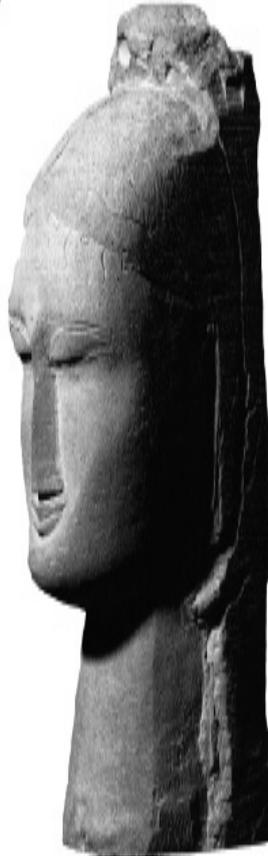


Luca Grecchi

Il presente
della filosofia italiana



editrice petite plaisance



il giogo

15

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὅπου γὰρ ἰσχύς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρίς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, Frammento 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, Agamennone, 177.

«ἔξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, Eumenidi, 520.

«οὕτω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, Prometeo, 982.

In copertina:
Amedeo Modigliani,
Testa, 1912,
Parigi, Centre Pompidou, Musée National d'Art Moderne.



LUCA GRECCHI,
Il presente della filosofia italiana

ISBN 88-7588-009-3

Copyright
© 2007



editrice
petite plaisance

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

A Carmine, Primo amico
e alla piccola Costanza Fiorillo

Luca Grecchi

**IL PRESENTE
DELLA FILOSOFIA ITALIANA**

Postfazione
di
Costanzo Preve



IL PENSIERO ERMENEUTICO-SIMBOLICO

«La Repubblica» di Platone nella interpretazione di Carlo Sini

Carlo Sini (1933) è senza dubbio uno dei più intelligenti filosofi contemporanei. Il suo principale campo di indagine è la semiotica, settore che ha consentito di far emergere la sua formazione fenomenologica ed il suo interesse per il pragmatismo. Tra i suoi libri più noti vi sono *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica* (Il Saggiatore, Milano, 1981), *Filosofia e scrittura* (Laterza, Roma-Bari, 1994), *Etica della scrittura* (Laterza, Roma-Bari, 1996), *La scrittura e il debito* (Jaca Book, Milano, 2002). Sini non disdegna anche incursioni nella ermeneutica, come provano libri quali *Gli abiti, le pratiche, i saperi* (Jaca Book, Milano, 1996), *Teoria e pratica del foglio-mondo* (Laterza, Roma-Bari, 1998) e *Idoli della conoscenza* (Cortina, Milano, 2000).

Il volume di cui parleremo qui (*La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano, 2005) è invece uno dei sei volumi delle figure della enciclopedia filosofica, che Sini ha recentemente composto per i tipi della Jaca Book. L'intento di quest'opera, come egli afferma all'inizio di ciascuno dei sei volumi, è sistematico. Ci pare però che questo poderoso tentativo di Sini – nonostante egli cerchi di far tornare i conti con una sorta di operazione criptomatematica¹ – non sia propriamente riuscito. Niente di male ovviamente, poiché l'intento enciclopedico è davvero, soprattutto oggi, titanico. Quel che preme qui rilevare è però come tale intento, sebbene esplicitamente dichiarato, non sia poi nemmeno realmente perseguito. Questo testo, che ha come titolo *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, costituisce un esempio di questo atteggiamento. Dal titolo, infatti, ci si attenderebbe una trattazione sistematica di queste importanti componenti del sapere, ossia del rapporto fra filosofia, politica ed antropologia. Il libro è invece, sostanzialmente, un commentario alla *Repubblica* di Platone.

Non criticiamo, ovviamente, la scelta del testo di riferimento, in quanto a nostro avviso la *Repubblica* di Platone rimane il più grande testo filosofico mai scritto². La nostra perplessità riguarda il fatto che il commentario ad un simile testo non può comunque sostituire una trattazione sistematica, ed inoltre il fatto che esso non può essere svolto – se vuole avere pretese di serietà – con tale disinvoltura. Invece, in maniera molto simile (come a breve mostreremo) a quella operata da Giorello nella trattazione dei miti di

Prometeo e di Ulisse, Sini interpreta la Repubblica con eccessiva libertà, in chiave nietzscheana/postmoderna. Egli smarrisce però in questo modo il grande contenuto umanistico della Grecità classica, che costituisce invece il fulcro del corretto rapporto platonico fra filosofia, politica ed antropologia.

Chiunque dunque comprerà questo libro per il suo titolo, convinto di apprendere da esso che cosa è la “virtù politica”, rimarrà fortemente deluso, addivenendo alla sola conclusione, non degna di gran nota, che la virtù politica coincide col disimpegno. Inoltre, nonostante il sottotitolo (*Filosofia e antropologia*), nessuna definizione dell’uomo è qui ricercata, e così nessun progetto politico per il miglioramento delle condizioni della vita umana. Platone è anzi spesso esplicitamente criticato proprio per le sue false certezze filosofiche, politiche ed antropologiche. Sini non sa andare oltre, in questo testo, ad un approccio “decostruzionista”, con l’unico intento (implicito e non dichiarato) di ridurre il valore veritativo della filosofia platonica. Questo – ossia la lontananza dall’originario messaggio platonico – costituisce a nostro avviso il difetto maggiore del libro. Sarà bene però, a questo punto, passare ad esaminare bene il testo.

La sintesi di Platone

Per un buon 60%, il testo di Sini è una discreta sintesi della Repubblica di Platone. Di ciò, però, non è possibile accontentarsi, almeno da un personaggio della levatura di Sini. Infatti, uno studente liceale mediamente dotato avrebbe potuto realizzare altrettanto bene un simile lavoro.

A nostro avviso, dopo venticinque secoli, l’importanza di una ennesima interpretazione della Repubblica può stare soltanto o nel suo grado di approfondimento, o nella sua capacità di attualizzazione del testo. Proprio su questi due punti l’interpretazione di Sini ci lascia però, per i motivi che ora mostreremo, perplessi. Analizziamone dunque i contenuti principali, partendo proprio dalla sintesi che essa pone in essere.

Sini ricorda giustamente che per Platone «lo Stato esiste per rendere possibile una vita felice» (p. 20); che «compito primario dello Stato sarà quello di educare i cittadini ad agire secondo fini buoni; esso dovrà anzitutto produrre anime buone. Infatti, con la violenza e con il recar danno non si rendono buoni gli uomini» (p. 59); che «è proprio dell’uomo [...] la percezione del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto e degli altri valori» (p. 21); che vi era per Platone «la necessità di una nuova politica. Essa non potrà attuarsi se non attraverso un grande salto qualitativo relativo alla natura umana: una vera e propria rivoluzione e conversione antropologica, resa possibile dalla educazione filosofica. Nuova paideia che deve allevare un’umanità nuova, un nuovo ethos morale e sociale, fondato su un inedito senso della verità, della realtà e della comunità» (p. 51). Platone dunque distrusse «dalle

fondamenta tutto il passato arcaico dell'uomo per dare vita a una nuova umanità, fondata sulla qualità delle anime (non sul sangue) e sulla forza della ragione filosofica (non sul desiderio)» (p. 118). Questo, in buona parte, il nucleo essenziale del messaggio di Platone.

Occorre però rimarcare che, nella sua interpretazione, Sini critica proprio il Platone filosofo-politico sostituendovi, in maniera a nostro avviso eccessiva, un Platone sensuale-simbolico³. Egli afferma infatti che, per Platone, «senza epythimia, in particolare senza desiderio sessuale [...] non c'è né politica né problema politico». Tale problema infatti «sorge nel vivo del desiderio e per il desiderio, che è dunque la questione antropologica essenziale» (p. 53). Indubbiamente si tratta di un tema importante in Platone, ma definirlo come «la questione essenziale», ossia attribuire a questo tema centralità rispetto ad altri temi, davvero rischia di fare smarrire il complessivo messaggio della Repubblica di Platone, che si basa sulla centralità dell'uomo in filosofia, e sulla centralità dello Stato in politica.

La critica di Sini a Platone

Nella sostanza, Sini compie un tentativo di decostruzione della metafisica platonica: «La filosofia ha il suo movente e il suo cuore nella politica della vita interpretata nella scrittura grande (lo stato) per giungere alla scrittura piccola (l'individuo). È nel gioco di rimandi di queste due scritture che emerge la filosofia. Platone mette in scena la prima per pervenire alla seconda, ma il retroscena è che il suo bisogno politico (scrittura grande) gli fa inventare la scrittura piccola della strategia dell'anima e della filosofia» (p. 179).

In questa tesi, anche se celata, vi è una critica radicale alla impostazione filosofica di Platone. La critica, che parrebbe svolgersi esclusivamente sul piano linguistico (il «gioco di rimandi», la «messa in scena» fra scrittura grande e piccola), tende invece ad affermare che la filosofia di Platone, incentrata sulla cura dell'anima, è un risultato ideologico della sua volontà di potenza politica, «retroscena» peraltro da più parti imputato anche a Marx (secondo alcuni studiosi, infatti, la teoria del materialismo storico altro non sarebbe che una costruzione ideologica derivante dalla volontà di potenza insita nell'uomo Marx).

È possibile ovviamente smontare questa tesi, sia per la teoria di Platone che per la teoria di Marx, pezzo per pezzo. Questo, però, richiederebbe una esposizione argomentata delle due teorie, ed occuperebbe dunque in questa sede eccessivo spazio. Qui è in carico infatti solo l'interpretazione della Repubblica operata da Sini, secondo il quale «l'ideologia» platonica è rivelabile dal «teatro filosofico» che Platone ha inscenato. Sappiamo certo che Platone in gioventù, prima di conoscere Socrate, aveva ambizioni da tragediografo, ma affermare che i suoi dialoghi sono una «messa in scena» della parola, una

«messa in scena della filosofia come politica» (p. 23), ci pare davvero eccessivo, per i motivi che nei prossimi paragrafi mostreremo. In base comunque a questa sua tesi, Sini pensa coerentemente tutte le idee platoniche come inganni, ovvero come costruzioni ideologiche: «Si tratta della menzogna resa canonica, lecita e condivisa dalla funzione sociale del linguaggio. È così che noi diciamo: Passami il sale! Ma questa idea platonica, questo strutturale concetto, non potrò passartelo mai, perché esso non si prende con le mani. In questo senso la parola ha un oggetto corrispondente solo in quanto esso è quel designato che si finge che esista per corrispondersi nel dialogo» (p. 192). Per questo Sini parla di «dramma della corrispondenza, in quanto essa implica anche e sempre la non corrispondenza» (p. 193).

In sostanza, possiamo dire che tutta la critica di Sini alla filosofia di Platone (come alla intera metafisica) si basa su questo presunto difetto di corrispondenza fra essere, pensiero e linguaggio. Alla identità fra questi termini, proclamata per primo da Parmenide, il pensiero contemporaneo oppone infatti l'accentuazione delle differenze fra gli stessi. Il pensiero viene cioè continuamente problematizzato in rapporto all'essere, così come il linguaggio viene problematizzato in rapporto al pensiero. Il che è certo legittimo, ma solo fino ad un certo punto. Procedendo troppo in questa direzione, infatti, l'unità dell'uomo viene frantumata, e con essa la sua capacità di azione filosofica e politica. Ciò però non è corretto, «in quanto non corrisponde alle esigenze naturali dell'uomo». Se è in effetti pur vero che ogni ente empirico (ad esempio il sale empirico) non è identico al suo relativo ente concettuale (ad esempio il sale concettuale), e se è pur vero che ogni ente concettuale può essere espresso, nel linguaggio, in maniera molteplice a causa della ambivalenza di cui ogni concetto è carico, questi non sono buoni motivi per negare la corrispondenza fra essere, pensiero e linguaggio.

Non possiamo ovviamente riprendere qui per intero il pensiero di Parmenide, che reputiamo su questo punto corretto. Possiamo però dire che Platone conosceva bene le problematicità dei nessi fra essere, pensiero e linguaggio, ma non per questo negava la sostanziale identità fra i tre termini che, sola, può consentire un discorso filosofico-politico sistematico. Proprio in base a questa corrispondenza Platone poteva delineare le stabili essenze delle cose, ossia quelle proprietà per cui, se ci sono due enti, un uomo ed un tavolo, possiamo dire che il primo ente è un uomo ed il secondo un tavolo, in base a precise definizioni.

Questa nostra descrizione della filosofia platonica è certamente molto semplificata, ma riteniamo in sostanza che cavillare sulla differenza fra sale empirico e sale ideale sia solo un modo – tanto per essere chiari – per alcuni autori di riempire libri, e per altri di occultare l'enorme potenziale rivoluzionario di una filosofia. Tra queste due categorie di autori (di cui comunque

sono possibili ibridi) preferiamo sicuramente i ludici appartenenti alla prima, rispetto ai furbi appartenenti alla seconda. Tuttavia, non si può negare che anche i primi facciano, per quanto involontariamente, il gioco dei secondi.

La “non centralità” del teatro filosofico in Platone

Con queste nostre parole non vogliamo occultare l'esistenza di un «teatro filosofico» nei dialoghi di Platone. Vogliamo solo sostenere che questo «teatro» è non centrale nella filosofia platonica; utile, certo, per comprendere il corretto sviluppo dei dialoghi, ma non centrale.

È invece nella centralizzazione del teatro platonico, e nella marginalizzazione degli originari contenuti filosofico-politici di Platone, che stanno la “gaglioffaggine” di Sini⁴ ed una sua certa verve da attore, di cui ci avverte e da cui ci mette in guardia: «Guardatevi da questo vecchio serpente che vi parla» (p. 25).

In ogni caso, Sini si ispira a Nietzsche nel dare rilevanza alla genesi psicologica del pensiero, affermando che «la genealogia è il compito destinato alla filosofia», e che «siamo attori che parlano della loro stessa messa in scena e che così facendo la mettono a loro volta in scena, raddoppiandone il gesto, senza per questo trapassare il luogo teatrale. Teatro nel teatro» (p. 102). «Non ha inteso nulla della filosofia chi affronti il problema della rappresentazione opponendo un soggetto e un oggetto già costituiti, anziché porsi il problema genealogico della loro costituzione complementare. Soggetto e oggetto si con-costituiscono come attore e spettatore» (p. 187).

Riducendo la filosofia platonica (e la politica) a teatro, Sini non si avvede di assecondare la strategia di abbattimento degli universali propria della filosofia contemporanea. Andrebbe allora ricordato a Sini che anche un vero e proprio autore di teatro come Eschilo, forse il più grande di tutti i tempi, non avrebbe scritto nulla di così grandioso se non avesse avuto il pensiero sorretto proprio da quegli universali che pure Sini afferma essere «illusioni»! In un tempo come l'attuale, di crisi della filosofia e della politica, ci chiediamo se sia davvero più educativo “dissolvere” gli insegnamenti della Repubblica nella componente “teatrale” del dialogo, oppure se non sarebbe meglio riprendere quei contenuti, arricchirli, coerentizzarli ed attualizzarli.

Nel testo di Sini vi è certamente anche qualche tesi coraggiosa contro le modalità di vita del nostro tempo, come quando egli parla della «illusione democratica di ripartire il potere fondandolo sul mero computo aritmetico dei voti», o di quando tratta del «diritto meramente formale e largamente illusorio di votare i propri padroni» (p. 46). Rimane però il fatto che, in generale, il libro di Sini è privo di quella progettualità filosofico-politica che invece costituiva il perno dell'opera di Platone. Esso rimane una mera forma di “decostruzionismo conservatore” in cui gli aspetti di divertissement

prendono, in maniera a nostro avviso eccessiva, il sopravvento.

Anche peraltro con riferimento al tema dell'amore, sentiamo una certa lontananza da Sini. Il Nostro incentra infatti il proprio discorso sul tema del «desiderio come distanza»⁵, e sul fatto che non ci si possa amare veramente vivendo insieme: «Senza epythimia, senza la bramosia del desiderio, non c'è interesse. Quindi non c'è neppure amore e il conseguente fare del bene – della cui ambivalenza noi siamo oggi ben consapevoli, sicché ogni amore reca in sé una quota di aggressività, di sofferenza e insomma di male. Senza bramosia e desiderio di possesso, abbiamo solo l'amore generico della suora; non mondano, appunto, e perciò non politico [...] la soglia del politico che pretenda di abolire il desiderio fallisce per un difetto di comprensione antropologica» (p. 60).

Pur concordando sull'inevitabile fatto che una lunga convivenza riduce la passione per la sessualità, ci pare però che Sini sottovaluti che una siffatta lunga vicinanza accresce comunque la complicità e la progettualità di vita. Se ci fermiamo infatti alla concezione dell'amore di Sini, essa è davvero non quella platonica, bensì quella contemporanea, di tipo sostanzialmente acquisitivo e non donativo.

Nell'amore, però, è bello soprattutto donare, perché altrimenti ci si trova di fronte ad un sentimento che non è amore, ma egoismo, e che dunque dell'amore non dà affatto le gioie⁶.

La distanza di Platone dall'Occidente

Dalle proprie considerazioni, Sini conclude che il progetto politico di Platone «non è affatto innocente. Esso richiede la coercizione, la forza e persino l'inganno per potersi instaurare e poi mantenere. Il progetto vuole la pace, ma per ottenerla promuove una peculiare violenza» (p. 60). Tale violenza è «insita nella costituzione dell'anima razionale: violenza che ispira quella pedagogia filosofica che di fatto nasconde, dietro argomentazioni e visioni razionali, la volontà di controllare la vita» (p. 61).

L'argomentazione prende dunque, dopo l'iniziale critica "linguistico-teatrale", la piega tipica delle tesi antimetafisiche alla Vattimo, per cui la filosofia platonica starebbe alle radici dell'autoritarismo del peggiore Occidente. È per questo che Sini afferma che «il mito della caverna è senza dubbio il mito fondatore dell'Occidente» (p. 148).

La Repubblica di Platone è, a suo avviso, la «scena primaria per ogni messa in scena successiva del sapere che ci caratterizza» (p. 148). Su questa tesi, assai diffusa, ci siamo soffermati in alcuni lavori recenti, per confutarla⁷. In questa sede, brevemente, ci sia solo consentito ricordare che la Repubblica non può essere posta alle radici dell'Occidente per alcuni semplici motivi. Fra essi, il principale è che l'Occidente non crede affatto nelle verità assolute

della metafisica, mentre la Repubblica di Platone è il testo che per primo, e più importante, istituisce proprio le verità assolute della metafisica. L'Occidente, inoltre, non desidera utopie, mentre la Repubblica rappresenta la costruzione ideale utopica per eccellenza.

L'Occidente, inoltre, si basa essenzialmente sulla volontà di prevalere, atteggiamento che fu semmai tipico della retorica sofistica greca, e degli interessi materiali di cui era a servizio. La metafisica si basa invece, come mostrano tutti i testi platonici, sulla argomentazione e sul dialogo, ed in questo senso essa fu pienamente antisofistica ed antioccidentale. Poiché, però, ci siamo già soffermati su questi argomenti altrove⁸, sarà bene qui tornare al nocciolo centrale della critica di Sini. Il Nostro afferma infatti che la ragione metafisica, «fondata sulla particolarità della scrittura e della logica alfabetica, e giustificata da ideologie mitiche e speranze iperuraniche, è irrazionale, e fonte diretta della superstizione universalistica dell'Occidente» (p. 184). Essa è, insomma, mero «desiderio di potenza e controllo» (p. 247).

Dopo aver posto ogni possibile discorso filosofico all'interno del relativismo, ecco l'amara inevitabile conclusione di Sini, che fa ricadere la filosofia platonica nella famosa notte hegeliana in cui tutte le vacche sono nere: «Da questo punto di vista Trasimaco o Socrate non fa differenza: li avete visti entrambi affannarsi e sgolarsi» (p. 202).

Sinceramente, ci saremmo aspettati da Sini una maggiore attenzione nel distinguere posizioni così differenti come quelle dei sofisti e dei metafisici. L'effetto "nero di seppia", infatti, non si addice al pensiero rigoroso, che deve distinguere quando è necessario distinguere, ed unificare quando è necessario unificare. In base alla propria "non distinzione", peraltro, potremmo anche pensare che Sini non si stia impegnando a ricercare la verità (come Socrate), ma stia semplicemente cercando di convincere delle sue tesi (come Trasimaco), dimostrando implicitamente l'erroneità della vicinanza fra metafisica e sofistica.

Il messaggio filosofico-politico di Platone

Concludiamo allora con la domanda finale: quale progettualità filosofico-politica alternativa a quella platonica emerge dal discorso di Sini? È impossibile, infatti, trattare di un testo come la Repubblica senza schierarsi, almeno implicitamente, in favore o contro le sue principali proposte. Premettendo che Sini si schiera contro, possiamo rimarcare che alla fine del libro, quando giunge ad avvertire che effettivamente oggi la situazione umana è disperata, e che l'uomo è come un «uccel di bosco» che «non si avvede che il bosco sta morendo» (p. 254), emerge pienamente il nichilismo politico di Sini. Alla domanda che si autopone («Cosa proponi allora?»), infatti, Sini risponde in maniera analoga a quanto oggi fanno anche Emanuele Severino ed Umberto

Galimberti, solo un po' più teatrale: «La domanda non è degna di voi. Ma come, vorreste esortarmi a ripetere l'esperienza di Platone, a immaginarmi soluzioni totalizzanti e definitive, stati giusti e felici, giovani sani e soddisfatti? Non abbiamo appunto capito, grazie al nostro teatro, che non è di questo che si tratta? Non c'è mai una soluzione generale [...] c'è solo la contingenza di vita nella quale ognuno si trova [...] Dunque: l'individuo è moribondo, perché morto è ogni universale concreto; e le due cose, almeno per chi sa un po' di filosofia, vanno insieme» (p. 256).

In realtà, chi sa un po' di filosofia sa che gli universali, in quanto eterni, non muoiono. Per questo possiamo escludere ambedue i decessi che Sini dà per certi (dell'uomo e della metafisica), e rivendicare sia alla metafisica che all'uomo, specialmente se uniti (metafisica umanistica), una lunga vita; sempre che, ovviamente, testi splendidi e centrali come la Repubblica di Platone non continuino ad essere trattati solo con finalità decostruzioniste.

Vorremmo concludere, quindi, riassumendo i risultati di Platone che Sini vorrebbe dare per confutati ma che sono, in realtà, veri e validi. Limitandoli a dieci, numero pitagoricamente perfetto, possiamo affermare che Platone ha mostrato:

- 1) IMPLICITAMENTE CHE L'ANIMA UMANA È IL FONDAMENTO DELLA VERITÀ⁹;
- 2) CHE IL MIGLIOR MODO DI PRODUZIONE SOCIALE POSSIBILE È QUELLO CHE SI CONFORMA ALLA NATURA RAZIONALE, MORALE E SIMBOLICA DELL'UOMO (ANIMA);
- 3) CHE SOLO CHI È DEDITO ALLA RICERCA DELLA VERITÀ È UOMO BUONO;
- 4) CHE SOLO CHI CONTEMPLA L'INTERO DELLA REALTÀ NON SARÀ ECCESSIVAMENTE TIMOROSO DELLA PROPRIA MORTE, E DUNQUE NON SARÀ NEMMENO MESCHINO E VILE NELLA PROPRIA VITA;
- 5) CHE SOLO IL FILOSOSO, IN QUANTO SAPIENTE, PUÒ GOVERNARE LA POLITICA, E SALVARE COSÌ L'UOMO. FILOSOFIA E POLITICA NON SI POSSONO SEPARARE;
- 6) CHE NON SI DEVE AMARE ECCESSIVAMENTE IL DENARO, POICHÉ CIÒ SI OPPONE ALLA VERA UMANITÀ;
- 7) CHE OCCORRE ESSERE TEMPERANTI NEI BISOGNI, SE SI VUOLE ESSERE REALMENTE FELICI;
- 8) CHE OGNI MODO DI PRODUZIONE SOCIALE INCENTRATO SULLA BRAMA DI DENARO VA MODIFICATO E CORRETTO;
- 9) CHE È NECESSARIO ARMONIZZARE, IN MANIERA COORDINATA, SPAZI PUBBLICI E PRIVATI, DANDO AI PRIMI UN PESO MAGGIORE, PIÙ EQUIVALENTE AL CONTENUTO UNIVERSALE DELLA NATURA UMANA;
- 10) CHE È NECESSARIO DIRE SEMPRE LA VERITÀ.

I leit motiv del pensiero di Gianni Vattimo

Il 2002 ha visto l'uscita, per i tipi della Garzanti, del libro *Nichilismo ed emancipazione* di Gianni Vattimo (1936). In questo testo il filosofo torinese, che come noto è stato con Pier Aldo Rovatti uno dei pionieri in Italia del cosiddetto "pensiero debole", ripercorre alcuni dei leit motiv che lo hanno reso celebre all'interno del pensiero contemporaneo. In particolare, la tesi centrale di questo libro, richiamata dal titolo, è quella per cui solo una convinta adesione al nichilismo può realmente emancipare l'uomo.

Nichilismo è termine che, pur recente nella storia del pensiero filosofico, è stato declinato in una pluralità di accezioni¹⁰. All'interno delle stesse Vattimo fa subito chiarezza, intendendo il termine nel suo più classico significato: «Nichilismo ed ermeneutica qui sono usati come sinonimi. Nichilismo è inteso nel senso improntato in modo inaugurale da Nietzsche: la dissoluzione di ogni fondamento ultimo» (p. 5).

Per Vattimo, la filosofia occidentale contemporanea è nichilista nel senso che essa «prende atto che il proprio argomentare è sempre storico-culturalmente situato, che anche l'ideale dell'universalità è compreso da un punto di vista determinato» (pp. 5-6).

Questa la tendenza fondamentale del nostro tempo filosofico, che Vattimo ritiene positiva in quanto, appunto, emancipante. L'emancipazione va infatti per lui di pari passo con la decostruzione metafisica: «la decostruzione si pensa e si giustifica almeno implicitamente come una forma di emancipazione, e dunque di sovranità, verso tutte le pretese evidenze delle metafisiche del passato, del senso comune, delle superfici che si pretendono compatte e che invece sono percorse, fin dall'inizio, dalla crepa della difference» (p. 38).

Il limite delle tesi di Vattimo: l'insuperabilità della metafisica

Le tesi di Vattimo, così come, prima di lui, quelle di Nietzsche, Heidegger ed altri, incontrano però un limite invalicabile che inevitabilmente le falsifica: l'impossibilità del superamento della metafisica. Evidenzieremo infatti ampiamente nelle pagine seguenti che, nonostante da circa quarant'anni Vattimo ritenga di aver dimostrato l'assoluta falsità delle pretese metafisiche, egli tuttora deve, in ogni suo testo, ritornare "sul luogo del delitto" (ossia fare i conti con l'essere, la verità, il fondamento), poiché evidentemente la metafisica non è ancora morta.

Non è un caso che lo stesso Vattimo affermi che «anche le filosofie che oggi più radicalmente si presentano come postmetafisiche, post-moderne e

in definitiva post-occidentali, rimangono ancora in qualche misura nell'orizzonte della metafisica, e non corrispondono davvero all'evento del tramonto dell'occidente a cui, in molteplici sensi, si richiamano» (pp. 38-39).

In questa tesi Vattimo pare identificare, secondo appunto una consolidata tradizione che ha come maggiore esponente Heidegger, "Occidente" e "metafisica", in quanto a suo avviso l'Occidente nasce appunto con la metafisica di Platone¹¹. Se così fosse, però, il tramonto di questo Occidente sarebbe impossibile, perché lo stesso tramonto può definirsi solo nei medesimi termini della metafisica, ossia dell'aurora che lo fa nascere e lo rende possibile. Far tramontare la metafisica sarebbe possibile solo annullando la vita umana, prospettiva però non auspicabile.

Di fronte a questa eventualità, Vattimo si richiama a «ciò che Nietzsche chiamava nichilismo, che non è solo il nichilismo della dissoluzione di tutti i principi e i valori, ma è anche, come nichilismo attivo, la chance di iniziare una storia diversa» (p. 52). Parlare di una "storia diversa", di un "mondo diverso", è sempre affascinante. Tuttavia, non comprendiamo bene come il discorso di Vattimo possa condurre a ciò. Tutto infatti in Vattimo, come in Nietzsche ed Heidegger, si riduce alla amara constatazione della nostra natura mortale, del nostro essere gettati in questo mondo. Tale condizione è a loro avviso incompatibile con le verità assolute, ma solo con autoingannatorie rappresentazioni delle stesse: «È verità solo ciò che vi libera, e dunque la scoperta che non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba fermarsi, come invece hanno sempre preteso di farci credere le autorità di ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime» (p. 6).

È proprio per combattere questa presunta identificazione fra dogmatismo e ragione metafisica che l'ermeneutica di Vattimo si basa, a detta del suo autore, sul «principio della pluralità delle interpretazioni» e del «rispetto della libertà di scelta di ciascuno» (p. 8). Mostreremo a breve fino a che punto ciò sia vero.

L'autoritarismo della metafisica

Dicevamo poco sopra che, pur dopo diversi decenni, il cavallo di battaglia della filosofia di Vattimo è rimasto la costante denuncia dell'autoritarismo insito in ogni pensiero metafisico: «La madre degli autoritarismi è sempre gravida, per cui il compito della secolarizzazione [...] è ben lungi dall'essere divenuto inattuale» (p. 7).

Esistono certo anche autoritarismi molto più pericolosi della metafisica, come il «dominio americano» di cui Vattimo talvolta parla, ma è indubbiamente la metafisica platonica, aristotelica e tomista ciò di cui Vattimo sente maggiormente la pericolosità: «La situazione in cui l'esigenza di un oltre-

passamento della modernità e della metafisica si presenta come urgente, è anche quella in cui l'essenza violenta della metafisica è totalmente svelata. Il che significa che un oltrepassamento della modernità non sarà possibile mediante strumenti ancora metafisici, dunque non attraverso un pensiero fondazionale» (p. 22). «Una volta riconosciuto che il fondazionalismo della metafisica è anche responsabile della razionalizzazione moderna, della sua violenza e dei suoi effetti di frammentazione del significato dell'esistenza, non si potrà più pensare che a questa condizione di alienazione si possa sfuggire mediante un pensiero critico, che dovrebbe poter disporre, per essere tale, di un altro primo principio, di un'altra arché, dunque di un fondamento» (p. 23). «Se [...] prendiamo atto di non poter disporre di alcun fondamento ultimo, è tolta ogni possibile legittimazione alla prevaricazione violenta sull'altro» (p. 58).

A questo punto, però, occorre davvero indagare per quale motivo Vattimo percepisca il pensiero metafisico assai più pericolosamente, ad esempio, del modo di produzione capitalistico e del pensiero ad esso collegato, che pure devastano l'ambiente, alienano la vita e condannano alla povertà miliardi di persone. Come abbiamo già rimarcato in un altro libro¹², il motivo principale per cui tale percezione è presente in pressoché tutta la filosofia contemporanea è il fatto che, fra due alternative, è molto più facile schierarsi per l'alternativa effettivamente più forte rispetto a quella meno forte. In questo senso, metafisica e pensiero contemporaneo (sia ermeneutico-simbolico che scientifico-razionalista) sono in netta opposizione. La metafisica infatti pone dei limiti assoluti, più o meno esplicitamente basati sul pieno e concreto rispetto della vita di ogni uomo, al libero dispiegamento del modo di produzione capitalistico. È per questo che i maggiori autori contemporanei, se vogliono confermarsi tali (e ciò passa inevitabilmente per l'attuale modo di produzione), devono necessariamente attaccare o trascurare la metafisica, oppure trattarne solo in modo ermeneutico¹³. Schierarsi contro la metafisica ed in favore del modo di produzione capitalistico fa dunque, oggi più che mai, tutt'uno. Ciò che Vattimo imputa alla metafisica è però, in realtà, imputabile proprio al modo di produzione capitalistico.

Sono infatti i potenti meccanismi economici del far denaro ad ogni costo (dunque anche strumentalizzando l'uomo: questo l'antiumanesimo occidentale che si oppone all'umanesimo della metafisica platonica), innescatisi già da diversi secoli, ad aver favorito la «razionalizzazione moderna», la sua «violenza» ed i suoi «effetti di frammentazione del significato dell'esistenza», per i motivi che Marx seppe comprendere oltre 150 anni fa.

La rottura del nesso fra filosofia e politica

In base alle proprie premesse, Vattimo giunge alle conclusioni consuete del pensiero contemporaneo (comuni sia al suo lato ermeneutico che al suo lato scientifico), ossia a sostenere la negazione di ogni nesso strutturale fra filosofia e politica: «La filosofia, giustamente, ha ridimensionato le proprie pretese, e d'altra parte la politica, nelle sue varie forme, ha cessato, anche qui giustamente, di concepirsi come applicazione di un programma razionale dotato di validità filosofica universale [...] I filosofi che si ostinano a fare discorsi fondativi, ci sembrano vivere in un mondo che non è il nostro, che ignora gli aspetti teorici e anche pratico-politici del tramonto dell'occidente» (p. 41).

Si potrebbe certo questionare sulle verità di un pensatore che nega la possibilità della verità. Quello della autocontraddittorietà del relativismo è però argomento dibattuto da secoli, per cui non lo riproporremo qui. Preferiamo rimarcare come, ponendo i metafisici «in un mondo che non è il nostro», Vattimo li spinge in sostanza ad una emarginazione niente affatto pluralista, una sorta di "ghetto intellettuale" in cui confinare inconvincibili stupidi e violenti. Ciò, però, contrasta fortemente con la presunta "libertà di scelta" del cosiddetto pensiero "debole" (ma in realtà "fortissimo" empiricamente, nella sua opposizione alla metafisica e nella sua chiusura verso ogni critica alla totalità sociale capitalistica). In ogni caso, sia detto per inciso, i pochi metafisici rimasti preferiscono mille volte abitare la platonica "città ideale" della loro anima, che il mondo di cui parla Vattimo.

La dimensione ludica della filosofia

Un'altra caratteristica rilevante della impostazione del filosofo torinese, è il carattere prevalentemente ludico-esistenziale che egli attribuisce alla filosofia: «in una situazione in cui tutti fossero consapevoli che non c'è verità oggettiva a cui attenersi, non trionfarebbero i più violenti, bensì l'uomo più moderato, capace anche di una certa ironia verso se stesso» (p. 63). La tesi è quella consueta: più si ricerca la verità e più si diventa totalitari; meno si ricerca la verità, e più si diventa amabili, ironici, pluralisti, giocosi, eccetera. Meglio dunque prendere la filosofia solo come un gioco, linguistico, ermeneutico, logico o altro che sia.

Su questa tesi occorre però, a nostro avviso, dire qualcosa. Occorre dire innanzitutto che essa è pienamente legittima ma che, soprattutto nella attuale situazione umana, non le si addice un ruolo centrale. La filosofia infatti deve principalmente occuparsi dei grandi temi: della morte, della vita, della giustizia, della felicità, e questi temi, in quanto universali, esigono, accanto alla dimensione ludica, una prevalente dimensione di profonda serietà di ricerca. Il gioco è certo una componente importante dell'esistenza, ma non

può esprimere la propria gioia, fra uomini adulti, se praticato non curandosi dei drammi umani enormi del nostro tempo, che coinvolgono miliardi di persone. Diventa altrimenti mero di-vertimento, ossia mero guardare dall'altra parte.

In sostanziale conformità alla dimensione ludica della filosofia, Vattimo afferma invece che il solo «atteggiamento che può salvarci è quello di un turista nel giardino della storia. L'unico nemico della libertà [...] è chi crede di dovere e potere predicare la verità ultima e definitiva» (p. 66). Per Vattimo, dunque, non dalla metafisica verrà la salvezza, ma dall'estetica, dal gioco e dal viaggio: «la salvezza della nostra civiltà postmoderna può essere solo una salvezza estetica» (p. 66). Il «giardino della storia» non è però particolarmente accogliente in Africa, nell'Irak bombardato, negli stati ex sovietici e latinoamericani impoveriti dal nuovo capitalismo. Di questo ogni filosofo dovrebbe essere consapevole non solo nelle enunciazioni di appendice, ma nel cuore stesso della propria analisi.

Il motivo che spinge Vattimo ad esimersi da questa consapevolezza può probabilmente essere ricercato nel medesimo motivo per cui egli, pur critico verso ogni metafisica, mantiene nei confronti del cristianesimo (religione della verità rivelata, e quindi dogmatica al massimo grado) un atteggiamento di sorprendente ambiguità¹⁴: «Si tratta di realizzare – in forme che non sono necessariamente nemiche della religiosità, specialmente cristiana – una presa di congedo dalla pretesa di verità assolute» (p. 66). Peccato che il cristianesimo esprima proprio una verità assoluta, ed in forma peraltro assai vicina alla metafisica, sebbene non propriamente filosofica.

Non ci spieghiamo infatti come sia possibile congedarsi dalle verità assolute all'interno di strutture (il cristianesimo) che fanno della rivelazione di una verità assoluta, per di più dogmatica, la loro essenza. Come mostreremo in seguito commentando il saggio di Antiseri, il tentativo (contraddittorio) anche di Vattimo è quello di rendere il cristianesimo compatibile con il relativismo.

Ciò però non è possibile in quanto, come diremo meglio in quel saggio, considerare relativi e contingenti i messaggi del Cristo e della Bibbia è contrario alla essenza stessa del cristianesimo. Dio infatti non disse mai: «Fate questo, o se volete fate l'opposto, perché tutto è relativo, e non ci sono verità assolute che conducano alla salvezza». Disse anzi esattamente il contrario: «Attenetevi fermamente ai miei comandamenti, se volete sperare di ottenere la salvezza»!

Si può pensare che il cristianesimo sia compatibile con il relativismo solo considerando la filosofia come un gioco senza regole, "liberalizzato" come l'attuale economia, una specie di "casa delle libertà" in cui ognuno afferma, senza argomentazioni e dimostrazioni, ciò che gli pare, imponendo la corret-

tezza delle proprie tesi solo in forza di una autorità editoriale e mediatica (una autorità che può venire solo dalla vicinanza ai poteri forti, quale è appunto ancora oggi la Chiesa cattolica, l'istituzione per Sergio Quinzio più lontana dall'originario messaggio del Cristo).

All'interno della dimensione ludica si configura, comunque, la adesione di Vattimo all'ermeneutica, che caratterizza tutto il pensiero contemporaneo: «Come posizione filosofica, l'ermeneutica è probabilmente quella che riflette più fedelmente il pluralismo della società moderna che, sul piano politico, si esprime nella democrazia» (p. 97). Una democrazia che però non può accettare la richiesta di maggiore uguaglianza, politicamente insostenibile in quanto «l'uguaglianza è sempre ancora una tesi metafisica» (p. 104).

L'ideologia del nostro tempo

Da quanto affermato, appare evidente che il pensiero di Vattimo è completamente intriso della ideologia dominante del nostro tempo. Per lui infatti «la caduta della centralità, e anche dell'egemonia politica, dell'Occidente ha liberato culture e visioni del mondo molteplici» (p. 40), le quali, a suo modo di vedere, «nella nostra società in cui è più alto ed esteso il potere pervasivo dei media [...], acquistano visibilità» (p. 28).

Ameremmo certo conoscere come è avvenuta questa caduta della centralità dell'Occidente, di cui non ci siamo accorti. Ci pare però più interessante chiedere a Vattimo se qualche passaggio televisivo "no global" sia sufficiente a garantire la democrazia ed il pluralismo, all'interno di telegiornali, quotidiani, partiti politici, opinioni, pubblicità, film, programmi pressoché tutti uguali. Ci tratteniamo però solo in quanto Vattimo mostra talvolta anche una discreta consapevolezza verso temi importanti, come quando afferma che «in tutti i campi della nostra esistenza, anzitutto nella politica, siamo posti di fronte al dovere di disboscare la selva degli assoluti metafisici che si presentano sotto vari travestimenti: da ultimo, forse [sottolineatura nostra; L.G.], le leggi del mercato» (p. 55).

Corretta è certo la consapevolezza che le «leggi del mercato», che caratterizzano l'economia capitalistica, sono oggi considerate, in modo erroneo, come un dogma intrascendibile. Stupisce però (ma non alla luce di quanto affermato in precedenza) quel «forse»! Di fronte a certi temi, Vattimo diventa infatti insolitamente prudente e rispettoso. Non altrettanto prudente e rispettoso egli si mostrava però nei confronti del grande pensiero metafisico, un pensiero universale cui egli invece nega la stessa possibilità di trascendere il proprio tempo: «La filosofia [...] non può – non deve – discutere i propri problemi in una luce sovrastorica. Dunque, diversamente da quanto sosteneva la filosofia classica, a cominciare da Platone, si può parlare di etica solo guardando a come di fatto vanno le cose nella nostra situazione»

(p. 69). Per Vattimo, infatti, vi è una «irrimediabile impossibilità di fondare una politica razionale sulla filosofia» (p. 89). Peccato però che le sue tesi non siano affatto dimostrate, e che se le seguissimo ci porremmo contro una delle finalità essenziali della filosofia stessa: quella di poter giudicare in modo universale il proprio tempo, per mutare il presente in maniera conforme alla natura umana.

Come mostreremo anche nel saggio di commento ad Antiseri, è la cosiddetta legge di Hume («non si può ricavare una norma da un fatto», p. 81) ad essere posta al centro della “filosofia politica” contemporanea. Non anticipiamo qui i medesimi argomenti che svilupperemo a breve, rimandando ad allora per considerazioni più puntuali in merito¹⁵. Ribadiamo solo che per Vattimo «l’etica metafisica cade fatalmente sotto la critica conosciuta come legge di Hume, secondo cui non è lecito, come fa la metafisica, passare senza esplicite ragioni dalla descrizione di uno stato di fatto alla formulazione di un principio morale» (p. 51). Anche Vattimo, però, non offre “esplicite ragioni” per argomentare la propria tesi, in quanto «sarebbe contraddittorio pretendere di mostrare in termini assoluti il significato positivo di un processo che ha dissolto gli assoluti» (p. 74).

In realtà ciò non sarebbe affatto contraddittorio, in quanto un processo che avesse realmente dissolto i precedenti assoluti dovrebbe necessariamente, a sua volta, essere assoluto, dunque descrivibile e dimostrabile in termini assoluti. Contraddittoria è proprio l’esistenza di un simile processo. Il processo descritto da Vattimo è in effetti inesistente. La tesi di Vattimo si basa infatti soltanto sulla grande forza effettuale del pensiero contemporaneo, che in tutte le salse, oggi, continuamente la propone.

Vorremmo concludere questa trattazione riportando un brano di un filosofo metafisico scomparso da alcuni anni, ma a nostro avviso fra i più grandi, soprattutto per la sua verve critica antirelativistica. L’autore in questione è Gustavo Bontadini, che faceva notare come gli antimetafisici, «mentre vorrebbero lasciare tutto quanto alla discussione, mettono preventivamente fuori discussione» proprio la metafisica. «Di recente si è voluto sostenere che la libertà deve considerarsi in pericolo fino a che restano in circolazione degli epigoni del dogmatismo, esemplari di umanità in arretrato, ossia in sostanza dei metafisici: gente che si crede in possesso di verità dedotte da principi primi evidenti. Autentica minaccia della libertà altrui, ossia della libertà di coloro che non partecipano alla stessa illuminazione, giacché, convinti come sono della absolutezza della propria verità, questi metafisici si fanno veicolo di intransigenza fanatica. Il regno della libertà potrà, pertanto, stabilirsi veramente in piena sicurezza soltanto quando tutti gli uomini saranno educati a riconoscere che non vi sono verità assolute, ma soltanto modeste opinioni. Soltanto allora sarà possibile il dialogo tra gli uomini di

diverso sentire, quando il mito del logos avrà avuto fine»¹⁶. Una capacità di divertirsi con la filosofia, questa sì, davvero intelligente.

L'oscurità di Massimo Cacciari

Della cosa ultima (Adelphi, Milano, 2004) è l'ultimo libro pubblicato da Massimo Cacciari (1944). I contenuti teoretici del filosofo veneziano, per quanto originali, sono a nostro avviso inseribili all'interno dell'orizzonte ermeneutico del pensiero contemporaneo. Per questo, più che su tali contenuti, può essere utile soffermarci in questa sede sull'oscuro stile di scrittura di Cacciari, assai diffuso in tutta la filosofia moderna e postmoderna.

Con riferimento al filosofo veneziano, è possibile ricordare una frase che, una trentina circa di anni fa, scrisse Mazzino Montinari, uno dei maggiori interpreti di Nietzsche. Abbiamo smarrito il riferimento testuale di quella citazione (una intervista su un quotidiano), ma ne ricordiamo quasi esattamente le parole: «Cacciari è di certo un giovane molto talentuoso ed intelligente. Peccato solo che, di quello che scrive, io non riesca a comprendere che poche parole».

Sono passati molti anni da allora, e Cacciari ha dato prova di sapersi esprimere anche in termini molto più comprensibili¹⁷. Resta però il fatto che, almeno nei suoi testi filosofici principali, la "difficoltà" della esposizione è stata colta da più di uno studioso, fra cui Giovanni Reale, che pure ha espresso un giudizio molto lusinghiero sulla sua opera¹⁸.

Perché, comunque, incentrare la nostra trattazione sul tema, apparentemente marginale, del difficile stile di scrittura di Cacciari? Perché lo riteniamo un tema, in generale, molto importante per la filosofia. Siamo infatti convinti che ogni concetto ed ogni tesi, in filosofia, si possano esprimere in termini semplici. Questo lo diceva Seneca fra i latini e, ancor prima di lui, lo diceva Eschilo fra i Greci: «Semplici sono le parole della verità» recita infatti uno dei suoi frammenti rinvenuti, riprendendo una tesi sapienziale presente anche nella Grecia arcaica.

Indubbiamente – non vogliamo essere troppo "semplicitisti" – la filosofia è fatta anche di profondità e complessità, condizioni che, come dicono le parole stesse, solo parzialmente possono essere semplificate. Ciò nonostante, le tesi di Eschilo e Seneca rimangono, a nostro avviso, nell'essenziale corrette. È lecito dunque chiedersi: perché mai un pensatore del calibro di Cacciari deve esporre le proprie ricerche e riflessioni in maniera così ellittica? Come pensa, in questo modo, di giovare ai propri lettori?

Il giovare ai lettori dovrebbe infatti essere lo scopo ultimo di ogni scrivere, soprattutto filosofico-politico. Si cercherà allora qui di indagare soprattutto le ragioni di questa "volontaria oscurità", ma non prima ovviamente di avere analizzato i principali contenuti dell'opera di Cacciari, oltre ai contenuti particolari del libro in questione.

Per cominciare, occorre dire innanzitutto che *Della cosa ultima* è la prosecuzione ideale, e la conclusione ideale, di *Dell'inizio*. In questo testo del 1992, soprattutto attraverso il confronto con il neoplatonismo, Schelling ed Hegel, Cacciari intese rimarcare, con la categoria dell'Inizio, la assoluta possibilità di essere e di non essere propria di ogni ente. L'inizio è infatti considerato come il momento che sta prima della creazione, aperto ad ogni possibilità, e Cacciari, in questo suo libro, vuole indagare proprio come si rapporta l'uomo a questo originario oggetto del pensiero.

Dell'inizio e *Della cosa ultima* hanno una struttura simile. Essi sono infatti costituiti da un dialogo ideale tra l'autore, uno scettico ed un teologo su alcuni punti centrali della tradizione occidentale. Il vero punto centrale, il vero «principio primo», si rivela però essere, in questo libro, l'inizio inteso come onni-compossibile, come antecedente la stessa nozione di Dio. La tesi di fondo di *Dell'inizio* è infatti quella per cui, in questa non meglio definita condizione «originaria», tutto risulta essere possibile. Nulla è in effetti per Cacciari necessario, nemmeno nell'uomo. L'autore giustifica ciò rifacendosi soprattutto al pensiero cristiano, ossia sostenendo che l'agape, l'amore donativo, è assoluta libertà, e che la libertà, contrariamente a quanto riteneva Hegel, è nettamente opposta alla necessità. In questa indifferenza fra essere e non essere, per Cacciari, sta il mistero della cosa stessa, ed in particolare della cosa ultima. Gli eschata sono infatti le cose teologicamente ultime. Qui Cacciari parla di «toccare il Dio», ossia della capacità di intuire nel volto del singolo il mistero stesso dell'inizio, andando oltre la teologia. Questo è, per Cacciari, il pensare, che comunque nel suo esplicitarsi, anche con verità, non necessariamente porta alla consolazione. Per lui ogni cosa è «ultima» solo in quanto, nella sua gratuità, essa è degna di esistere nella sua contingenza. Questo il nesso circolare esistente fra i contenuti di *Dell'inizio* e *Della cosa ultima*.

Nella descrizione di questi contenuti, però, ci sentiamo particolarmente in imbarazzo, perché non siamo affatto sicuri di averli ben compresi, tale è la difficoltà di lettura dei libri di Cacciari. Ed è per questo che, a nostro avviso, occorre indagarne le cause.

Noi riteniamo che l'oscurità nella scrittura sia il frutto di un processo mentale inconsapevole con cui molti autori, specie nei secoli più recenti, operano una sorta di autodifesa dalle modalità sociali del proprio tempo, che essi reputano particolarmente distruttive. In particolare, il modo di produzione capitalistico è fortemente lesivo della integrità dell'anima di ciascuno, e poiché il parlare chiaramente senza criticare tale modo di produzione è spesso impossibile, molti filosofi preferiscono, spesso inconsciamente, o parlare d'altro, o rifugiarsi nell'oscurità. Non è però il nascondersi dietro la cripticità dei propri libri (come affermava di fare Nietzsche) ciò che assicura

la salvezza. Occorre anzi avere piena consapevolezza del modo di produzione in cui si vive, e soprattutto della propria umanità in rapporto ad esso, per ottenere una reale difesa della propria anima.

Ovviamente, se Cacciari dovesse rispondere alla nostra critica, direbbe che il proprio discorso non è affatto animato da inconsapevoli scopi difensivi, e che anzi egli ritiene di occuparsi dei temi più importanti del pensiero filosofico, i quali possono essere trattati solo con la profondità che egli cerca di porre nei propri scritti, anche a costo di una elevata difficoltà di lettura degli stessi. La risposta sarebbe ovviamente legittima, in quanto chi scrive difficilmente ritiene essenzialmente oscuro il frutto del proprio lavoro. Ciò nonostante è utile, in fase di analisi critica di un testo, anche avanzare dei "sospetti", tanto più che essi non investono la moralità dell'autore considerato, ma motivi che, se ci sono, verosimilmente sono inconsci.

Quali possono essere i motivi inconsci di un eccesso di oscurità di scrittura? Essi possono essere quelli in precedenza esposti. Un filosofo politico come Cacciari, molto legato alla tradizione marxista, non può cioè nel suo intimo non reputare centrale, come tematica, quella dell'abbruttimento materiale e spirituale prodotto dal modo di produzione sociale in cui vive. Si può però centralizzare questa tematica in filosofia solo, sostanzialmente, in due modi. Il primo modo è quello di praticare una dura critica, sotto diversi aspetti (storici, sociali, economici, politici...), al modo di produzione considerato, come da sempre fa la tradizione marxista. Il secondo modo, che è stato seguito nella storia del pensiero da una ristrettissima minoranza, è quello di associare alla critica del presente un progetto politico-sociale alternativo, filosoficamente fondato, centrato sulle reali esigenze della natura umana. Questo secondo modo è però molto "pericoloso" per la carriera accademica, e, paradossalmente, anche per l'attività politica come oggi è comunemente intesa; esso inoltre preclude quasi totalmente l'accesso alla grande editoria.

Le conseguenze derivanti dai due modi di affrontare la tematica anticapitalistica sono ovviamente percepite, in maniera più o meno consapevole, da chiunque scriva di filosofia. Negli spiriti più "puri", come sicuramente è Cacciari, non c'è "utilitarismo" nella propria scelta di non affrontare, se non in maniera marginale, la questione. Ciò nonostante, a nostro avviso, il fatto che la sua sensibilità politica non fuoriesca se non raramente nelle sue principali opere filosofiche fa pensare che, inconsapevolmente, egli possa un po' temere "l'esclusione" che un differente modo di approcciare tale tematica potrebbe comportare.

Potremmo certamente sbagliarci. Cacciari potrebbe infatti ritenere il modo di produzione capitalistico come il migliore dei mondi possibile, ed il più conforme alla natura umana. Potrebbe ritenere le gravi miserie spirituali e materiali prodotte dal capitalismo come inevitabili in qualsiasi modo di

produzione. Poiché però questi argomenti non sono affatto banali da dimostrare, fino a che di essi Cacciari non fornirà una buona dimostrazione (cosa, a nostro avviso, assai difficile), noi rimarremo col nostro sospetto. Tale sospetto non inficia affatto il valore filosofico dell'opera dell'autore, ma può comunque aiutare il lettore, e lo stesso autore, a riflettere sui motivi presenti in essa, che inevitabilmente sono poi quelli che conducono a centralizzare alcuni temi anziché altri.

Scrivere in modo chiaro ed essere accettati dalla grande editoria, oggi, è possibile solo in due casi: 1) o occupandosi di temi che non confliggono con le attuali modalità sociali (epistemologia, logica, filologia, storia della filosofia, ma soprattutto argomenti frivoli, tipo "filosofia del vino", o "del poker", o "del camminare", o "ontologia del telefonino", ed altre amenità che affollano i reparti filosofici delle librerie); 2) o occupandosi di temi che possono confliggere con le attuali modalità sociali, ma facendo in modo che il conflitto non si verifichi (e dunque affrontando certi autori, quali Platone, Aristotele, Hegel, Marx, solo con taglio conservatore o manualistico). Se si desidera mantenere centralità alla tematica anticapitalistica, è possibile continuare a pubblicare per editori importanti, oggi, solo dall'alto di una posizione di grande notorietà, ma soprattutto o criticando senza fornire una *pars construens* (e questo è quanto imputiamo, come diremo in seguito, all'opera di Domenico Losurdo), o scrivendo in modo sostanzialmente oscuro (come appunto fa Massimo Cacciari).

Sempre sulla particolare forma di scrittura delle principali opere filosofiche di Cacciari (Dell'inizio e Della cosa ultima), va inoltre ancora ricordato che esse sono composte in forma di dialogo fra **B** (la sua componente scettica), **C** (la sua componente teologica) ed **A** (forse il "vero Cacciari"). Mentre però in Platone il dialogo era rivolto solo alla migliore argomentazione delle tesi filosofico-politiche, qui pare davvero che Cacciari proponga solo le proprie, pur profondissime, personali ruminazioni. Ci sia allora consentito sostenere che esse, per quanto interessanti, sono assai meno assimilabili, e per questo assai meno utili, delle riflessioni di chi ha ultimato il proprio pensiero (o lo ha almeno condotto fino ad un certo punto ben determinato), e può dunque offrirlo ai lettori in maniera comprensibile. La stessa forma della "composizione a più voci", a meno che non sia univocamente indirizzata verso alcuni risultati filosofici, è peraltro una costruzione filosofica non impegnativa per l'autore che la pone in essere, nel senso che, per le tesi espresse, egli non può essere criticato (l'autore può cioè sempre affermare che quanto sostenuto da uno dei suoi personaggi non corrisponde affatto al suo pensiero).

Nell'argomentare di Cacciari non c'è mai uno sforzo deciso per cercare di chiarire le proprie tesi. La sua opera è pertanto apprezzabile come gioco colto, come composizione realizzata soprattutto per il piacere dell'autore

e dei pochissimi che riescono a seguirlo, ma non come impegno culturale educativo. Anche Platone, indubbiamente, considerava la scrittura come un "gioco" utile a richiamare la memoria, ma solo in quanto considerava l'impegno del dialogo, e quindi della vita, come l'impegno più importante (ed il suo scrivere non era un gioco proprio in quanto riportava quei dialoghi, i quali soltanto potevano giungere a quei contenuti che era necessario rammemorare). Il "dialogo" di Cacciari è invece principalmente, a nostro avviso, una sorta di esposizione "autocurativa" di una interna scissione dell'autore (sintomatico è anche il fatto che i personaggi **A**, **B** e **C** si diano del lei). È noto infatti che esprimendo i nostri dubbi e le nostre incertezze, almeno in parte, ce ne liberiamo, e questo aiuta a sentirsi meglio.

Nonostante il tratto genealogico sia in questo libro prevalente, Della cosa ultima addivene anche ad alcune tesi teoretiche. Esso afferma infatti innanzitutto, anche sul retro di copertina, che «la cosa ultima non è che l'inizio». Tale inizio «però non è più [come in Dell'inizio; L.G.] semplicemente inteso come indifferente insieme di tutte le possibilità, bensì come la infinità stessa della cosa nella sua inalienabile e intramontabile singolarità. Solo attingendo alla cosa ultima [...] l'anima esprime la propria unica, possibile libertà. E il fare filosofia si manifesta allora per ciò che sempre, e ancora una volta, dovrebbe essere: movimento di liberazione».

Questa "liberazione" pare però non troppo dissimile dalla mera evasione colta. La filosofia dovrebbe invece, per nostro conto, in primis liberarsi – questo è stato da sempre il suo compito principale – dalla pressione della mentalità dominante nella propria epoca. Ciò da cui Cacciari maggiormente rifugge pare invece essere proprio la ricerca di verità assolute, che sole tuttavia possono consentire il trascendimento del proprio tempo. Egli infatti afferma che il suo Inizio «non può darsi nella forma di un fondamento per sempre assicurato» (p. 13).

Come Husserl, Heidegger e Jaspers, Cacciari ritiene che la ricerca filosofica dovrebbe essere un «abbattere tutto il già dato, per poterlo ricostruire» (p. 14), nonostante questo intento sia, con le sue parole, «quello di un puro folle» (p. 14). In realtà, se si volesse svolgere una analisi "marxista" di questa tesi, si potrebbe pensare che, anziché quella di un "folle", essa sia quella di un personaggio assolutamente ben inserito nel panorama filosofico del proprio tempo, che è rappresentato, sul piano "positivo", da contributi simbolico-ermeneutici, e sul piano "negativo" proprio da contenuti decostruzionisti. Non è un caso infatti che i filosofi che oggi vanno per la maggiore (Antiseri, Sini, Vattimo, Galimberti, Natoli, ecc.) siano quasi tutti, pure in varie forme, degli ermeneuti e dei decostruzionisti. I decostruzionisti, in particolare, tendono a togliere le scale con cui i "costruzionisti" filosofici (i metafisici) cercano di edificare un sapere stabile e fondato, necessario ad ogni possibile

radicale mutamento del modo di produzione sociale.

Si potrà certo obiettare che i decostruzionisti svolgono comunque una funzione importante ed utile, e che in ogni caso non possono togliere nessuna scala stabilmente destinata a rimanere ferma. Questo è assolutamente vero. Rimane però il fatto che, nella vita temporalmente limitata di ogni pensatore, ed in generale nella vita storicamente limitata degli uomini, “perdere” anni nel falsificare tesi false (o, come più spesso accade, nel tentare di falsificare tesi vere) non conduce, alla fine, ad un grande guadagno. A meno che, ovviamente, questa serie di falsificazioni non confluisca poi nella costruzione di una struttura filosofica vera e stabile, che consenta di incrementare il sapere ed aiutare la “buona vita” degli uomini.

Per concludere, possiamo affermare che anche in Cacciari la forza della metafisica, comunque, emerge sempre, tanto che quando il suo lato scettico **B** sostiene che «è disperata l’idea di raggiungere l’Io assoluto» (p. 14), **A** risponde: «L’avrei detto anch’io se non temessi, da qualche tempo, che la rinuncia a tale metodo possa concludersi con la rinuncia a pensare» (p. 15). Il motivo dominante della produzione filosofica di Cacciari, rimane infatti quello per cui il compito primario del pensiero è di «ficcare la mente in quell’idea che non rimanda ad alcunché di già dato, per intuire la quale non possiamo aggrapparci ad alcuna già sicura credenza» (p. 26). La massima filosofica del nostro autore è in effetti quella del «nulla credere-tutto interrogare [...] per intuire l’Altro inalienabile che ogni ente custodisce» (p. 26). Ciò in quanto il fondamento filosofico «non può essere oggetto di episteme» (p. 39). **A** afferma infatti, come Heidegger, che «l’apeiron è l’arché di ogni metron» (p. 40).

Detto questo, concludiamo affermando che il nostro disaccordo con Cacciari non è totale. Condivisibile è infatti la sua affermazione per cui «pensare è svolgere la propria vita fino alle estreme conseguenze» (p. 197), e che questo è il compito principale di ogni filosofo. Soffermarci su questo tema ci porterebbe però troppo lontano.

Lo «stare al mondo» nelle analisi di Salvatore Natoli

Salvatore Natoli (1942) è uno dei filosofi oggi più letti, e fra i più produttivi nel panorama contemporaneo. Nonostante, sul piano teoretico, egli si presenti soprattutto come un ermeneuta, e non come un espositore “in proprio” di idee originali (cosa del resto rarissima), egli ha a nostro avviso saputo trattare, con buona capacità divulgativa, temi di grande interesse, primo fra tutti quello della felicità¹⁹. Questi temi sono stati trattati da Natoli sempre in modo conforme ai crismi del pensiero contemporaneo, ossia con le seguenti modalità caratteristiche: accantonamento di ogni ricerca di verità in senso forte; accantonamento di ogni politicizzazione del discorso; vicinanza al senso comune.

Il testo che qui prenderemo in esame ha un titolo molto significativo circa il modo di Natoli di rapportarsi al proprio tempo: *Stare al mondo* (Feltrinelli, Milano, 2002). Già dalla copertina si legge infatti che, per Natoli, «la condizione umana si identifica con lo stare al mondo. Ed una vita riuscita col saperci stare» (p. 7).

Già da queste poche parole il lettore attento, non conoscitore delle opere di Natoli, potrà essersi posto una domanda: il riferimento dell'autore alla «condizione umana» sarà un riferimento metafisico, per cui dell'uomo si ricerca una essenza stabile e per «stare al mondo» la realizzazione di questa essenza, oppure un riferimento non metafisico, per cui dell'uomo e dello «stare al mondo» si ricercano solo le condizioni di un adeguamento effettuale? La soluzione di Natoli, come anticipato, è purtroppo la seconda. Diciamo “purtroppo” poiché riteniamo che, in questo modo, si perdano contenuti importanti di vera umanità. Senza infatti uno stabile paradigma umanistico, lo «stare al mondo», ossia la «filosofia del tempo presente», altro non può essere che mero adeguamento al mondo. Tale è infatti, nella sostanza, il discorso di Natoli sulla felicità: «Stare al mondo [...] vuol dire semplicemente venirsi a trovare in esso [...] fra il vissuto individuale ed il panorama dinamico della collettività» (p. 7). «Per vivere bene è necessario sapere abitare il proprio tempo [...] Questo libro parla proprio di queste cose: della nostra epoca, del nostro presente» (p. 7).

L'etica del quotidiano

È evidente, sin da queste prime battute, che «l'etica del quotidiano» proposta da Natoli non è altro che una sorta di conformismo individualisticamente declinato: «il futuro inquieta e insieme carica il presente di responsabilità, esso ci rende – al di là di ogni nostra specifica intenzione – inevitabilmente etici” (p. 7).

Sul tema dell'etica non ci si può però arrestare, come insegna la filosofia greca, alle consuetudini quotidiane, ed è per questo che, sulle riflessioni di Natoli, è necessario un chiarimento. Natoli infatti, in sostanza, soggettivizza e storicizza l'etica, affermando che ogni uomo in ogni tempo può essere etico, indipendentemente da ogni definizione universale di "etica" (a suo avviso inesistente), oltre che dalla eticità complessiva del modo di produzione sociale in cui vive. Questo in quanto il comportamento "etico" è, a suo avviso, semplicemente quello consentito dalle norme dominanti del suo "mondo", in cui è necessario stare.

Questa tesi conduce inevitabilmente ad una relativizzazione dell'ontologia e dell'assiologia. L'ermeneutica è infatti sempre una forma di relativismo, ma il relativismo conduce inevitabilmente alla de-universalizzazione della verità e della morale, e dunque allo smarrimento di quei contenuti ontologici ed assiologici così importanti nella buona conduzione della vita.

Ovviamente, non vogliamo attribuire a Natoli le colpe di questa situazione. Desideriamo però evidenziare che egli si situa pienamente nella corrente del pensiero contemporaneo, nonostante le sue esplicite prese di distanza dallo stesso. Natoli tenderebbe infatti a negare quanto stiamo affermando, ed a sostenere che il presente di cui egli parla non coincide con l'eterno presente disperato del nostro tempo, fuga dalla realtà, dal passato e dal futuro. Egli affermerebbe che il presente di cui parla «coincide in generale con il quotidiano» (p. 8), intendendo il quotidiano come una situazione in cui è possibile dispiegare compiutamente la propria umanità. Non si comprende però come tale dispiegamento sia possibile in un pensiero (quello di Natoli) in cui l'uomo non possiede una essenza stabile; in un pensiero che accetta le attuali modalità sociali disumane; in un pensiero che impone agli uomini, per sopravvivere, di adeguarsi interamente ad un meccanismo di sfruttamento che li domina, li priva di libertà e li allontana dalle loro esigenze più vere.

Il quotidiano descritto da Natoli è molto distante dalla compiuta pienezza di vita degli antichi Greci, così come dal *carpe diem* dei latini, concetti che riflettevano una condizione in cui l'uomo era consapevole della propria essenza razionale e morale, e la dispiegava all'interno di modalità sociali che, almeno in parte, consentivano una buona realizzazione della stessa. Senza un compiuto progetto di vita – e senza modalità sociali che consentano di dispiegarlo – il quotidiano è vuoto di contenuti, e rimane solo mero adeguamento al tempo presente. Natoli afferma infatti che «il presente è stratificato, complesso, e i suoi confini sono tutt'altro che chiari» (p. 8). In tal modo però, su di esso, risulta impossibile formulare un qualunque progetto politico-sociale alternativo.

Il progetto minimale dell'adeguamento al proprio tempo

Passiamo ora ad un'altra questione. Natoli afferma, in un punto che reputiamo significativo, che tutte le sue ricerche cercano di «rendere abitabile e gradevole questa nostra transitoria dimora. E si spera così piacevole che l'idea di abbandonarla susciti in noi una qualche vena di tristezza, una dolce malinconia» (p. 9). Questa affermazione potrebbe semplicemente costituire un passaggio senza importanza. Però, data l'impressione che essa ci desta, può essere doveroso interrogarsi un poco sulla stessa: dovrebbe forse la morte lasciarci solo «una qualche vena di tristezza»? Una «dolce malinconia»? La morte, soprattutto oggi (a parte per chi soffre di depressione che, in conseguenza del proprio male, pare non temerla), getta nel panico quasi tutti, anche fra coloro che hanno introiettato i limiti della giusta misura greca. E ciò accade da secoli, come testimoniano tante opere soprattutto del pensiero ebraico²⁰.

Cosa si può dedurre allora di importante da questa affermazione? Per nostro conto si deduce che il progetto di Natoli è davvero troppo minimale, in quanto si accontenta di obiettivi eccessivamente modesti per essere l'esito della riflessione di un filosofo della felicità. Questo esito minimale è la conseguenza della impostazione onto-assiologica relativista di Natoli. La tesi principale di Natoli è infatti quella per cui egli vuole solo farci «divenire virtuosi nell'accezione precisa del termine: dotati delle abilità necessarie per trarsi di impaccio dalle difficoltà della vita, e perciò vivere bene» (p. 9). Così, insomma, come l'*ethos* era semplicemente il comportamento, la *areté*, la virtù greca, è etimologicamente identificata nella mera abilità, capacità. Il mero adeguamento al proprio tempo, però – come abbiamo sostenuto in precedenza nel saggio sul pensiero di Sini –, non può essere pensato come “virtù filosofica” (né come “virtù politica” o semplice “virtù umana”). Il filosofo infatti, per sua essenza, non può limitarsi ad essere una sorta di “insegnante di sostegno” per le persone in difficoltà. Egli deve invece favorire la costituzione di solide strutture di significato, ossia proprio le condizioni affinché le modalità sociali non creino alle persone tali difficoltà. Questa sarebbe una vera «politica della felicità» (p. 9). Natoli pare invece puntare esclusivamente ad un conformistico «stare al mondo», tanto da affermare spesso che il proprio è un semplice discorso sulla «direzione in cui si muove il mondo» (p. 9). Perfino il cristianesimo, nonostante la rivoluzionarietà del messaggio di Gesù, è descritto come «assoluta fedeltà al presente, come pura e semplice pratica della carità» (p. 11).

Indubbiamente, il conformismo può costituire una rispettabile posizione “filosofica”. Per essere tale, però, per essere solida, deve essere fondata. Il quadro filosofico di riferimento di Natoli, ossia quello del relativismo, non consente invece tale fondazione, poiché nessuna posizione filosofica risulta,

all'interno di questo quadro, fondabile. Ne consegue che il valore filosofico della posizione conformista propugnata da Natoli è grosso modo quella di una *petitio principii*. Come la maggioranza dei filosofi contemporanei, egli sarebbe infatti senza risposte di fronte alla richiesta di chiarire per quale motivo, nonostante «la verità sia sfuggente, indecifrabile» (p. 12), egli sa così bene indicarci «quel che dobbiamo ricercare» (p. 12), ossia l'adeguamento al nostro tempo.

Rispetto ad altri relativisti più confusionari, Natoli ha comunque il pregio della chiarezza, anche se le considerazioni di buon senso, per rispetto al lettore filosofico, non dovrebbero essere condotte troppo per le lunghe. Il lettore, infatti, si accorge subito di questo annacquamento, e ciò provoca una sensazione fastidiosa.

Sulla contemporaneità capitalistica

Così come il quadro filosofico di riferimento di Natoli è il relativismo, il suo quadro politico di riferimento è quello del pensiero liberale. Davvero conformi al politically correct oggi dominante sono infatti, in particolare, le sue tesi sul terrorismo: «Il terrorismo è devastante ma mobile. È giusto colpire gli Stati che lo proteggono, anche se nessuno dichiara esplicitamente di farlo» (p. 21). Si tratta di una tesi oggi molto diffusa ma che, per essere filosoficamente ben argomentata, non può a nostro avviso fuggire il confronto dialogico, almeno ideale, con gli abitanti di Falluja o di Bagdad o dell'Afghanistan, città e Stati che per questa tesi hanno subito migliaia di morti civili innocenti ad opera dei bombardamenti americani (un numero molto superiore rispetto alla somma dei morti dell'11 settembre 2001 a New York, dell'11 marzo 2004 a Madrid e del 7 luglio 2005 a Londra).

Natoli, a dire il vero, sembra talvolta lamentarsi del fatto che oggi si invadono Stati in nome della salvaguardia dei diritti umani, e che lo Stato invaso è trattato da deviante e criminale mentre lo Stato invasore è trattato da garante della giustizia internazionale. Questa implicita critica alla politica estera degli Stati Uniti (e dell'Italia di Berlusconi) viene però subito mitigata, con l'affermazione che «il più delle volte questo è proprio vero» (p. 21), ossia che gli Stati invasi sono realmente devianti e criminali, mentre gli Stati Uniti d'America sono i garanti dei diritti umani e della giustizia internazionale.

Sempre con riferimento alle guerre degli ultimi anni, Natoli afferma infatti che esse «non sono più contro, ma in difesa dei valori: i diritti, le autonomie etniche, le libertà civili, ecc.» (p. 22). Anche qui, il discorso sarebbe lungo da affrontare. Tuttavia, a nostro avviso, è difficile giustificare una tesi simile se non almeno componendola con una adeguata e consapevole valutazione degli enormi interessi economici, documentatissimi, che stanno alla base delle recenti invasioni statunitensi (dalla Serbia nel 1999 all'Afghanistan nel 2001,

per parlare solo di quelle che Natoli conosceva al momento della stesura del libro). Natoli, però, è fermissimo nelle proprie convinzioni di politica estera: «la guerra è solo una inevitabile necessità, e la si combatte in nome e per il bene dell'umanità [...] di fronte alla violazione potente dei diritti umani non ci si può astenere [...] ma c'è anzi l'obbligo morale di intervenire» (p. 22).

Rimaniamo su questo argomento solo in quanto stupisce davvero – ed è necessario rifletterci con attenzione e profondità, per la rilevanza del problema – che un filosofo sensibile verso la tematica della felicità come Natoli, possa poi non porsi la questione della universalizzazione del proprio discorso, ossia possa non riflettere sulla felicità di tutti gli uomini. È evidente, a nostro parere, che così è in quanto il relativismo (come peraltro lo scientismo) è sempre una forma di riduttivismo, in cui la riduzione al silenzio dei contenuti di vera umanità è operata nella direzione della deuniversalizzazione, in conformità alle modalità sociali dominanti. Per questo, probabilmente, anche una persona come Natoli ritiene di non dover citare, per non criticare l'Occidente ferito (nell'orgoglio) dall'attacco alle Torri Gemelle, la presenza di carceri come quella di Guantanamo (nel 2002 se ne era già a conoscenza), in cui i più elementari diritti umani dei prigionieri sono palesemente violati. Natoli anzi si dichiara dispiaciuto per gli Usa, che, «sovraesposti», sono «più a rischio di errare» (p. 14).

Bisogna inoltre stare molto lontani, a suo avviso, «dalle grandi parole Giustizia, Verità, Uguaglianza», che costituiscono «la prerogativa di tutte le ideologie totalitarie», e dunque dei «terrorismi» (p. 23). Non le ingiustizie crescenti, le povertà devastanti e le guerre unilaterali, per Natoli, hanno acuito il terrorismo, bensì «la mobilità di uomini, merci, capitali, in breve il villaggio globale, che ha reso meno circoscrivibili le sacche di ribellione» (p. 23). Anche questa concezione si rivela però riduttiva, in quanto «il problema del terrorismo» non può essere affrontato con l'ottica rivolta esclusivamente alla repressione, bensì con lo sguardo rivolto soprattutto alla comprensione delle cause. Il terrorismo sarà infatti ineliminabile dall'Occidente senza prima aver eliminato l'essenza tracotante dell'Occidente stesso, e dunque senza avere prima creato le necessarie condizioni per realizzare un mondo più “giusto” e più “uguale”. Per Natoli, invece, «l'interesse dei terroristi è quello di gettare il nemico nell'incertezza [...] di paralizzare la vita ordinaria con la paura» (p. 26), e non quello di esprimere una disperata vendetta per le ingiustizie subite, o, come nel caso dei palestinesi, quello di richiamare l'attenzione sul problema della occupazione militare israeliana. A suo avviso, infatti, gli ideali sono solo «fedi collettive» (p. 33), ed è dunque meglio, come si vede nella figura umana che occupa la copertina di questo libro (persona che evidentemente, per Natoli, sa «stare al mondo»), riposarsi sdraiati sull'erba che porsi questioni filosofico-politiche universali e problematiche.

Per quanto riguarda infine il potere dei mass media, le tesi di Natoli, come quelle di Vattimo, rivelano un conformismo assai vicino ad una vera e propria cecità intellettuale: «La differenza di informazione non dipende da un impedimento all'accesso alle fonti – gli uomini nella storia non sono stati mai così liberi – ma dalla capacità del loro uso» (p. 80). Come se chi avesse le capacità di ben utilizzare i media, ma non l'accesso agli stessi, fosse comunque libero di esercitare appieno le proprie possibilità informative.

Concludiamo dicendo che è spiacevole essere così duri con alcuni filosofi, specie se li sentiamo sostanzialmente vicini nel trattare temi umani importanti. Tuttavia, come scrisse Platone, «non è lecito avere più rispetto per un singolo uomo che per la verità» (Repubblica, X, 595 C). Solo rispettare la verità, infatti, conduce sempre a rispettare i singoli uomini, anche nella critica.

¹ «Il percorso dell' *Enciclopedia* si articola in sei tappe, corrispondenti a sei scienze paradigmatiche o esemplari: la metafisica, la psicologia e l'etologia; l'antropologia, la cosmologia e la pedagogia. Inoltre, esso è scandito ciclicamente da nove figure che si declinano per sei volte, cioè per ogni tappa, in modi o figure particolari, dando vita dunque a $6 \times 9 = 54$ figure. Le nove figure fondamentali sono le seguenti: l'iscritto e il circoscritto; il pensiero e le pratiche; l'origine; la differenza; la trascendenza o negazione; l'analogia; l'incontro; l'occasione; la verità. Queste figure si succedono secondo la scansione $2 + 3 + 4$ (dove il numero 234, molto significativo, come si vedrà, nel suo alludere per inversione a 432 e corrispondente, a sua volta, a 9)» (p. 11).

² Per questo motivo siamo grati a Mario Vegetti di avere realizzato una splendida traduzione commentata della Repubblica che rimarrà, probabilmente, la migliore interpretazione del dialogo platonico anche nei prossimi decenni. I volumi cui facciamo riferimento sono: M. Vegetti, a cura di, Platone. *La Repubblica, traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli, 1996-2006.

³ Rinviamo in merito al nostro *Il filosofo e la politica. I consigli di Platone, e dei classici Greci, per la vita politica*, Alpina, Torino, 2007.

⁴ L'amico Franco Toscani (autore della introduzione al mio *La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*, Petite Plaisance, Pistoia, 2004), che da tempo collabora con Sini, mi ha confidato che Sini ama definirsi in questi termini.

⁵ «Del desiderio [...] è costitutiva la distanza» (p. 40).

⁶ Rinviamo alle considerazioni svolte in L. Grecchi, *Conoscenza della felicità*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006.

⁷ Rinviamo in merito a: L. Grecchi, *Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005; *Il pensiero filosofico di Umberto Galimberti*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006; *Occidente: radici, essenza, futuro*, di prossima pubblicazione.

⁸ *Il filosofo e la politica*, op. cit.

⁹ Argomenterò questa tesi nel prossimo *Umanesimo, fondamento della metafisica di Platone*.

¹⁰ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

¹¹ La tesi heideggeriana è quella per cui le categorie ontologiche (vero/falso) ed assiologiche (bene/male), ossia le categorie della metafisica, sono nate con Platone. Questa tesi è indubbiamente verosimile, ma è altrettanto evidente che, almeno dopo Hegel, ossia con il pieno sviluppo del capitalismo occidentale, i maggiori pensatori (Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, Sartre, ecc.), e le maggiori correnti filosofiche (esistenzialismo, relativismo, ermeneutica, filosofia analitica, ecc.) hanno completamente trascurato, quando non addirittura attaccato, queste categorie della metafisica. Da ciò si dovrebbe dedurre che, se il metafisico Platone è il padre dell'Occidente, le filosofie europea ed americana dell'Ottocento e del Novecento (antimetafisiche), e dunque la contemporaneità è anti-occidentale! Poiché, però, la nostra epoca è per definizione "Occidente", e poiché essa è per sua essenza antimetafisica, il metafisico Platone non può a nostro avviso essere considerato come il padre dell'Occidente moderno.

¹² L. Grecchi, *Il necessario fondamento umanistico della metafisica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005.

¹³ Oggi perfino i metafisici cristiani confinano le loro analisi al piano logico-fenomenologico, senza quasi più declinare in senso umanistico (e dunque anche politico) le categorie onto-assiologiche del vero/falso e del bene/male.

¹⁴ Il messaggio di Vattimo si oppone peraltro al passo evangelico «La verità vi farà liberi» (Gv 8, 32).

¹⁵ Rimarchiamo comunque che anche uno dei maggiori esponenti della filosofia analitica anglosassone, Hilary Putnam, in un testo recente (*The collapse of dichotomy*, Harvard University Press, 2002), ha argomentato la tesi che è realmente difficile separare giudizi di valore e giudizi di fatto. Ciò in quanto una buona parte dei giudizi di valore si basa appunto su situazioni di fatto, riconoscibili da tutti, e non sulla mera emotività, come riteneva Hume.

¹⁶ G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Vita e pensiero, Milano, 1996, p. 91.

¹⁷ Rinviamo in particolare al bel saggio pubblicato nel testo collettaneo, a cura di I. Dionigi, dal titolo *Di fronte ai classici*, Bompiani, Milano, 2004.

¹⁸ Anche in merito a Dell'inizio (Adelphi, Milano, 1992), Reale ha affermato trattarsi di "un'opera che si colloca fra quanto di meglio negli ultimi tempi è stato prodotto nell'ambito della filosofia" (*Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano, 2004, p. 439). Inoltre, in un suo elzeviro su *Il Corriere della sera*, un altro docente della Università Vita e Salute (di cui Cacciari è stato Preside fino agli inizi del 2005, quando ha lasciato l'incarico per ricandidarsi al ruolo di sindaco di Venezia), Emanuele Severino, ha definito *Della cosa ultima* come "seicento pagine di scrittura tersa e intensa", addirittura "mirabile".

¹⁹ Ci siamo occupati della impostazione di Natoli del tema della felicità nel nostro recente *Conoscenza della felicità*, op. cit.

²⁰ Rinviamo in merito a L. Grecchi, *La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*, op. cit.

Indice

Introduzione	9
Note alla INTRODUZIONE	14

CAPITOLO I

IL PENSIERO ERMENEUTICO-SIMBOLICO

«La Repubblica» di Platone nella interpretazione di CARLO SINI	15
La sintesi di Platone.....	16
La critica di Sini a Platone	17
La “non centralità” del teatro filosofico in Platone.....	19
La distanza di Platone dall’Occidente	20
Il messaggio filosofico-politico di Platone	21
I leit motiv del pensiero di GIANNI VATTIMO	23
Il limite delle tesi di Vattimo: l’insuperabilità della metafisica.....	23
L’autoritarismo della metafisica	24
La rottura del nesso fra filosofia e politica	26
La dimensione ludica della filosofia	26
L’ideologia del nostro tempo	28
L’oscurità di MASSIMO CACCIARI	31
Lo «stare al mondo» nelle analisi di SALVATORE NATOLI	37
L’etica del quotidiano.....	37
Il progetto minimale dell’adeguamento al proprio tempo.....	39
Sulla contemporaneità capitalistica.....	40
Note a IL PENSIERO ERMENEUTICO-SIMBOLICO	42

CAPITOLO II

IL PENSIERO SCIENTIFICO-RAZIONALISTA

Il sistema di LUIGI TARCA	45
Il "sapere del puro positivo"	45
Critica al "sapere del puro positivo"	47
Eccesso formalistico e difetto contenutistico	49
Dal sistema filosofico alla progettualità politica	51
Cristianesimo e relativismo nell'opera di DARIO ANTISERI	55
I contenuti del cristianesimo di Antiseri	57
L'attacco alla metafisica	60
I contenuti del relativismo di Antiseri	64
Considerazione finale sull'eccesso di citazioni	65
I "miti" classici nell'interpretazione di GIULIO GIORELLO	66
Ulisse	67
Prometeo	75
L'interpretazione di Giorello	76
Note a IL PENSIERO SCIENTIFICO-RAZIONALISTA	78

CAPITOLO III

IL PENSIERO MARXISTA-RADICALE

Il "Marx inattuale" di COSTANZO PREVE	85
Perché Marx è "inattuale"	85
La sintesi del pensiero di Marx	85
La filosofia e la scienza	87
Karl Marx e l'anima umana	90
L'anima umana come fondamento della verità	91
Karl Marx e la progettualità sociale	93
La controstoria del liberalismo di DOMENICO LOSURDO	96
Note a IL PENSIERO MARXISTA RADICALE	102

CAPITOLO IV
IL PENSIERO METAFISICO-RELIGIOSO

**La Grecità, il Cristianesimo e l'Occidente
nell'analisi di GIOVANNI REALE** 107
 Note a IL PENSIERO METAFISICO-RELIGIOSO 112

Appendice I

Il sovrano e il dissidente.
Un libro di **PAOLO FLORES D'ARCAIS** 115

Appendice II

Le filosofie del Novecento.
Un manuale di **G. FORNERO** e **S. TASSINARI** 119

Postfazione di COSTANZO PREVE 121

Indice dei nomi 147