere ne «la conservazione della proprietà».

Occorre, a questo punto, chiarire anche da un punto di vista più strettamente storico la relazione tra economia liberal-commerciale e stato, cosa che crediamo faccia luce anche sulle ragioni dell'abdicazione della filosofia nei confronti della prima (o del secondo a sua volta subordinato alla prima). La ricchezza e l'enorme sviluppo che hanno caratterizzato l'Europa, particolarmente a partire dal secolo XVIII ma non solo, hanno fatto parlare di «miracolo europeo»: quale sono le ragioni di questo miracolo?

Secondo Eric L. Jones (cfr. *Il miracolo europeo. Ambiente, economia e geopolitica nella storia europea e asiatica*, il Mulino, Bologna 2005), «lo stato nazionale è stato un'invenzione politica europea» e «l'avvenimento che portò l'Europa in primo piano fu la nascita e l'espansione del commercio multilaterale su lunghe distanze di oggetti di uso comune e non soltanto dei generi di lusso che avevano precedentemente sempre dominato fino ad allora i commerci a largo raggio». ¹³ Questi due aspetti vanno uniti, infatti Jones ritiene che il ruolo dello stato (del sistema-stato, che l'autore ritiene caratterizzante la vicenda europea) fu decisivo nello

¹² Proprio Locke accoglie la recinzione delle terre comuni come qualcosa che non solo non limita la vita sociale della comunità, ma anzi ne amplia le possibilità: «chi si appropria della terra con il suo lavoro non diminuisce, ma aumenta le scorte comuni dell'umanità, perché le provvigioni che servono per la sussistenza della vita umana, prodotte da un solo jugero di terreno cintato e coltivato, sono – per dirla con un rapporto assai moderato – dieci volte maggiori di quelle che sono prodotte da uno jugero di terra di uguale fertilità lasciata deserta in comune».

¹³ Anche Paolo Malanima sottolinea l'importanza dell'affermazione del mercato anche in epoca pre-industriale come ragione del trionfo economico europeo e occidentale, spostando però maggiormente l'attenzione sull'aspetto monetario che lo caratterizzava: «nel millennio che precede la rivoluzione industriale lo scambio risulta condizionato da altre forme di circolazione e da vincoli di ogni genere. La tendenza è tuttavia verso una continua crescita del ruolo dello scambio mercantile nell'economia. Proprio questa affermazione progressiva dello scambio monetario costituisce uno degli elementi centrali in ogni tentativo di spiegazione dei successi economici dell'occidente: forma la cornice nella quale i cambiamenti dell'economia, dai processi innovativi ai flussi commerciali, ai prezzi, possono risultare comprensibili» (*Economia preindustriale. Mille anni: dal IX al XVIII secolo*, Mondadori, Milano 1997).

stimolare la competizione pur ponendo «limiti all'arbitrio»: lo stato, per Jones, ebbe un ruolo imprescindibile nell'affrontare le calamità, nel porre al centro della scena politica l'aumento del benessere, nel fare della «diminuzione dei rischi economici una questione d'interesse nazionale e non solo locale». Lo stato, in altri termini, si occupò di fornire al commercio quella stabilità di fondo senza la quale era impossibile assumersi qualsiasi tipo di rischio imprenditoriale e di mercato: in qualche modo – e questa fu la peculiarità europea – il mercato fu libero dalle interferenze delle autorità (e potette così assumere quella forma di «libero scambio» che continua a improntare ancor oggi l'economia), ma, allo stesso tempo, fu istituzionalizzato in un sistema di leggi che impediva l'arbitrarietà della violenza e forniva la sicurezza alla persona e alla proprietà (esattamente quanto auspicato da Locke).

In questo processo il protagonista fu proprio lo stato, che allentò i vincoli e liberò il capitale, ma lo fece grazie a un lavoro di «coordinamento acentralizzato»: l'Europa fu un'unica unità senza un centro vero e proprio (escluso il commercio), e proprio l'assenza di un unico centro permise l'apertura dei confini e il commercio di capitali – in termini di beni di produzione e di forza-lavoro. Lo stato, in questa accezione, va inteso, prima ancora che in relazione alle singole nazioni, come «sistema», ed è la vera ragione del successo europeo.

L'Europa fu un «sistema multicellulare» in grado di «trovare nuove condizioni dei fattori produttivi, di riprendere lo sviluppo e di sostituire un fattore ad un altro di cui si avvertiva la scarsità». In particolare, poi, il ruolo di ogni singolo stato nazionale fu quello di promuovere «la pacificazione e la colonizzazione interna» e di assumersi la «responsabilità del controllo e l'organizzazione dei soccorsi in caso di calamità»: in altri termini iniziava a prendere forma lo «stato moderno», in cui la produzione e il consumo si fanno privati, mentre i servizi «diventano sempre più un problema pubblico».

Quanto qui richiamato è importante perché evidenzia, a nostro parere, una delle ragioni decisive per le quali la filosofia assunse una sorta di funzione “apologetica” dello stato e del libero scambio basato sulla proprietà (dello stato finalizzato al libero scambio basato sulla proprietà), sino a fare delle categorie mercantili le categorie della ragione (come si è visto con Hobbes): il binomio (mascherante un monomio, lo ripetiamo) stato/commercio *funzionava, aveva successo*. Come dimostra la fiducia di Locke nella disponibilità illimitata di terra, perché si avrebbe dovuto dubitare di una forma di governo e di gestione dell'economia che garantiva ricchezza, libertà e uguaglianza (o, almeno, così sembrava, evidentemente)?

Bisogna tenere ben presente questo trionfo dello stato e dell'economia di produzione e di scambio (di produzione per lo scambio) per quanto andremo ora a dire prendendo in esame (nuovamente, in modo forzatamente frammentario e incompleto) le posizioni di Fichte e Hegel.

Abbiamo aperto questo paragrafo affermando che in Hobbes e Locke riscontravamo (a differenza di quanto avverrà con Fichte e Hegel) un allontanamento tra filosofia e politica; tuttavia, da quanto sin qui detto, potrebbe sembrare che le due sfere siano tanto vicine da venire sovrapposte. Infatti, abbiamo notato come la filosofia si trasformi in una sorta di rivestimento della forma politica determinata a sua volta dall'economia mercantile: questo può far concludere che filosofia e politica diventano “una cosa sola”?

Analogamente a quanto fatto nell'analisi dell'epoca medioevale, lasciamo al lettore la scelta tra due diverse – e opposte – alternative: da un lato, una filosofia sostanzialmente “libera” nel suo esercizio delle facoltà razionali (che rappresenta nel modo più elevato l'esercizio concreto della libertà), di critica e di ricerca finalizzate al miglioramento della vita della comunità, con quest'ultima retta dal principio della giustizia, intesa come giusta misura¹⁴ ed equilibrio «isonomico», in cui la libertà e la partecipazione di tutti è condizione indispensabile per parlare di «società felice»; dall'altro lato, una filosofia che giustifica il successo economico del «sistema-stato», finendo con il determinare se stessa proprio a partire dalle categorie in grado di far raggiungere tale trionfo (ossia quelle del calcolo secondo il principio dell'utile smisurato, al grido di «*ratiocinatio est computatio*»), e una politica anch'essa asservita all'economia e in cui l'unica ragion d'essere della comunità diventa quella di permettere il libero arricchimento e la libera competizione. Potremmo anche dire, ma questo è già figlio di un giudizio (come, d'altronde, anche il modo in cui sono presentate le due alternative lo è), da una filosofia e una politica assolute protagoniste della scena a una filosofia e una politica che si sottraggono alla scena – occupata dal mercato – per ritirarsi a far parte della sceneggiatura che deve fare da sfondo e sostenere lo spettacolo.

Con Fichte e Hegel, dunque, assistiamo a un riavvicinamento perché la ragione ultima della filosofia viene esplicitamente intesa come quella di elevare a concetto la realtà sociale, politica ed economica del proprio tempo, ma si tenga sempre presente che l'unità che si realizza in tal senso è quanto di più totalmente diverso può essere pensato rispetto a quella «reciprocità nell'unitarietà» che aveva caratterizzato il rapporto tra filosofia e politica nel momento di nascita di entrambe.

Per Fichte, com'è noto, il dotto – il filosofo – ha una e vera e propria missione, ossia quella di indicare e di guidare l'umanità verso le tappe future del suo sviluppo; è, in altri termini, «*educatore dell'umanità*» nel suo percorso di infinito perfezionamento.

Sin qui, si potrebbe obiettare, nulla di ‘scandaloso’, anzi il filosofo è chiamato all'impegno morale e politico – in senso ampio – per contribuire allo sviluppo dell'umanità intera. Questo sarebbe vero, se non fosse che per Fichte – è risaputo – un popolo e uno stato sono superiori agli altri, ossia (ovviamente) quello tedesco (cfr. *Discorsi alla nazione tedesca*, soprattutto IV, VII e VIII).

¹⁴ Che, almeno nel mondo greco, giustizia e giusta misura fossero concetti quasi sovrapponibili ce lo testimonia, per esempio, Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, V, in cui, tra le altre cose, egli afferma (4, 1131a 25-35): «la giustizia, come pure il giudice, è qualcosa di medio. il giudice poi eguaglia e, come se si trattasse di una linea tagliata in parti diseguali, toglie ciò per cui la parte maggiore supera la metà e l'aggiunge alla parte minore. Quando infatti il tutto è bipartito, si dice di avere la propria parte quando si prende una parte eguale. Perciò l'equo è il medio tra il più e il meno secondo la proporzione aritmetica. Per questo in greco esso è chiamato col termine 'giusto' [*dikaion*], che è simile al termine 'bipartito' [*dichaion*], proprio perché è diviso in due; e il termine 'giudice' [*dikastes*] è simile al termine 'bipartitore' [*dichastes*]». Si colleghi questo a quanto Aristotele afferma in *Politica*, III, 12, 1282b («dal momento che in tutte le scienze e in tutte le arti il fine è un bene, ma il bene più grande e nel senso più pieno è quello che serve da fine nell'arte o scienza che è la più sovrana di tutte, e questa è la capacità politica, ma il bene politico è il giusto [*to dikaion*], questo è dunque il vantaggio comune che ci interessa») e si comprenderà il profondo legame tra giustizia, giusta misura, politica e comunità che contraddistingueva l'orizzonte in cui ci muoveva l'uomo greco. Ulteriori testimonianze dell'importanza del «senso della misura» proprio in ambito politico sono rintracciabili in Platone: cfr., p. e., *Leggi*, IV, 714a, 718c-719e e V, 745e-747e; *Politico*, 283c-287b e 310a-311c.

Quello che è qui importante sottolineare è che Fichte delinea il compito specifico della filosofia nei confronti dello stato tedesco, sostenendo che la filosofia ha la missione di esaltare lo stato tedesco, quel «tutto organico completamente pervaso di sé» in grado di essere «portatore o garante dell'eternità terrena», ha l'unico suo scopo nell'aprire gli occhi allo stato circa il suo inesorabile destino di trionfatore.¹⁵

Quando la politica «si fa spirituale», ecco che avviene l'incontro con la filosofia, quale sua condottiera e accesa difenditrice, quale luogo della rivelazione del futuro glorioso che attende lo stato concepito come «corpo unico», come «organo unico»: come si può ben vedere, siamo qui di fronte a una tappa importante del rapporto filosofia/politica, quasi a un apice del loro grado di intimità, ma qui la fusione è talmente profonda che i due elementi perdono quasi la loro identità e indipendenza, risolvendosi in un semplice lavoro di “spalleggiamento” e di rimozione dell'idea di comunità per far posto a quella di “universalità” che prescinde dal mettere in questione i concreti rapporti sociali ed economici tra i componenti di tale universo. Non si può, crediamo, nemmeno dire che questo è il momento di trionfo della politica, giacché anch'essa finisce con l'esaurirsi in una disperata apologia dell'ordine già esistente e nel tentativo di «eternarlo terrenamente», sottraendo ogni spazio al libero confronto, alla *costruzione* – in comune – di un ordine sociale comune, in favore dell'*accettazione* di un mondo «universalmente proprio di nessuno».

Se si accetta questa chiave di lettura, crediamo sia possibile interpretare l'intera filosofia fichtiana (anche nel suo impianto più strettamente teoretico e non solo nei suoi aspetti 'più immediatamente' politici qui richiamati) come il tentativo di giustificare l'ordine statale sotto le vesti di manifestazione assoluta dello spirito e della ragione e di incitare all'azione in direzione di una sua affermazione. In una prospettiva del genere quell'Io (cfr. *Dottrina della scienza*) che pone se stesso, e «pone se stesso come *determinato* dal [bestimmt durch] Non-Io» (principio del “sapere teoretico”) e «pone se stesso come *determinante* [bestimmend] il Non-Io» (principio della “scienza della pratica”), è l'organismo statale tedesco che «fagocita il mondo» ed esprime al livello spiritualmente più elevato quell'agire, quel «porre» (*setzen*) che determina il mondo, caratterizzante l'Io teoretico. D'altronde Fichte sottolinea il 'kantiano' (cfr. *Critica della ragion pratica*, parte I, libro II, cap. II, sez. III) primato della sfera pratica con l'affermazione che «non è la facoltà teoretica a rendere possibile la pratica, ma viceversa solo la facoltà pratica rende possibile la teoretica», perché la stessa filosofia «parte non da un fatto [Tatsache] ma da un atto [Tathandlung], cioè da un'attività pura, che non presuppone nessun oggetto, ma produce se stessa».

Solamente che, a differenza di Kant, il primato della sfera pratica non va inteso in senso solamente morale o, meglio, non si può separare la sfera di perfezionamento morale con quella di collaborazione al compimento del destino dello stato tedesco: l'unico vero, spirituale, perfezionamento morale che deve interessare e coinvolgere il filosofo è quello che contribuisce a promuovere la realizzazione compiuta del destino dell'organo statale

¹⁵ Fichte in realtà contrappone il “popolo” e la “patria”, in questa accezione “organicistica” e “spirituale” allo “stato”, qualora questo venisse inteso nel senso comune del termine (ossia esclusivamente “istituzionale”, come “ordine sociale”); tuttavia noi abbiamo preso lo stato, come peculiarità europea, a rappresentante della forma-politica dell'Europa nel periodo pre-industriale e industriale, quindi ci sia concesso di mantenere tale denominazione anche in riferimento a Fichte.

tedesco. In altri termini, quell'Io che pone se stesso è lo stato tedesco che pone se stesso, e quel filosofo che «è cosciente della propria autonomia e della propria indipendenza in rapporto a tutto ciò che gli è esterno», e sceglie così l'idealismo rispetto al dogmatismo (cfr. *Prima introduzione alla "Dottrina della scienza"*) è colui che è cosciente del destino di libertà che attende chi si risolve a scegliere lo stato tedesco e ad abbracciarne il destino. Filosofia e politica diventano un tutt'uno, perdendo però ogni caratterizzazione originale e peculiare, la «notte oscura in cui tutte le vacche sono nere» è il destino che attende il tramonto simultaneo di entrambe.¹⁶

Con Hegel siamo di fronte all'ulteriore evoluzione del percorso già tracciato e intrapreso da Fichte, ci limiteremo qui a richiamare alcuni momenti della riflessione hegeliana che ci permettono di vedere la sovrapposizione tra sapere filosofico e stato (ossia, nell'impostazione sin qui tenuta, tra filosofia e politica).

Secondo Hegel lo spirito scende nella storia nella forma del popolo, ossia si manifesta come *spirito del popolo*, «particolare, ma nello stesso tempo nient'altro che l'assoluto spirito universale – giacché questo è unico». La storia ha come elemento universale la ragione, che «esiste nella coscienza come fede nella ragione dominante nel mondo» ed è la vera protagonista della storia, agente secondo quell'*astuzia* «per cui quanto le serve di strumento per tradursi in esistenza ne paga il fio e ne riceve danno» (cfr. *Lezioni sulla filosofia della storia*). Di conseguenza è possibile affermare che la ragione assoluta nella storia prende la forma del popolo, dello stato, ossia che lo stato altro non è che la concrezione storica della ragione universale.

La ragione hegeliana è la potenza che agisce e consuma gli strumenti che utilizza nella propria attività, mantenendosi al di fuori dei processi che regola e potendo così, da un lato, conservare intatta la propria potenza e, dall'altro lato, raggiungere gli scopi che si era prefissa: di qui la sua astuzia.¹⁷

Lo stato è per Hegel la suprema manifestazione della ragione e dello spirito: se religione, arte e filosofia sono i tre momenti di manifestazione dello spirito assoluto, è altresì vero che per Hegel questi tre momenti vivono sempre concretamente all'interno della storia, e il luogo in cui essi vivono è proprio lo stato, perché – afferma in un passo delle *Lezioni sulla filosofia della storia* – «in virtù dell'originaria identità della loro sostanza, del loro contenuto e del loro oggetto, tali forme sono inseparabilmente unite allo spirito dello Stato: soltanto con questa data religione può esistere *questa* forma statale, così come in questo Stato può esistere soltanto questa filosofia e questa arte».

Se la ragione governa la storia, anzi è la storia, nel senso che la storia è l'esplicarsi dell'azione della ragione, e lo stato è il luogo principe e momento culminante di questa

¹⁶ Sottolineamo una curiosità a proposito della concezione dello stato per Fichte: abbiamo detto che il ruolo decisivo dello stato in Europa fu quello di favorire lo sviluppo dei commerci tramite una sorta di «istituzionalizzazione della libertà di non dipendere rigidamente dalle istituzioni»; ebbene ci sembra che questo venga in qualche modo sottolineato anche da Fichte, laddove afferma (cfr. *Lo stato commerciale chiuso*) che il ruolo dello stato è decisivo in un sistema di libera economia proprio per fornire «sicurezza e garanzia» di lavoro e di mercato per i prodotti del lavoro, perché «soltanto con questa garanzia lo Stato lega a sé» il commerciante.

¹⁷ Per il tema dell'astuzia della ragione cfr. anche la parte finale del § 209 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (parte I, sez. III, B) e la Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, ma anche K. Marx *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, sez. III, cap. V, § 1.

esplicazione, allora l'astuzia della ragione troverà il proprio luogo di suprema realizzazione proprio nello stato: lo stato diventa il fine ultimo dell'azione condotta dalla potenza della ragione, e tutto deve subordinarsi a esso come strumento da consumare per quell'unico scopo che è la sua conservazione.

Certo, questa interpretazione può apparire una forzatura indebita, ma ci sembra che il legame presente in Hegel tra storia e concetto e tra storia e stato sia difficilmente sottovalutabile. Se si tengono presenti, per quanto riguarda il primo punto, le pagine conclusive della *Fenomenologia dello spirito* (cap. VIII), si può avere ben presente il fatto che per Hegel la storia è il luogo tanto del compimento reale dello Spirito, della Ragione, quanto il luogo della sua autocomprensione, dell'autoapprendimento di sé da parte del Concetto assoluto: la Storia è questa comprensione concettuale che la Ragione ha di sé, il Concetto attua la propria rivelazione (*Offenbarung*) tramite l'apertura (*Öffnung*) dello spazio aperto (*offen*) dell'accadere (*geschehen*) della storia (*Geschichte*). Il culmine della storia, la sua fine, sarà quando la Ragione, la Storia, avrà compreso se stessa in quanto Concetto assoluto e potrà così eliminare il tempo, ritornare nel punto da dove aveva cominciato, ritornare a sé.

La storia è, pertanto, il luogo di realizzazione della Ragione e il luogo in cui la Ragione autocomprende sé in questa autoesplicazione, ma la storia è anche il luogo di manifestazione dello stato, anzi, come abbiamo già osservato, lo stato è il punto più alto dell'espressione della storia e dello spirito, della ragione che manifesta la propria potenza tramite la storia. Alla luce di tutto ciò, lo stato diventa il luogo in cui il Concetto può arrivare a comprendere se stesso, di modo da porre fine al tempo, da entrare nell'eterno presente della fine della storia: con la piena realizzazione dello Spirito tanto la politica quanto la filosofia celebrano il proprio funerale, sottomesse entrambe a quell'astuzia della ragione che le ha utilizzate solo come strumenti nel proprio percorso di autoriappropriamento di sé.

Ecco perché per Hegel «la forma dell'universalità saputa vuole per sé questo elemento razionale», ossia lo stato (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parte III, sez. II, C, § 535), la cui «Essenza è l'in sé e per sé Universale. Tale Essenza è la razionalità della volontà, la quale però, in quanto sa se stessa ed è attiva, è soggettività pura e semplice, e, in quanto realtà, è un unico individuo» (§ 537). Lo stato è la suprema manifestazione dell'astuzia della Ragione nella storia (§ 551), è il compimento della storia, è la Storia, utilizza ogni singolo come strumento per i propri scopi e per la propria attività: è la realtà della volontà sostanziale e fine ultimo al quale gli individui devono subordinare i propri scopi singoli (cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, §§ 257-258).

Il legame tra filosofia e politica è tutto qui: «soltanto nello Stato l'uomo ha esistenza razionale», ossia filosofia e politica sono un tutt'uno perché lo stato è Ragione, e la ragione filosofica deve mettersi al servizio del Concetto, che appunto si esprime supremamente nello stato. Non solo: è nella Storia e nello Stato che la filosofia trova il proprio ambito, in quanto compito del sapere filosofico è apprendere il proprio tempo nel Concetto, è conoscere lo Spirito, ma se esso si oggettiva nello Stato, ecco allora che il sapere filosofico deve cogliere l'elemento razionale presente nella realtà, nello Stato. Ancor più radicalmente: lo Stato è proprio il momento di autocoscienza estrema del Concetto stesso, è il momento filosofico più alto, è il culmine del lavoro di conoscenza che ha per soggetto e oggetto la Ragione.

Potremmo dire: la filosofia è lo stato appreso nel concetto, e la politica è la realizzazione del concetto nello stato.

Siamo così giunti, e con questo chiudiamo l'analisi della posizione di Hegel e questo paragrafo, alla celebre Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, brano denso e problematico, di cui ci limitiamo a sottolineare i seguenti aspetti: la filosofia è l'apprensione del proprio presente, del proprio tempo e del proprio orizzonte storico; lo stato è in grado di condurre – quale più alta forma di realizzazione del razionale – alla conoscenza dello Spirito; la filosofia «arriva sempre dopo», ha semplicemente il compito di condurre al Concetto la sostanza di cui è impregnato il reale, di riconoscere la Ragione nella sua manifestazione storica. Razionale e reale coincidono nella comprensione che il Concetto ha di se stesso tramite la sua realizzazione storica, la sua ultima realizzazione storica che pone fine al tempo e alla storia: lo Stato. Se per Schiller l'artista – in quanto vero filosofo – doveva appartenere al suo tempo ma per slanciarsi al di là di esso (*Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, IX: «l'artista è sì figlio del suo tempo, ma guai a lui se ne è insieme l'allievo o addirittura il favorito»),¹⁸ per Hegel il filosofo deve comprendere l'elemento sostanziale della libertà oggettiva e riconciliare il razionale e il reale.

Se il reale è il vero, il Concetto stesso in quanto tale, esso può essere l'elemento e il contenuto della filosofia proprio perché è «ciò che pone se stesso e vive entro se stesso, l'esistenza che è nel proprio concetto. Questo elemento è il processo che produce e percorre i propri momenti, e l'intero suo movimento costituisce il positivo e la verità del positivo stesso» (*Fenomenologia dello spirito*, Prefazione). La ragione, dal canto suo, «è tale solo nel Concetto, nel senso che soltanto il Concetto è la sua verità. La ragione è essenzialmente il Concetto» (*Fenomenologia dello spirito*, cap. V, sez. A): «ciò che non è razionale non ha nessuna verità, vale a dire: ciò che non è compreso concettualmente, non è. Quando dunque la ragione parla di un *altro* da sé, di fatto essa parla solo se stessa, e nel far questo non esce fuori di sé. [...] La realizzazione [*Verwirklichung*] della ragione consiste nel movimento che sviluppa i propri momenti e li riprende entro sé» (*Fenomenologia dello spirito*, VI, sez. B, cap. II).

Viene così ribadita l'unità profonda che lega «ragione», «realtà», «storia», «Concetto» e «filosofia»: un'unità che è immedesimazione, differenti modi di nominare la stessa unica realtà processuale, lo Spirito, la Sostanza, l'Assoluto, il Soggetto. L'incontro tra questi aspetti – per così dire – del Concetto è lo Stato, a sua volta aspetto del Concetto stesso, suo strumento di autoriappropriazione di sé, momento ultimo del movimento di fuoriuscita da sé e di ritorno a sé, che attende la filosofia – come «sapere speculativo» – quale atto di autoconsapevolezza finale: quando filosofia e politica si incontrano (quando filosofia e stato si incontrano) avviene l'incontro tra Ragione e Realtà, si realizza il Concetto.

Il culmine di tutta la modernità avviene, allora, nel momento in cui «l'Idea eterna essente-in-sé-e-per-sé si attiva, si produce e gode di se stessa eternamente come Spirito

¹⁸ Si può ritenere casuale il fatto che Schiller, nell'affermare ciò, avesse in fondo in mente un ritorno all'ideale della bellezza greca («egli [l'artista] prenderà la materia dal presente, ma la forma da un tempo più nobile»), come perfetta e armonica realizzazione degli impulsi caratterizzanti l'uomo (formale e materiale, razionale e sensibile), di modo che l'unità della persona e quella dell'intera umanità venivano fatti corrispondere a un'ideale di ordine, equilibrio e giusta misura (nessuna armonia del tutto senza armonia di tutte le parti)?

assoluto [*die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt*]» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parte III, sez. III, C, § 577). La filosofia, alla fine del nostro celere percorso nella modernità, si risolve in pensiero di sé separato da ogni funzione diversa da quella di «autofruizione e autogodimento del concetto», una volta che la celebrazione dello Stato è compiuta.

Potrebbe sembrare un semplice «ritorno al passato» dal sapore aristotelico,¹⁹ ma siamo in un orizzonte completamente diverso: la ragione hegeliana che raggiunge all'autocoscienza della (e nella) propria attività – in quanto soggetto e attività, ossia in quanto storica – rappresenta anche la fine di ogni compito storico della politica: se la ragione assoluta, nuovamente in quanto storica, non ha 'più nulla da fare' e può dedicarsi all'autocontemplazione, la storia ha raggiunto il proprio culmine – nello stato –, inghiottendo filosofia e politica e privando quest'ultima da qualsiasi ambito di riflessione e di azione.

D'altronde, se le macchine e il mercato funzionavano, producevano ricchezze e liberavano l'uomo dalla fatica del lavoro, perché il filosofo non poteva dedicarsi alla visione dei «cieli storici» del pensiero, ancora più elevati dell'astorico cielo del paradiso medioevale?

IV. FILOSOFIA E POLITICA IN ETÀ CONTEMPORANEA

La filosofia, nata, come abbiamo più volte sottolineato, per rispondere alle esigenze della vita sociale in modo originale e collettivo, è stata separata – dapprima – dalla politica tramite l'attenzione rivolta ai cieli e la subordinazione alla conoscenza di Dio e – in seguito – è tornata a rapportarsi alla politica stessa nel senso che ne ha cristallizzato il presente storico, rinunciando a qualsiasi dimensione di ricerca collettiva finalizzata alla felicità della collettività, per – infine – lasciarsi assorbire completamente dallo «spirito del proprio tempo» e risolversi in una sua fondazione e giustificazione razionale. Di qui una sorta di «moto di ribellione intellettuale e sociale» che, nel momento della necessità di una critica dell'esistente e di una messa in evidenza delle sue contraddizioni, si richiama proprio al ruolo della filosofia come necessaria «trasformatrice del mondo»: la filosofia si ribella alla sottomissione alla politica, e lo fa perché la società invoca dei mutamenti profondi e un'operazione di critica e di riassetto; quando la politica, in qualche modo, 'si accorge di non funzionare più', invoca la filosofia e la sua guida, cosa che permette alla filosofia, da un lato, di emanciparsi dalla subordinazione alla politica e, dall'altro lato, di

¹⁹ Hegel stesso chiude la sua *Enciclopedia* citando il seguente passo di Aristotele (tratto da *Metafisica*, XII, 7, 1072b 18-30): «[...] il pensiero che è puramente per se stesso è pensiero di ciò che è più eminente in sé e per sé; e quanto più il pensiero è puramente per se stesso, tanto più esso è pensiero di ciò che è più eminente [*malista*]. Ora, il pensiero pensa se stesso quando accoglie il pensato. Il pensiero viene pensato quando tocca e pensa, per cui il pensiero e il pensato sono la stessa cosa. È il pensiero, infatti, ad accogliere il pensato e l'essenza. Il pensiero è attivo [è in opera, *energei*] nella misura in cui possiede, per cui quella attività è più divina di ciò che la ragione pensante crede di avere di divino. La speculazione è quindi la cosa più felice e la migliore. Ora, se Dio è sempre in questa felicità, mentre noi vi siamo solo talvolta, allora egli è degno di ammirazione; e se lo è ancora di più, è ancora degno di ammirazione. E Dio è in questo stato. In Dio, però, c'è anche la vita. L'attività del pensiero, infatti, è vita. Dio è l'attività; l'attività che procede su se stessa è la vita eterna, la migliore. A Dio spetta dunque vita ed esistenza continua ed eterna. Dio, infatti, è proprio questo».

recuperare più in profondità il rapporto con essa, tornando in qualche modo alle origini, a un contributo peculiare e necessario per le sorti della vita degli uomini.

Siamo a Marx, del quale, come manifesto della rinnovata esigenza di un rapporto critico tra filosofia e politica (in cui la prima forma di critica è quella che i due ambiti esercitano verso se stessi), basterebbe solo citare la celeberrima XI delle *Tesi su Feuerbach*, secondo cui «i filosofi hanno soltanto *interpretato* il mondo in modi diversi; quel che conta è *cambiarlo*», ossia trasformarlo, renderlo altro (*verändern*), e lo strumento mediante cui attuare questo rivolgimento è la *prassi rivoluzionaria*, perché non esiste un pensiero isolato dalla prassi (Tesi II-III).

La straordinaria rivoluzione concettuale (fatto, questo, che già da solo basterebbe a respingere ogni superficiale accusa di brutale “materialismo”) portata avanti da Marx è nota: «nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. [...] Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (*Per la critica dell'economia politica*); «la critica non è una passione del cervello, è il cervello della passione. [...] L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale deve essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem* non appena diviene radicale. Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso» (*Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*); «sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. [...] Si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che a esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. [...] La 'liberazione' è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuata da condizioni storiche, dallo stato dell'industria, del commercio, dell'agricoltura, delle relazioni» (*L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*).

Abbiamo riportato questi passi per lasciare parlare Marx stesso (cosa che non è così scontato che avvenga quando si fa il suo nome), il quale sottolinea non solo la necessità che la filosofia si faccia critica per criticare un sistema sociale ed economico che produce ricchezza alle spalle di una classe di lavoratori sfruttati e privati della loro “umanità” (ossia della possibilità di realizzare, tramite il lavoro, la propria essenza come appartenenza a una specie, la propria *Gattungswesen*), ossia la necessità che la filosofia “si faccia politica”, ma, soprattutto, evidenzia il fatto che la filosofia è in qualche modo da sempre determinata dall’ambiente sociale del proprio ambito storico, come uno sfondo da cui può emergere e a partire da cui muoversi. Il compito della filosofia diventa, dunque, quello di prendere coscienza del fatto che la coscienza è “secondaria” rispetto alla vita, ma (e proprio tramite il riconoscimento di questo legame incancellabile) può – deve, per essere genuina filosofia, genuina critica – dare il proprio (decisivo) contributo per trasformare le condizioni di un mondo che si alimenta tramite la cancellazione di qualsiasi residuo di “comunità”, “reciprocità”, “misura”, “uguaglianza nella libertà” e “libertà nell’uguaglianza”, un mondo in cui la contraddizione è elevata a sistema.

Per questo Marx afferma, rimarcando il valore e la funzione della filosofia, di una *diversa* filosofia, che «è la vecchia illusione che basti la buona volontà della gente per cambiare le condizioni esistenti, e che le condizioni esistenti siano delle idee. La trasformazione della coscienza, separata da quelle condizioni, come i filosofi la praticano per professione, cioè come un *affaire*, è essa stessa un prodotto delle condizioni esistenti e ne fa parte. Questo ideale sollevarsi al di sopra del mondo è l’espressione ideologica dell’impotenza dei filosofi di fronte al mondo. Le loro fanfaronate ideologiche sono quotidianamente smentite dalla pratica» (*L’ideologia tedesca*).

Quella appena letta non è un’invettiva contro la filosofia, bensì il richiamo a una filosofia che sappia mantenere vivo il proprio rapporto con le concrete dinamiche di produzione e i corrispettivi rapporti socio-politici. D’altronde anche Engels ha voluto sottolineare che «secondo la concezione materialistica della storia, la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell’affermazione in modo che il momento economico risulti essere *l’unico* determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura [...] esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la *forma*. È un’azione reciproca di tutti questi momenti» (*Lettera a Joseph Bloch*, Londra, 21 settembre 1890).

Lo sguardo del filosofo, con Marx, si sposta (o torna a focalizzarsi) sulla concretezza delle relazioni che governano i rapporti tra gli uomini: la filosofia ha una missione intrinsecamente politica e viene determinata a questa missione proprio dalla concretezza della vita politica, ma – a differenza di Fichte e Hegel – la missione filosofica non è per nulla “apologetica” bensì “critica” nei confronti dell’esistente. Gli obiettivi polemici di Marx, infatti, sono tanto la filosofia quanto la cosiddetta “economia politica”, espressione che già di per sé lascia intravedere il fatto che economia e politica hanno preso un’unica forma e camminano insieme (la politica segue l’economia), e la filosofia critica deve essere in grado proprio di mettere in questione questo rapporto, per poter recuperare intimità con la

politica e mettersi al servizio delle concrete esigenze del genere umano (dove la concretezza non va identificata solamente con la dimensione più immediatamente materiale).

Paul Ricoeur ha dunque ragione quando parla di Marx come di uno dei tre (insieme a Nietzsche e Freud) «maestri del sospetto» (cfr. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1991), insistendo sul fatto che «ciò che Marx vuole è liberare la *praxis* mediante la conoscenza della necessità; ma questa liberazione è inseparabile da una 'presa di coscienza' che replichi vittoriosamente alle mistificazioni della falsa coscienza»: ciò che da Marx in poi non può più (o, perlomeno, non dovrebbe) essere sottovalutato o, ancora peggio, cancellato è il rapporto che lega e deve legare filosofia e politica. Provando ad accettare che la filosofia è la coscienza di un determinato orizzonte storico (e ogni orizzonte storico è un orizzonte sociale e politico ben concreto), bisognerà allora dire che, allo stesso tempo, la filosofia non solo 'parte' dalla politica, ma deve 'aver fine' (nel senso teleologico e cronologico) in un orizzonte storico (e, appunto, politico), dopo avere rielaborato liberamente – ossia tramite il libero e collettivo esercizio del *logos* – i propri contenuti politici iniziali (qualcosa che, forse, i Greci avevano originariamente intuito).

La strada (ri)aperta da Marx non è stata, crediamo, più abbandonata (a livelli più o meno diretti e consapevoli). Cercheremo di mostrare rapidamente questo facendo riferimento soprattutto alle figure di Husserl e Popper, i quali dovrebbero essere i filosofi che per eccellenza hanno riallontanato filosofia e politica, concentrandosi, il primo, su una filosofia trascendentale dell'ego in grado di cogliere le essenze, una «filosofia come scienza rigorosa», e, il secondo, su una filosofia come determinazione del metodo della scienza e delle corrette procedure da seguire per giungere a conoscenze, se non stabili, perlomeno coerenti e accettabili.

Per quanto riguarda il primo, crediamo basterebbero quei passi della *Krisis* in cui Husserl chiarisce in modo lampante come la filosofia abbia *prima di ogni cosa* una funzione politica, perché la vocazione del filosofo è quella di essere funzionario dell'umanità e di ricercare il senso razionale dell'esistenza umana (cfr. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Parte I, §§ 5 e 7).

Secondo Husserl la filosofia ha una dimensione politica per il semplice motivo che assume su di sé il compito di condurre a compimento il progetto originario per il quale la filosofia nacque, il suo *telos* innato: la «volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così – nel movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'auto-normatività attraverso questa sua verità e autenticità umana» (§ 6). Affinché l'uomo sia un essere razionale – prosegue Husserl – tutta l'umanità deve essere un'umanità razionale: la ragione è l'*entelechia* dell'umanità, la perfezione come fine universale dell'umanità, che per essere veramente universale deve riguardare tutti gli uomini. La filosofia deve orientarsi, e qui sta per Husserl la sua *essenza politica*, «verso quell'entelechia che è pervenuta a se stessa, che si è rivelata a se stessa e che ormai *guida coscientemente*, per una necessità essenziale, il divenire umano», che è la razionalità stessa. La razionalità è il fine e la guida attraverso cui giungere al fine, in modo che per Husserl la filosofia «non sarebbe allora che il *movimento storico della rivelazione della ragione universale, 'innata' come tale nell'umanità*» (§ 6).

Il «movimento non è ancora concluso», ed è proprio per questo che al filosofo spetta il decisivo ruolo di mettersi al servizio dell'umanità: la ragione è per sua essenza qualcosa che riguarda l'universalità degli uomini e solo il filosofo, come portatore del *telos* dell'umanità intera, della ragione come fonte e luogo di autonomia e di libertà, può guidare verso il suo più pieno conseguimento, la sua più sublime realizzazione. La filosofia è, per Husserl, risposta alla chiamata del proprio tempo di crisi, ossia a riprendere il progetto millenario di liberazione dell'umanità tramite la ragione: la filosofia deve assumere questo compito eminentemente politico, nel senso che nasce dalla concreta dimensione storica che abita e riguarda proprio il destino del politico, e avere una funzione di portata universale. Realizzare l'essenza della filosofia è realizzarne il compito originario, cercare di raggiungere il suo scopo più autentico: un'umanità libera e autonoma guidata dalla razionalità universale, un'umanità in cui tutti gli individui sono liberi e autonomi in quanto portatori ed «attivi incarnatori» di tale razionalità.

La vocazione del filosofo *deve* essere politica, egli *deve* promuovere senza sosta «la possibilità di una realizzazione costantemente progressiva dell'idea eterna dell'umanità». Certo, può sembrare che in Husserl tutto questo discorso rimanga ancora astratto, lontano dalla vera dimensione comunitaria e sociale in cui la politica dovrebbe svolgersi; tuttavia, proprio Husserl, in uno scritto del 1922-23 (*Critica radicale*, citato in Francesco Saverio Trincia, *La politica come testimonianza essenziale*, presentazione a Leo Strauss, *Filosofia come scienza rigorosa e filosofia politica*, in "Micromega", *Almanacco di filosofia. Dio, nichilismo, democrazia*, Roma 2008) afferma:

«per l'irrazionale vale la battaglia di annientamento, e la critica ha qui la funzione di preparare le corrispondenti formazioni razionali. Il mondo storico è il mondo dei passati e il mondo del presente, nella misura in cui racchiude in sé, come tradizione, i sedimenti del passato. Una nuova vita, una nuova umanità richiede una trasformazione di questo presente vivente in parte tramite la sua critica, in parte tramite la critica dei passati stessi. [...]. *L'uomo autonomo* vuole, dunque, costruirsi *questo nuovo mondo* e ciò richiede alla fine una critica di principio».

Alla luce di ciò, anche per Husserl il lavoro di critica è proprio della filosofia che, lungi dal rinchiudersi solamente in un richiamo alla propria funzione originaria dal sapore ancora troppo 'evanescente', desidera anzi che il compito originario trovi concretezza in un mondo esistente: la filosofia come critica dell'esistente presente è la critica anche di quel passato che ha portato a un simile presente; la filosofia, che vuole riappropriarsi della propria vocazione politica, è tutta protesa verso il *nuovo*, verso la creazione di un nuovo mondo.

Manca, indubbiamente, una specifica attenzione per le condizioni materiali dell'esistenza, intese come dimensione sociale dei rapporti e dei modi di produzione, ma quello che qui ci interessa evidenziare è il profondo rapporto che intercorre tra filosofia e politica nel pensiero di Husserl, che in questo senso accoglie l'eredità marxiana della filosofia come luogo di ideazione e mezzo di realizzazione della trasformazione del mondo.

Passando a Popper, abbiamo già notato come con lui la filosofia si risolve nel tentativo di mostrare la possibilità e il funzionamento del metodo scientifico ma, nonostante ciò (o, come vedremo, proprio per questo) rivela la sua profonda vocazione politica. Per Popper la filosofia deve cercare di rispondere alle domande "posso conoscere?", "posso conoscere con certezza?", ha, in altri termini, il compito di interrogarsi sulla scienza e di promuoverla, nel senso di mostrare che la scienza moderna è figlia della «tradizione razionalistica» che abbiamo ereditato dai greci:

«[la tradizione razionalistica] è la tradizione della discussione critica, della discussione, cioè, condotta non per amore di se stessa, ma nell'interesse della ricerca della verità» (*Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, "Tre punti di vista a proposito della conoscenza umana", § 2).

L'anima di fondo della scienza e della filosofia è che «l'uomo può conoscere: dunque, può essere libero» (*Scienza e filosofia*, "Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza", § III), la conoscenza ha un intrinseco «potere liberatore», e la fiducia in questo potere dà vita a una forma di «religione laica» (*Scienza e filosofia*, "Problemi, scopi e responsabilità della scienza"). La filosofia è in qualche modo la "portavoce" di questa «religione della libertà» e della «ragione emancipatrice»: la scienza è "occupata" a conoscere il mondo, spetta così alla filosofia concentrarsi in qualche modo sulla portata pratico-politica dei contenuti della conoscenza scientifica.

Ma Popper afferma, in realtà, qualcosa di più: il metodo scientifico, e quello filosofico (se entrambe sono figlie della tradizione razionalistica inaugurata dalla Grecia), utilizza, come criterio di demarcazione per stabilire il valore delle conoscenze quello della *falsificabilità*: «da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di esser scelto, in senso positivo, una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa esser messo in evidenza, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza*» (*Logica della scoperta scientifica*, parte I, cap. I, § 6). In questo senso, Popper afferma che «la scienza non posa su un solido strato di roccia. L'ardita struttura delle sue teorie si eleva, per così dire, sopra una palude. È come un edificio costruito su palafitte».

Il metodo scientifico, dunque, è aperto costitutivamente alla revisione, è traballante, aperto alla confutazione, alla ricerca della confutazione, proprio come la ricerca filosofica è costante tentativo di risolvere problemi, di correggersi e di discutere se stessa tramite il libero e collettivo utilizzo della ragione. Dato questo orizzonte, in che senso scienza e filosofia sono essenzialmente politiche?

La risposta ce la dà proprio Popper. Innanzitutto, egli osserva che il metodo per conoscere è fondamentalmente

«metodo dello sbagliare e ritentare. [...] Facciamo progressi perché (e soltanto se) siamo disposti ad *imparare dai nostri sbagli*, ossia riconoscere i nostri errori, e, invece d'insistere in essi dogmaticamente, utilizzarli con giudizio critico. [...] Tutte le teorie sono tentativi: sono ipotesi in esame, da mettere alla prova per vedere se funzionano; e ogni conferma sperimentale è il risultato di prove

intraprese in uno spirito critico, cercando di scoprire in che punti le nostre teorie sono sbagliate» (*Miseria dello storicismo*, cap. III, § 24).

Se, dunque, il metodo per conoscere è basato su tentativi, errori, correzione degli errori (sempre tramite tentativi, e così via), ossia in qualche modo sulla ricerca della falsità dei contenuti di sapere («noi miriamo a stabilire delle teorie nel miglior modo possibile, dobbiamo sottometerle alle più dure prove possibili; cioè dobbiamo cercarne le eventuali falle, e far di tutto per provarne la falsità» – *Miseria dello storicismo*, cap. IV, § 29), in vista di un loro superamento guidati dallo spirito critico, allora «lo stesso metodo scientifico ha degli aspetti sociali», in quanto è proprio di una determinata forma socio-politica di revisionare i propri assetti istituzionali, giuridici ecc., e di farlo mettendo sempre alla prova le soluzioni adottate, ossia cercando in una certa misura di smentirle per scovarne di migliori.

Quale sia tale forma politica e perché lo sia è discusso da Popper nei seguenti termini (*Miseria dello storicismo*, cap. IV, § 32):

«la scienza, e in particolar modo il progresso scientifico, non sono il risultato di sforzi isolati, ma della *libera concorrenza del pensiero*. Poiché la scienza ha bisogno di una concorrenza sempre maggiore fra le ipotesi, e di esperimenti sempre più rigorosi; e le ipotesi concorrenti hanno bisogno, per così dire, di una rappresentanza personale: hanno bisogno di avvocati, hanno bisogno di una giuria, e perfino di un pubblico. La rappresentazione personale, per funzionare, dev'essere organizzata istituzionalmente. E queste istituzioni devono essere finanziate e protette dalla legge. In ultima analisi il progresso dipende in larghissima misura da fattori politici; da istituzioni politiche che garantiscono la libertà di pensiero: dipende dalla democrazia».

La connessione filosofia politica è, pertanto, per Popper tale da far sì che la filosofia ha di per sé una determinata «forma politica», quella democratica (più precisamente: quella democratica liberale), perché scienza, filosofia e politica hanno come obiettivo la libertà del genere umano, la sua emancipazione, e cercano di raggiungere questo scopo con i mezzi della ricerca, della discussione critica, del controllo pubblico, della continua revisione, del confronto collettivo, del dialogo e della critica reciproca: la filosofia è, in questo senso, essenzialmente politica in quanto essenzialmente democratica, solo una forma di sapere intrinsecamente «aperto» può dar vita a una «società aperta» (la filosofia esige strutture politiche in grado di garantirle quegli spazi di libertà di cui necessita per esprimersi e crea un ambiente sociale, culturale e di pensiero spontaneamente votato alla discussione e alla gestione razionale dei conflitti) e, dall'altro lato, solo in una «società aperta» il sapere «aperto» può trovare lo spazio per la propria realizzazione (senza istituzioni e leggi che garantiscono lo spazio alla ricerca, essa non avanzerebbe, non sarebbe possibile, e solo il controllo pubblico dei risultati della ricerca è in grado di selezionare le direzioni e gli ulteriori sviluppi di quest'ultima, contro ogni forma di «tecnocrazia»).

Indipendentemente dal fatto se ciò sia o meno vero, se la forma di critica caratteristica della democrazia liberale vada a un adeguato livello di radicalità e se la democrazia liberale sia un buon esempio e una degna erede di quella che Popper chiama la «tradizione razionalistica» greca, è importante qui sottolineare la profondità del legame che unisce la filosofia e la politica. In modi diversi (tanto diversi forse quanto lo sono le filosofie fra di loro) la necessità di ‘far camminare’ insieme filosofia e politica è avvertita anche da Popper, e da tutta la filosofia contemporanea.

Certo, si fa avanti «uno spettro»: quando Popper parla di «libera concorrenza del pensiero» non ha forse in mente il modello mercantilistico e capital-liberalista dell’economia? quello stesso modello di vita economico e sociale che Marx si è sforzato di criticare? quello stesso modello che già con Hobbes abbiamo visto dare forma alle categorie del pensiero? Se fosse così, sarebbe ancora vero che filosofia e politica vengono profondamente intrecciate o, piuttosto, dovremmo dire che, ancora una volta, è l’economia a trionfare e a determinare dei modelli di filosofia e di politica fondati sulle sue categorie?

Per cercare di “salvare Popper”, ci limitiamo qua a dire che lo riteniamo, in qualche modo, viandante lungo il cammino tracciato da Marx per il fatto di aver compreso l’importanza e la necessità dell’incontro tra filosofia e politica, anche se (non solo “forse”) non ha compreso (come Marx fece) fino in fondo il pericolo che la sfera economica diventasse quella dominante (o si accorse di questo rischio ma senza avvertirlo come tale), in grado di costituire il vero e proprio orizzonte in cui l’uomo contemporaneo si muove e a partire dal quale pensa sé, il mondo e il proprio rapporto con esso.

Crediamo, per chiudere questo paragrafo, che nell’età contemporanea il rapporto tra filosofia e politica ha fatto “irruzione sulla scena” (si pensi, esempio eminente, anche alle posizioni di Hannah Arendt), seppure sia stato declinato in modi diversi e spesso in aperto conflitto tra di loro. Noi ci siamo limitati a evidenziare alcuni momenti di questo riavvicinamento, che è stato – però – più indicato che realizzato, più prospettato che concretato, più augurato che costruito. In altri termini, crediamo che – parafrasando Marx – *sinora i filosofi hanno, dopo aver interpretato il mondo, “soltanto” criticato il mondo esistente per trasformarlo, ma non sono ancora giunti alla sua reale trasformazione.* Questo, è il compito che attende tutti noi (filosofi e non, e chi scrive si sente più in quel “non”), il compito di andare oltre la decostruzione e la distruzione delle categorie con cui si abitava il mondo e lo si edificava, di andare oltre la demolizione del “vecchio” mondo, per cercare e incarnare nuove categorie di pensiero e un nuovo mondo. Ma la filosofia può davvero porsi questo obiettivo e darsi un tal scopo?

CONCLUSIONE

«Quando le testate nucleari si accumulano, non ci si può fermare a spiegare l'*Etica nicomachea*. La comicità del novanta per cento della filosofia odierna è insuperabile. [...] Io uso il mondo stesso come libro, e siccome è 'scritto' in una lingua quasi incomprensibile, cerco di tradurlo in un linguaggio comprensibile e forte».

G. Anders, *Opinioni di un eretico*, Theoria, Roma-Napoli 1991.

La filosofia è oggi più che mai necessaria, perché la politica è necessaria, soprattutto se si crede (come osservava Angelo Sabatini nel 1979) che in fondo la crisi della politica sia anche da imputare alla filosofia:

«il crescente indebolimento della filosofia, attraverso uno stravolgimento del suo compito e della sua funzione sulla prassi, nell'ambito della cultura, in generale, e della politica, in particolare, ha determinato un processo di legittimazione del prevalere della forza sulla verità, del mondo degli interessi e delle passioni su quella dei valori; con la conseguenza, grave non solo per la filosofia ma per ritorsione anche per la politica, di veder ridurre al minimo l'orizzonte di fondazione delle scelte e di ritrovarsi frantumata tra le mani la validità formale delle norme di condotta umana. La crisi della filosofia, nel suo fondamento di illuminazione critica del processo costitutivo della verità e del valore, viene a identificarsi con quella della politica, anche se questa ha ritenuto illusoriamente di potersi assegnare il compito di riscattare l'uomo dall'alienazione-per-astrazione tramite il rigetto della filosofia. È su questa illusione di una liberazione dalla verità, dalla filosofia, che deve essere ricercato il punto di rapporto e di distinzione tra filosofia e politica» (*Filosofia e politica: rapporti e distinzioni*, in AA. VV. *Filosofia e politica*, Bulzoni, Roma 1979).

Se questo è l'orizzonte, si vede che filosofia e politica (indipendentemente dal fatto se sia o meno accettabile la visione di una filosofia come «illuminatrice di verità e di valore» in senso assoluto) devono riemergere assieme. Sempre Sabatini, vede il ruolo della filosofia nei confronti della politica nel «lavoro di connessione tra teoria e prassi, di mantenimento della struttura della società civile in un equilibrio di forze regolate e regolabili, di incremento del senso etico dello Stato», realizzabile «solo in quanto ha precisato il suo più generale compito di attività intellettuale mirante alla creazione di una condizione dello spirito di critica permanente», perché il ruolo di «revisione critica di concetti e principi costitutivi della società politica, non può essere della politica stessa».

Sembra oggi discutibile che la politica stessa possa essere ancora pensata a partire dalla nozione di "stato", ma quanto ci interessa delle osservazioni di Sabatini è quell'aspetto che

abbiamo considerato caratterizzante (nei più svariati modi) tutta la filosofia a partire da Marx: la capacità di *mantenere* uno sguardo critico nei confronti della realtà esistente.

Se viene accettato tutto questo, e quanto sin qui detto, sembra esserci un grande assente in queste pagine, ossia il *presente* (e, con esso, ogni possibile futuro): abbiamo, infatti, parlato del passato, non abbiamo trascurato l'unica vera direzione in cui la domanda circa il rapporto tra filosofia e politica dovrebbe andare, ovvero la loro *attuale relazione*? Ebbene, proprio se si considera sino in fondo quanto abbiamo cercato di mostrare in queste pagine, crediamo che il più grosso errore che potremmo fare sia quello di "cristallizzarsi" sul presente, pena il rischio di *cristallizzare il presente* stesso.²⁰

Per questo l'unico presente in cui bisogna credere è quello futuro: non nell'ormai improponibile senso di uno slancio utopico verso un "futuro migliore", ma in quello che permette di smettere di considerare il presente come orizzonte conclusivo, come unica dimensione storica e temporale in cui si può avere fiducia. Occorre pensare *nel presente* quello scarto in grado di lasciare lo spazio per l'elaborazione di un futuro, occorre pensare *nel presente e a partire dal presente* il "nuovo". Servono nuove categorie per interpretare il mondo, e riuscire a fare questo, stavolta, significa davvero *cambiare il mondo*: questa è la lezione che il pensiero deve davvero imparare da Heidegger, cioè che siamo in un'epoca che chiede al pensiero uno sforzo pari a quello del suo inizio, per far sì che l'uomo non sia davvero – come vuole il troppo sottovalutato Anders – una volta per tutte "troppo antiquato".

Perché le nuove categorie con cui è necessario interpretare il mondo sono una trasformazione? Sarebbe sin troppo facile rispondere che l'uomo non ha mai abitato che rappresentazioni del mondo e che, quindi, una modifica radicale delle condizioni di tale rappresentazione avrebbe "effetti di mondo", "mondanizzerebbe" (cosa che non crediamo sia poi così tanto infondata, ma non è sufficiente); bisogna, più radicalmente, rendersi conto che le nuove categorie che servono sono quelle che possono dare vita a una "nuova" politica, a una "nuova" filosofia, a una "nuova" tappa nei rapporti umani e a una "nuova" etica, perché solo in questo elemento di "novità" è possibile riscontrare le condizioni per orientare il mondo, per riuscire, prima ancora, a orientarsi in un mondo che sembra correre davvero inesorabilmente più veloce di quanto il pensiero non riesca a 'stargli dietro'.

La filosofia si sente pronta per questo compito? Crede di poterlo portare a termine? Crediamo che dalle risposte a queste domande dipenda, veramente, il destino dell'umanità, prima di tutto della sua concreta sopravvivenza fisica, poi di quello di un "degnamente" della vita fisica e, infine, di quello del suo pensiero, della sua capacità critica e della sua apertura di nuovi orizzonti di senso. La vera sfida, per una filosofia che voglia recuperare in modo *reale* il suo rapporto con la politica, è quella di sapere *anticipare* il presente, e non nel senso di dipingere un futuro fantastico, ma di trasformare il futuro nel presente.

²⁰ In fondo la filosofia è da sempre "staccata" dal presente, almeno da quello immediato: la scrittura è una delle pratiche per eccellenza propria della filosofia (anche se forse, e proprio in un'indagine sul suo rapporto con la politica, andrebbe discusso se la filosofia debba essere *solamente* scrittura), e determina un allontanamento dal presente. Quando scrivo ho davanti il presente, quando leggo questo presente è ancora tale? L'interrogativo è vivo soprattutto in una fase storica in cui l'unico tempo esistente è il "presente immediato" (quindi è una fase di "non storia"): motivo in più perché la filosofia non si lasci *assorbire* dal presente.

Purtroppo, in questo scritto la strada appare ancora solo indicata, e lo è forse in toni e modi ancora troppo lontani dalla concretezza, ma un'indicazione è – speriamo – il primo passo da fare per intraprendere un sicuro cammino.

Possiamo fare qualcosa di più per tratteggiare la strada?

Proviamo a suggerire, per chiudere, una direzione nella quale crediamo debba muoversi il pensiero filosofico per il ripensamento e la ricostruzione del mondo. Ciò non può che avvenire tramite il pensiero della vera e propria peculiarità del mondo attuale, «la tecnica», senza intenderla come orizzonte che dispone dell'uomo e senza perdere di vista che la causa dell'alienazione non può essere assegnata a un soggetto impersonale, ma deve essere vista nelle concrete pratiche di esseri umani che sfruttano le tecniche in vista dei loro scopi.

Forse aveva ragione Heidegger, alla tecnica bisogna abbandonarsi, ma non nel senso di rassegnarsi e lasciarsi condurre al suo destino come nostro destino, bensì nel senso di comprendere che il cambiamento e il miglioramento del mondo passano tramite l'adeguato utilizzo del «mondo della tecnica», nell'accettazione della sua presenza e nella ricerca di un rapporto più profondo con essa (era forse proprio questo che Heidegger intendeva? qui il «lampeggiare dell'*Ereignis*» nell'epoca del *Gestell*?). Ecco, allora e solo come esempio, che occorre saper pensare la portata emancipatrice degli odierni mezzi di comunicazione (direzione in cui va Vattimo, seppure lui sia più che altro interessato alla liberazione dal «soggetto»: cfr., in particolar modo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003) e non solo di criticare – il pur evidente – processo di omologazione e di «massificazione della solitudine» che si sta compiendo, e che ha come non secondario esito la cancellazione di una sfera pubblica, intesa come comunità e collettività dell'agire insieme.

Per esempio, Luciano Gallino (cfr. *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Torino 2007) vede nella tecnologia odierna un importante strumento democratico, perché permette a tutti di intervenire direttamente nei processi e di «bloccarne gli ingranaggi», sottraendosi e sottraendo la propria capacità alla sommatoria di capacità necessaria al funzionamento dei processi stessi. Forse la sua è una visione ancora “ingenua”, che assegna al singolo un ruolo che in realtà egli non possiede, ma crediamo che la direzione in cui pensare una “nuova politica” non possa prescindere da un adeguato pensiero dei mezzi che possono darle vita.

Forse, allora, il lavoro del filosofo è tutto qui: se egli è sempre stato una sorta di “cartina tornasole” di come l'uomo si rapporta al proprio mondo e agli altri uomini (e al rapporto tra gli uomini nel mondo), per permettere e promuovere un migliore rapporto, oggi che il mondo ha “cambiato forma” egli ritorna prepotentemente sulla scena, deve volerlo fare, perché lo spazio gli si apre davanti.

Internet sta indubbiamente assumendo la forma di una “prostituzione della cultura”, di una sua mercificazione spropositata e superficiale; ma può permettere un accesso alle conoscenze esteso come non mai, può far sì che per la prima volta nella storia dell'uomo la conoscenza in quanto tale diventi un bene comune e sia considerata un bene per l'umanità. La piazza non è più luogo d'incontro e di discussione, vero, ma proviamo a pensare alla situazione della Cina, in cui le possibilità di comunicare all'esterno quanto non si vorrebbe

che venisse comunicato sono date proprio da quella “piazza virtuale” che sostituisce quella “reale”, il cui ingresso è a loro drammaticamente precluso.

Questi sono, ovviamente, solo esempi, e anche assai contratti e parziali, il lavoro da fare è proprio pensare direzioni concrete per sfruttare le positive potenzialità che, forse nascoste, i mezzi tecnici mettono a disposizione di chi sappia intravederle, e questo perché – come auspicava e chiedeva nella sua straordinaria acutezza Anders, aprendo il vol. II de *L'uomo è antiquato* –

«cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche d'interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi».