

Alessandro Monchietto

QUALE PROGETTUALITÀ?

A partire da alcune considerazioni di Luca Grecchi

«Deve il dialogo avere come *telos* il convincimento dell'interlocutore, e cioè la sua adesione finale al nostro punto di vista? Sarebbe una domanda ovvia e pleonastica, e tutti risponderebbero di sì. Non è questa la mia opinione, eppure io sono un convinto sostenitore della "veritatività" del dialogo. La questione è molto rilevante, e vale la pena cercare di chiarirla.

Se torniamo al modello del *sokratikòs logos*, vediamo che in esso non abbiamo il presupposto del convincimento dell'interlocutore al nostro punto di vista mediante una strategia argomentativa adeguata [...]. Il presupposto del *sokratikòs logos* non è il *telos* del convincimento dell'interlocutore perché aderisca alla fine del colloquio alle nostre posizioni (questo è semmai il *telos* del *logos* giudiziario, di Lisia e non di Socrate), ma è il comune riconoscimento dell'*ironia*, cioè del sapere di non sapere. Nei dialoghi politici fra sostenitori del liberalismo e del comunismo, nei dialoghi religiosi fra atei e credenti e nei dialoghi filosofici tra chi si ispira a Kant e chi si ispira a Hegel [...] non è mai così, perché nessuno dei due interlocutori presuppone di fatto il suo "non sapere", ma anzi parte dal robusto convincimento di aver ragione e di poterlo in qualche modo dimostrare con argomenti adeguati.

La pratica quotidiana ci mostra che in novecentonovantanove casi su mille nessuno riesce mai a convincere nessuno, al di là di superficiali riconoscimenti ispirati al quieto vivere ed alla buona educazione reciproca. Raramente, però, ci si chiede seriamente perché ciò avviene, e si ripiega frettolosamente sulla facile rassicurante spiegazione della testardaggine, dell'ostinazione e dell'ignoranza dell'interlocutore. [...] E invece non è così. [...] I filosofi tedeschi contemporanei ispirati all'ermeneutica [...] hanno stabilito che esiste un presupposto indispensabile del dialogo, e cioè l'intenzione comune di poter arrivare ad un possibile consenso. Se infatti non c'è questa intenzione, ma fin dall'inizio gli interlocutori vogliono soltanto inscenare uno spettacolo agonistico di tipo retorico (si pensi ai *talk-show* elettorali [...]), il dialogo resta solo una simulazione. Tuttavia il problema che mi interessa mettere a fuoco non è questo, ma consiste nel capire le ragioni per cui nella pratica il convincimento resta sempre un'illusione, ed ognuno se ne va con le opinioni che aveva prima.

[...] Faccio un'ipotesi. Esistono due tipi di convincimenti, i convincimenti fondamentali primari, ed i convincimenti secondari o derivati. I convincimenti fondamentali primari, acquisiti al 95% in giovane età [...] sono frutto di quella che definirei un'intuizione olistica, e cioè un convincimento fondamentale anteriore ad ogni strategia argomentativa posteriore.

[...] Ora, si dà il caso che l'intuizione olistica con cui ci presentiamo sullo scenario dialogico è letteralmente *insolubile*, nel senso che non può essere "sciolta" con argomentazioni.

[...] Dal momento che in generale ci si alza sempre dal tavolo dialogico con le stesse convinzioni di prima, al massimo psicologicamente ammorbidite dal contatto simpatico con l'altro [...], il relativismo ne deduce che ogni "veritatività" è impossibile, perché si tratta sempre e solo di un'opinione personale che si vuole veritativa ed invece ovviamente non lo è.

A mio avviso sono errate tutte due le posizioni, quella dello scetticismo relativistico che prende realisticamente atto della impossibilità del convincimento [...] e quella dell'ottimismo dialogico che crede ingenuamente che una catena ben strutturata di argomentazioni possa far alzare dalla sua sedia l'interlocutore con un sorriso pubblicitario e con l'ammissione: "Mi hai convinto!". È evidente che bisogna cercare una via intermedia. Il problema però sta nel trovarla.

[...] Questo non significa che la verità non esista, se esiste non sia conoscibile e se conoscibile non sia comunicabile. Personalmente credo alla sua esistenza, alla sua conoscibilità ed alla sua comunicabilità. Nello stesso tempo, credo ancor più alla sua *inesauribilità*, ed al fatto che nessun filosofo possa dire di "possederla"».

COSTANZO PREVE,
Verità e Relativismo.

Religione, scienza, filosofia e politica nell'epoca della globalizzazione.

1. Ho letto con gratitudine e interesse le riflessioni che l'amico Luca Grecchi ha sviluppato in un recente saggio dedicato al tema della progettualità¹. In questo contributo mi limiterò a proporre qualche breve spunto, nella speranza possa fungere da stimolo al prosieguo del dibattito.

Ritengo che tra Grecchi e lo scrivente la differenza sul tema della progettualità ("un alternativo modo di produzione sociale possibile/desiderabile") sia di grado e non di sostanza: non avrei difficoltà ad accogliere tutto quel che Luca scrive a proposito, e considero lo sfondamento su questo fronte già riuscito (perché la porta era aperta).

Il mio intento sarà dunque quello di trattare sinteticamente questo primo aspetto, per soffermarmi poi con maggiore attenzione sul punto nodale della questione che – come rileva Grecchi – "riguarda il concetto che costituisce la base di ogni progettualità, ossia la natura umana".

2. L'obiezione che mi viene implicitamente mossa nel testo *Sulla progettualità* è "una sostanziale marginalizzazione del tema teoretico (il lungo termine), ed uno schiacciamento sul tema prassico (il breve termine)".

¹ Cfr. L. Grecchi, *Sulla progettualità* [<http://blog.petiteplaisance.it/quale-progettualita/>]; per segnalare le citazioni tratte da questo testo verranno utilizzate le virgolette alte("..."); negli altri casi si utilizzeranno le virgolette basse («...»).

Contrariamente a quanto viene argomentato nel saggio, credo che il discorso riguardi essenzialmente le priorità (la nostra vita è limitata ed è inevitabile prevederle) e non la direzione da intraprendere. Condivido l'idea secondo cui l'unico gesto critico, l'unica critica seria che si possa filosoficamente avanzare è quella che prende in carico "il sistema tutto nelle sue strutture fondamentali"; ma ritengo cruciale difendere gli spazi di manovra (necessari ma non sufficienti) per potersi un giorno avvicinare a un "modo di produzione sociale migliore".

3. Il capitalismo è stato costretto a convivere con una dinamica democratica (per quanto imperfetta) e oggi se ne sta depurando.

La democrazia moderna è un insieme di condizioni che in qualche modo corrisponde all'ascesa delle classi subalterne e alla loro capacità di conflitto organizzato. Ciò che tiene in vita la democrazia è il raggiungimento di un equilibrio relativo nei rapporti di forza, mentre essa deperisce quando – come accade oggi – i rapporti di forza in una società sono eccessivamente squilibrati. In questa situazione, il capitalismo può scrollarsi di dosso i vincoli democratici che secoli di lotte erano riusciti ad imporgli².

L'emergere della crisi occidentale attuale coincide con l'esplosione della tensione tra la logica del mercato e logica democratica: le forze organizzate del capitalismo stanno lanciando un attacco allo stato sociale che non solo determina lo smantellamento del *welfare*, ma comporta anche la messa in discussione dei fondamenti della democrazia moderna. Non riesco a ragionare nell'ottica del tanto peggio tanto meglio: una volta che si sarà cancellata la previdenza sociale, la sanità pubblica, le norme a tutela del lavoro, il diritto alla pensione, tali conquiste saranno *perse*, e impiegheremo decine o centinaia di anni per riuscire a ripristinarle.

4. Il mondo dei dominati affronta una sconfitta strategica di enormi proporzioni, e nelle attuali condizioni non si può pensare di cambiare magicamente la struttura del capitalismo da un giorno all'altro; affinché questo possa essere (in futuro) possibile, è necessario anzitutto operare un riequilibrio dei rapporti di forza tra le classi sociali, che può ottenersi – direbbe Luc Boltanski – solo con una *Critica* forte e rigorosa.

Se si vuole perseguire una concreta e radicale proposta politica anticapitalista, si dovrà dunque innanzitutto tentare di contrastare la logica

² Cfr. W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013.

capitalistica su qualche punto qualificato. Mi permetto pertanto di tornare su un tema (sia chiaro: assolutamente secondario) su cui si è già ampiamente discusso³, nella speranza ciò sia utile e sufficiente a sgombrare il campo dagli equivoci.

5. Con l'uscita dall'Euro ovviamente non si abbatte il Capitalismo: ma non c'è nessuna possibilità, all'interno del quadro istituzionale (neoliberale e antidemocratico) dell'Unione Europea, di realizzare politiche di segno diverso. Se certamente la priorità deve essere combattere il "Lupo Capitale", bisogna però ammettere che l'Euro è la forma *storicamente determinata* con cui il potere delle classi dominanti in Europa si declina.

Non si può combattere il Capitale in astratto e, se si vuole tentare un qualsiasi tipo di politica favorevole ai ceti subalterni, la riconquista di indipendenza e sovranità (le quali non possono aversi se non attraverso l'uscita dall'UE) mi appare una condizione necessaria e preliminare.

Nessun evento ha di per sé un significato politico univoco, ma lo assume solo dentro un orizzonte che è già orientato da rapporti di forza. Dentro o fuori l'Europa, con l'Euro o con la Lira, i rapporti di forza sono oggi purtroppo totalmente a favore delle classi dominanti, e – come sottolinea Stefano Azzarà – «senza principi politici, senza bussola e soprattutto senza conflitto dal basso per l'emancipazione ci sarà sempre e solo il conflitto dall'alto per la sottomissione».

6. La differenza tra la prospettiva che difendo e quella presentata da Grecchi si può dunque rinvenire non tanto in un presunto "schiacciamento sul tema prassico", ma in una diversa sensibilità riguardo al piano su cui far battere l'accento.

Mi reputo un sostenitore del tema della progettualità, ma credo che – se non si vuole incorrere in quella che Preve definiva un'*illusione pitagorica*⁴ – progettualità significhi innanzitutto strutturare un'analisi

³ Cfr. <http://blog.petiteplaisance.it/alessandro-monchietto-leuro-come-metodo-di-governo-il-ciclo-di-frenkel-le-ragioni-degli-squilibri-delleurozona-e-la-mezzogiornificazione-delle-periferie-europee/> ; <http://blog.petiteplaisance.it/carmine-fiorillo-luca-grecchi-oltre-la-dimensione-afasica-della-gabbia-dacciaio-capitalistica/> .

⁴ «Il comunismo ha bisogno di soli due ingredienti, la storia e la natura umana, che si tratta però di combinare in modo adeguato. Una concezione storicistica della storia è fuorviante, perché necessariamente porta al relativismo, al nichilismo ed alla cancellazione di ogni fondamento ontologico. Una concezione pitagorico-platonica della natura è ugualmente fuorviante, perché riduce necessariamente il comunismo a "modello da applicare", e le generazioni successive inevitabilmente distruggeranno il modello ereditato, fosse pure

del presente che permetta alla prassi dei subalterni di tornare sulla scena per riequilibrare i rapporti di forza, stabilizzare le conquiste che si sono ottenute negli ultimi secoli e sperimentare forme di convivenza di tipo non capitalistico.

Non mi appare prioritario definire oggi come dovrà strutturarsi nei particolari una futura società liberata, scrivendo «ricette per l'osteria dell'avvenire»: considerato che ci troviamo in mezzo a quel mare posto tra il dire e il fare, l'urgenza consiste nel (1) consolidare le coordinate filosofiche che permetteranno ai nostri eredi di orientarsi e (2) cercare di trovare i mezzi per indirizzare la nave verso la rotta di liberazione che auspichiamo⁵. Credo che – per la diversa sensibilità filosofica che ci caratterizza – Grecchi venga attratto dal primo compito, e io dal secondo. Non trovo che questo scarto costituisca un problema; al contrario, all'interno di una redazione (nel nostro caso, quella di *Koinè*) una divisione delle mansioni è comprensibile e fisiologica.

7. Passerei ora a quel che ho definito il punto nodale della questione. Quando sono chiamato a sciogliere un groviglio, sono solito affidarmi al tagliente rasoio di frate Occam, evitando di moltiplicare gli elementi oltre il necessario. Fedele a tale principio, dichiaro da subito che ciò che mi differenzia dal pensiero grecchiano è il modo di concepire la natura umana, da cui consegue – ma solo in seconda istanza – la differenza tra una analisi progettuale che si articola attorno al concetto di *Gattungswesen* (“un poliedro che si costituisce nel tempo” – Hegel: la verità è la totalità insieme al suo divenire) e quella che intende strutturarsi attorno a una concezione definita di natura umana (“un prisma già formato” - Platone: idealità logico-ontologica). La differenza è tutta qui, e le divergenze si sviluppano a cascata.

8. L'essere umano in quanto *Gattungswesen* è da intendersi come l'*animale potenziale*, poiché possedendo una natura generica ed essendo privo di istinti guida e di comportamenti rigidamente codificati dal proprio

in modo parmenideo il migliore possibile» [C. Preve, *Recensione a: C. Fiorillo – L. Grecchi, «Il necessario fondamento umanistico del “comunismo”*», *Koinè*, 2013 <http://blog.petiteplaisance.it/costanzo-preve-recensione-a-carmine-fiorillo-luca-grecchi-il-necessario-fondamento-umanistico-del-comunismo-petite-plaisance-pistoia-2013/>].

⁵ Consapevoli che – in questo naufragio con spettatore (H. Blumenberg) – siamo dei marinai che devono ricostruire la nave in mare aperto, non potendo smantellarla sulla terraferma e ricostruirla usando i migliori materiali.

corredo genetico, non conosce una e una soltanto maniera di vivere, ma deve trovare attivamente il modo di ben-vivere, declinando la propria natura generica storicamente, dunque imprevedibilmente e liberamente⁶.

Come evidenzia l'amico Giacomo Pezzano (che auspico voglia contribuire a questo nostro dibattito):

Siamo programmati per essere potenzialmente aperti al mondo: non tanto genericamente quanto genericamente programmati. La natura umana non è dunque né genetica né degenerare, bensì generica: l'uomo è «Gattungswesen», «essenza generica», apertura potenziale del/al mondo che si determina modalizzandosi temporalmente, specificandosi storicamente e declinandosi relazionalmente⁷.

Nei suoi studi Giacomo ha mostrato brillantemente come l'obiettivo di una efficace antropologia filosofica corrisponda al tentativo di pensare una «costante antropologica» che si sottragga agli estremismi di una *essenzialità monolitica* (l'uomo è una e una cosa soltanto) e di una *indefinitezza assoluta* (l'uomo è qualsiasi cosa); con l'obiettivo di far comunicare – preservandoli distinti – il livello categoriale dei fenomeni storici (socio-culturali e politici) e quello delle invarianti antropologiche «specie-specifiche» dell'*homo sapiens*.

9. Quando Hegel sostiene che il Vero sia da esprimere come Sostanza, ma anche come Soggetto⁸, non fa altro che includere all'interno della verità quella *dimensione storica* che è consustanziale al divenir uomo dell'uomo⁹.

⁶ Cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 212. Sul tema cfr. C. Preve, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 161-166.

⁷ G. Pezzano, *Ripensare (con) Marx: la natura umana tra filosofia, scienza e capitale* [http://www.petiteplaisance.it/ebooks/1141-1160/1164/el_1164.pdf].

⁸ Soggetto – inteso come concetto trascendentale riflessivo – che deve essere pensato come l'universalizzazione logica ed ontologica del processo "ideale" di unificazione della specie umana storicamente intesa.

⁹ *L'aletheia* – evidenzierà nel novecento Heidegger – è la comprensione del tempo, e ha a che fare con un'ontologia della possibilità. «Comprendere è [...] disarticolare la visione e il suo presupposto ontologico, la presenza, depresentificare, proprio perché è, non contemplazione, ma progetto, e cioè elevazione del presente al livello delle sue condizioni di possibilità per farne a sua volta l'effettiva condizione di possibilità future, un volgersi sia verso il suo passato sia verso il suo futuro: la definizione di una genesi e la prefigurazione di un avvenire. Il pensiero è critico proprio in quanto comprensione. Si può dire perciò che il rapporto tra ontologia (o filosofia) ed attualità ricalca quello che c'è tra l'essere e l'ente: l'essere è sempre "essere dell'ente", allo stesso modo in cui l'ontologia

Il primo equivoco di cui Hegel vuole liberarsi è che la verità non abbia nulla a che fare con il suo divenire e che sia possibile esporre la verità come semplice risultato, in cui il vero e il falso vengano presi come puramente contrapposti, come se non avessero niente a che vedere l'uno con l'altro¹⁰.

Nella *Fenomenologia dello Spirito* viene chiarito come il "falso" sia non il frutto di una mancanza, di un difetto, ma sia il frutto di una assolutizzazione di un momento dello Spirito preso unilateralmente per vero. Il vero è invece l'intero; ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo, l'intero è il risultato con il suo divenire.

10. Personalmente ho l'impressione che la teoria hegeliana secondo cui il vero non è un *dato* ma è un *risultato*¹¹ sia molto più convincente di quella secondo la quale «la verità filosofica consiste in un sistema di enunciazioni, tali da descrivere in modo adeguato e coerente la struttura ontologica ed assiologica della realtà»¹².

Dietro l'ipotesi di ricerca grecciana sembrerebbe nascondersi una sorta di tendenza pitagorico-platonica, che induce a supporre che – come avviene normalmente nelle scienze matematiche – una volta che la verità si sia scoperta ed enunciata, essa rimanga per sempre tale. Questo ragionamento manifesta chiaramente un deficit di dialetticità, arrestandosi al livello del *Verstand* senza procedere a quello del *Vernunft*.

A mio parere la verità filosofica non può essere enunciata in modo atemporale, a differenza del fatto che "*in ogni triangolo rettangolo la somma delle aree dei quadrati costruiti sui cateti è equivalente all'area del quadrato costruito sull'ipotenusa*" (affermazione vera in ogni epoca). Essa non è il

(o la filosofia) è sempre ontologia *dell'*attualità, non può partire, cioè, che dall'attualità; ma l'essere *non* è l'ente, ed è su questo tratto differenziale che insiste l'ontologia dell'inattualità: essa opera rispetto all'attualità lo stesso distacco che nella comprensione della differenza ontologica separa *criticamente* l'essere dall'ente» [G. Chiurazzi, *Ontologia dell'inattualità*, «Kainos», 10, 2010].

¹⁰ Il concetto della separazione è quello che Hegel utilizza quando parla di "astrazione": è questo il momento propriamente intellettuale, che assume gli enti come isolati gli uni dagli altri.

¹¹ Quando Hegel utilizza il termine "concettuale" lo fa per insistere sulla non-staticità dei concetti. Parlando di *concetto* intende indicare un qualcosa che si muove: veramente concettuale è in fondo il movimento dialettico stesso. Contrario di concettuale è per Hegel il formalismo, che consiste nell'applicazione puramente estrinseca di un certo movimento a un qualcosa.

¹² L. Grecchi, *Il filosofo e la vita. I consigli di Platone, e dei classici Greci, per la buona vita*, Petite Plaisance, Pistoia 2009, p. 123.

riflesso di una realtà esterna data per originaria, ma è il risultato di un processo interminabile ed inesauribile di universalizzazione.

11. La filosofia è da me concepita come un'interrogazione veritativa complessiva sul significato della vita e del mondo naturale e sociale. Essa potrebbe essere previamente definita come la *conoscenza veritativa di problemi vitali irrisolvibili*¹³.

Secondo questa prospettiva la "verità" non consiste in un accertamento di fenomeni naturali o in un calcolo esatto di grandezze misurabili, ma in un rapporto dell'uomo con la comunità in cui vive, un rapporto che per sua natura non può avere una soluzione definitiva. Se si adotta tale ipotesi di ricerca (secondo cui discutere di verità significhi partire hegelianamente da un concetto trascendentale-riflessivo di soggetto umano universale), la verità non è più da intendersi come una incognita inconoscibile oppure come un dato esterno da rispecchiare, ma si rivela essere un processo comunitario di apprendimento.

12. In un libro del 2009 Grecchi sostenne che «*la verità filosofica [...] è ontologicamente (per sua essenza) enunciativa, essendo costituita dalla struttura sistematica delle affermazioni essenziali sull'essere dell'uomo*»¹⁴.

¹³ «La verità filosofica si distingue dalla certezza fisica e chimica e dalla esattezza matematica proprio perché essa è per sua natura relazionale, e non consente quindi la presenza di una semplice "enunciazione" non seguita da un processo di condivisione comunitaria, sia pure sempre parziale e revocabile. [...] La verità filosofica non viene enunciata, ma partecipata, e questo per la sua natura comunitaria. Essa non è omologa al teorema di Pitagora. E dal momento che le generazioni si susseguono, le soluzioni precedenti vengono sempre necessariamente rivedute ed abbandonate, e questo non perché la "verità non esista", ma perché essa è *coestensiva* soltanto con l'intera storia universale fino al (lontanissimo) spegnimento del pianeta. La sua irrisolvibilità, quindi, significa che ciò che è, ed è eternamente [...] deve sempre passare per il proprio tempo appreso nel pensiero. Ma questo tempo non è omogeneo e cumulativo, sebbene differenziato e qualitativo. Se fosse omogeneo e cumulativo, Grecchi avrebbe ragione, ma sarebbe paradossalmente storicista, perché proprio dello storicismo è il pensare che la temporalità è omogenea e cumulativa. La verità c'è, ma è relazionale, e la relazionalità non è temporalmente cumulabile. Per questo dico che la filosofia conosce in modo veritativo problemi insolubili. Per avere "solubilità" reale (e non solo astratta in quanto divisa fra un'eternità immutabile ed una temporalità in movimento) ci vorrebbe una temporalità omogenea» [C. Preve, *Luca Grecchi interprete dei filosofi classici Greci*, contenuto in L. Grecchi, *Il filosofo e la vita*, cit., p. 108].

¹⁴ L. Grecchi, *Il filosofo e la vita*, cit., p. 123. Ho l'impressione che sostenendo questa tesi, il rischio di ricadere in una sorta di "teoria del rispecchiamento" sia piuttosto concreto.

Fedele alla svolta vichiana – secondo cui la verità deve essere trattata nella attualità e nella storia (*verum ipsum factum*¹⁵) – ritengo invece che in ogni congiuntura storica vi sia un massimo di consapevolezza filosofica reale, ma essa non è (né potrà mai essere) definitiva. Scrive Preve:

Io penso che la verità esista, sia una sola, ma penso anche che assomigli ad un prisma più che ad una sfera, e che ogni ciclo storico ci permetta di vederne bene solo un lato. Se vivessimo duecento anni tutte le categorie filosofiche cambierebbero, e ho sempre trovato strano che questo fatto ovvio e rivelatore non sia adeguatamente segnalato nei dizionari filosofici più comuni¹⁶.

Quando Luca scrive che “la natura umana per me è un prisma già formato, di cui semplicemente la storicità declina la possibilità di osservare molte facce” coglie esattamente nel segno: nel pensiero grecciano il rapporto tra verità e storicità è di tipo semplicemente arricchente, mentre nell’approccio hegeliano – che io adotto – tale relazione è costituente.

13. Nel testo *Sulla progettualità* Grecchi sostiene che “idealizzare come le cose debbano essere in quanto in potenza presenti nella natura umana – anche se ancora non ci sono nella realtà effettuale –, rappresenta l’unico modo per indicare una linea guida, facendo sì che il discorso filosofico veritativo si svolga anche sul piano onto-assiologico (come le cose devono essere), e non meramente sul piano logico-fenomenologico (come le cose sono)”.

Tale riflessione ci invita a volgere lo sguardo (seppur brevemente) alla categoria di “possibilità” (*Möglichkeit*). Per realizzarsi – scrive Hegel nella *Scienza della logica* – il possibile non deve restare un orizzonte vago e indefinito, ma deve riempirsi di contenuti determinati e assumere una fisionomia specifica. Quali sono questi contenuti?

¹⁵ La verità non è un presupposto atemporale ma un prodotto della prassi umana; anticipando il pensiero hegeliano, Vico inaugura un trascendentalismo a base storica (ma non storicistica) nella quale si dà un fecondo equilibrio tra l’elemento eterno (la validità universale della filosofia) e l’elemento storico (il luogo di determinazione delle verità filosofiche, e dunque la loro genesi particolare). Cfr. C. Preve - L. Tedechi, *Lineamenti per una nuova filosofia della storia. La passione dell’ anticapitalismo*, Il prato, Padova 2013.

¹⁶ C. Preve, *Gli Usa, l’Occidente, la Destra, la Sinistra, il fascismo ed il comunismo. Problemi del profilo culturale di un movimento di resistenza all’Impero americano* [http://www.noctuaedizioni.it/artpreve1.htm].

Come è ovvio, dentro il regno del possibile non è presente qualunque contenuto, e sarebbe falso sostenere che qualunque fisionomia possa essere assunta dal possibile.

ra queste diverse fisionomie, il contenuto deputato a divenire realtà e realizzarsi (detto altrimenti, il contenuto più concreto tra tutti quelli che compongono il regno del possibile, quello “destinato” a diventare realtà) sarà quel tipo di contenuto che avrà accettato di passare attraverso l’indagine delle determinazioni, delle circostanze, delle condizioni della propria esistenza e di confrontarle con le determinazioni, le circostanze e le condizioni della realtà effettuale. Esso sarà pertanto quello che conterrà il maggior numero di condizioni di esistenza che (di fatto) coincidono con le condizioni della realtà effettuale.

Naturalmente non l’intero contenuto riceverà realtà e sarà destinato a realizzarsi, ma soltanto la parte le cui condizioni di esistenza risultano congruenti alle condizioni della realtà.

Si può così ravvisare all’interno del regno del possibile una distinzione tra possibilità astratta e possibilità reale, e la discriminante tra le due riguarda il numero di convergenze e di corrispondenze tra le proprie condizioni di esistenza e le condizioni della realtà effettuale.

14. In Hegel il *possibile* non è qualche cosa che noi raffiguriamo, maneggiamo, qualche cosa di circoscrivibile. Non è un *essere*, né – di fatto – un *dover essere*¹⁷. Al contrario, per Hegel i campi di forze sorgono non sul terreno delle intenzionalità individuali, ma sul terreno di contraddizioni oggettive, cioè sul terreno di contraddizioni strutturali che innervano il tessuto della realtà. Saranno le singolarità individuali a esser costrette a misurarsi con questi campi di forze, se non vorranno lasciare annegare nel mare dell’accidentalità (o affidare al caso) la convergenza fra i propri intenti soggettivi e i risultati oggettivamente conseguibili.

Vediamo così fronteggiarsi due prospettive diverse del rapporto libertà-necessità, che presuppongono due diverse teorie della *trasformazione*. La prima teoria è quella che fa riferimento a un tipo di rapporto libertà-necessità di stampo soggettivista: essa presume che la trasformazione si consegua tanto più, quanto più si alimenta – all’interno delle coscienze – la consapevolezza della sua necessità. Detto altrimenti, tanto

¹⁷ Seguendo questa ipotesi di stampo kantiano, si otterrebbe da una parte la progettualità dell’individuo e dall’altro lato il dato inerte (cioè la realtà, il mondo), privo di una dinamica interna e di una propria autonomia, il quale costituirebbe esclusivamente una materia priva di vita pronta ad essere manipolata dall’intenzione della soggettività.

più si alimenta l'aspirazione al cambiamento, tanto maggiore saranno le probabilità di ottenerlo¹⁸.

Vi è poi un altro tipo di teoria della trasformazione (a cui attualmente mi sento più vicino), secondo cui il mutamento non si ottiene alimentandone le premesse soggettive, ma piuttosto illuminandone i meccanismi e il funzionamento oggettivo.

Tanto più si comprende – all'interno della coscienza collettiva – il funzionamento oggettivo della trasformazione, tanto maggiore sarà la trasformazione effettiva¹⁹.

15. In conclusione vorrei evidenziare come – nonostante le divergenze sinora esaminate – concordi con il nucleo concettuale della proposta di Luca Grecchi. Lo farò ricorrendo ai nostri amati maestri greci.

Da molti l'Essere parmenideo viene interpretato come metafora della stabilità e della permanenza eterna di una legislazione pitagorica che si configura come razionale e perfetta. Essa sarebbe basata su rapporti geometrici (e in quanto tali, immutabili) che vengono estesi ai rapporti economici e sociali della comunità, evitando che le forze disgregatrici possano prendere il sopravvento.

A mio parere questa lettura, per quanto interessante, si fonda su un malinteso. L'Essere parmenideo (*to on*, che Preve traduceva liberamente come "essente alla luce dell'essere") non va interpretato come il tentativo di sottrarre – attraverso un'opera di eternizzazione – la legislazione razional-pitagorica allo scorrere nichilistico del tempo²⁰, ma è l'indicazione (o la metafora) di quel *kósmos* – sia naturale che sociale – che i greci percepivano valere eternamente.

¹⁸ Tale teoria (da me in passato condivisa) risulta purtroppo poco convincente; negli ultimi decenni abbiamo assistito a un notevole incremento del "desiderio di mutamento", ma a questo aumento non ha mai corrisposto una trasformazione effettiva.

¹⁹ Il marxismo, inteso come «metodologia dell'iniziativa storica» (R. Garaudy), consiste essenzialmente in una determinazione rigorosa del possibile partendo dalle contraddizioni presenti.

²⁰ Quasi tutti gli studiosi concordano sul fatto che Parmenide di Elea facesse parte della scuola di Pitagora. A partire da questo dato, alcuni studiosi hanno interpretato l'Essere parmenideo come una metafora della permanenza nel tempo (e della correlata intangibilità) di una legislazione sociale comunitaria di tipo pitagorico (che essendo stata formulata in forma geometrica rappresenta una verità non opinabile, e soprattutto non modificabile).

Secondo questa ipotesi l'Essere parmenideo corrisponderebbe non alla perfetta legislazione pitagorica²¹, ma alla "perfetta legislazione" dell'ordine (*kósmos*) naturale e comunitario²².

La natura (*physis*) ha un suo ordine (*taxis*), e questo ordine sarebbe impossibile se la natura fosse infinita, illimitata ed indeterminata (*apeiron*). Per questo il principio dell'ordine è il limite (*peras*). Questo limite, trasposto dalla natura alla società, è il calcolo (*logos*), il calcolo che stabilisce la misura (*metron*), che sta alla base della legge (*nomos*) la cui funzione principale è quella di regolare socialmente la corretta divisione (*nemein*)²³.

I concetti della filosofia antica si basano su di una stretta omologia fra il *metron* della natura ed il *metron* della società²⁴, e su come la *dike* (giustizia) regga sia il mondo degli dei che il mondo degli uomini²⁵. *Kósmos* in questo senso va inteso letteralmente come *sistema*: un sistema in cui se le cose procedono bene, tutto avviene da sé²⁶.

²¹ Un'opera dell'uomo, dunque non qualcosa di "naturale" e "spontaneo", ma frutto di una vera e propria *téchne*, cioè un prodotto di un progetto razionale.

²² *Kósmos* si può utilizzare in greco sia per denotare l'ordine naturale, che per riferirsi a una struttura istituzionale (ad esempio quella spartana) [cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci*, Le Monnier, Firenze 1934]. Secondo questa seconda ipotesi, in Parmenide il termine "Essere" fungerebbe da metafora per indicare indirettamente la stabilità permanente della buona legislazione, la quale corrisponde ad un doppio *nomos*, il *nomos* della natura ed il *nomos* dei mortali. Una regola – quella del *metron* e del *peras* – che reggerebbe sia il mondo naturale che quello sociale.

²³ C. Preve, *Perché Marx è stato un pensatore idealista al cento per cento. E soprattutto che cosa cambia praticamente nella filosofia politica se questa interpretazione controcorrente è giusta* [inedito].

²⁴ «Il modello della filosofia greca è naturalistico, e la stessa socialità umana (la politica) è concepita come trasposizione razionale (*logos*) di una legge naturale (*nomos*), per cui anche la divisione corretta (*nemein*) del potere (*kratos*, *exousia*) e delle ricchezze (*chremata*) è pensata secondo un modello di trasposizione naturalistica» [ibidem].

²⁵ «Il filosofo di Elea scrisse che *dike* (intesa come la norma che guida il pensiero e la conoscenza lungo binari universali) ha le chiavi delle porte dei sentieri del Giorno e della Notte (DK 28 B1), ossia della verità-bene e della falsità-male, e che pertanto domina l'essere (DK 28 B 8). La *dike* in sostanza, lungi dall'essere intesa come una mera convenzione sociale valida solo relativamente (ossia solo in un certo contesto storico), è in realtà intesa come una norma universale rappresentativa del giusto modo di vivere, valida per tutti gli uomini, in ogni tempo ed in ogni luogo» [L. Grecchi, *Diritto e proprietà nella Grecia classica*, Petite Plaisance, Pistoia 2011, p. 67].

²⁶ Proverei a motivare tale affermazione attraverso una similitudine. Per mantenersi nel tempo, un ecosistema deve essere in equilibrio. Gli organismi di una popolazione tendono

16. Come scrive Preve nella sua *Nuova storia alternativa della filosofia*, il pensiero dell'uomo "primitivo" non poteva ancora conoscere la problematizzazione dialogico-filosofica, perché era caratterizzato dalla compresenza organica del macrocosmo naturale e del microcosmo sociale. I rapporti sociali erano quindi necessariamente pensati come proiezione di rapporti naturali.

In quello che viene definito "periodo assiale", con la formazione di classi sociali contrapposte e con lo sviluppo della divisione antagonistica del lavoro, si compie una "fessurazione" di questa unità originaria e indistinta (cfr. E. Voegelin e K. Jaspers) e da questa fessurazione scaturisce la possibilità del pensiero filosofico. Come è noto, nell'interpretazione di Preve la filosofia nasce precisamente come rimedio ideato dai greci per evitare la dissoluzione comunitaria, dissoluzione legata all'introduzione della moneta coniata e alla generalizzazione della schiavitù per debiti²⁷.

17. La civiltà greca antica è una civiltà della misura e dell'equilibrio, il quale andrebbe inteso come una sorta di nucleo (potremmo dire "gravitazionale"). Chi viola la legge del *metron* cade vittima di un destino ineluttabile: come accade regolarmente negli ecosistemi naturali, più ci

a moltiplicarsi il più possibile, ma è importante che il loro numero non cresca troppo; in tal caso, il nutrimento non sarebbe sufficiente per tutti, e l'equilibrio potrebbe venir meno. Ad esempio, se condizioni climatiche particolarmente favorevoli consentono la crescita di un'abnorme biomassa vegetale, si avrà una proliferazione di erbivori i quali, a loro volta, consumeranno un maggior quantitativo di erba; quest'ultima però, diminuendo di conseguenza, consentirà la vita ad un numero sempre minore di erbivori, *ristabilendo* un equilibrio. Salendo al livello superiore, gli effetti saranno uguali e concatenati a quello inferiore: il maggior numero di erbivori consentirà la riproduzione di un numero superiore di carnivori che ridurranno quello degli erbivori e, di conseguenza, quello di se stessi. In questo modo, anche se alcune forme di vita muoiono, altre proliferano e l'ecosistema (a meno che non sia sottoposto a uno stimolo violento e improvviso) sarà sempre in equilibrio.

²⁷ «A un certo punto, la divaricazione delle ricchezze, le lotte sanguinarie fra ricchi e poveri originate dalla diffusione della moneta coniata (prima Lidia, poi Egina e infine Atene), l'irruzione del caos all'interno della città (schiavitù per debiti, tirannie ecc.) imposero un ripensamento sulla natura della comunità. Sorse allora l'idea filosofica per cui la giustizia (*dike*), imponeva un limite (*peras*) alle ricchezze, in quanto l'infinito-indeterminato delle ricchezze (*apeiron*) implicava un calcolo geometrico delle proporzioni (*logos*, nel senso di Pitagora e di Platone). Sorse allora l'idea che la buona legislazione comunitaria, basata sui limiti da dare all'accumulazione individuale delle ricchezze, fosse qualcosa di eterno, potesse essere metaforizzata con il termine di Essere (*to on*), e questa è probabilmente la chiave per interpretare il pensiero di Parmenide» [C. Preve, *Considerazioni introduttive sugli attuali dibattiti fra laicismo, scienza, filosofia e religione*, http://www.petiteplaisance.it/ebooks/1031-1060/1039/el_1039.pdf]

si allontana da questo nucleo, più si incorrere in fallimenti che costringeranno a «pagare il fio per la nostra ingiustizia» (Anassimandro) e rientrare nell'ordine del limite (*peras*).

Chi vuole ad esempio acquisire sempre più beni attraverso l'*hybris* (una tracotanza che cresce a dismisura) giungerà inesorabilmente fino all'*ate*²⁸, la quale ottenebrando la mente (*nous*) farà perdere il controllo razionale sulle proprie azioni e sulle proprie scelte. A quel punto le decisioni diverranno dissennate, e provocheranno la rovina.

Seguendo tale ipotesi, per la civiltà greca classica non è utile, né necessario interrogarsi sul "senso" del male nella storia²⁹, perché ogni discorso sarebbe tautologico: il male avviene quando ci si allontana da questo *kósmos* che vige sia nel mondo naturale che in quello umano, e a cui bisogna semplicemente uniformarsi.

Considerata la prossimità temporale con il "periodo assiale", per il pensiero greco la natura resta ancora un modello, e lo scorrere del tempo viene visto assai più come una fatalità distruttiva che come un luogo di riscatto o di emancipazione. In un'ottica metron-centrica, l'unica giusta prassi è l'uniformità a tale legge: la prospettiva di senso non è pertanto da ricercare nel futuro, ma è già presente nell'ordine naturale-razionale delle cose³⁰.

18. Nonostante sia convinto che la verità si determini temporalmente nella storia, e che il singolo possa al massimo farsene un'idea il più possibile adeguata (ma assolutamente non definitiva), credo che molte delle coordinate metron-centriche individuate dai greci siano valide pressoché in tutte le epoche storiche – in quanto corrispondenti alle invarianti antropologiche più radicate nella nostra natura³¹ – e possano

²⁸ Che potremmo tradurre con rovina (letteralmente l'accecamiento): lo stato mentale, procurato dagli dei, in base al quale il singolo si rovina da solo.

²⁹ Tema che invece struttura la *filosofia della storia* moderna, che si risolve nella sostituzione della *teodicea* cristiana con un'*algodicea* (un'interpretazione del dolore tesa a conferirgli un senso) secolarizzata. Cfr. Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

³⁰ Nella tragedia di Eschilo *Prometeo incatenato*, si sostiene sia possibile «prevedere, in linea generale, cosa succederà se Zeus seguirà Dike, e cosa succederà se seguirà Hybris». Questa asserzione evidenzia come per il pensiero greco non sia plausibile un futuro totalmente diverso e migliore del passato (come avviene invece con l'avvento dell'epoca moderna e di quella che Koselleck definisce *Sattelzeit*), ma piuttosto domini l'idea che vi siano ordinamenti eterni a cui Zeus stesso deve piegarsi.

³¹ «L'uomo è un essere sociale, politico e comunitario (*politikòn zoon*), è un essere dotato di ragione, linguaggio e capacità di calcolo (*zoon logon echon*), un essere che ha un bisogno

pertanto fornire una guida sicura a coloro che solcheranno «le onde che ci consegnano al mare della vita» (J. Burckhardt).

È per tale motivo che ritengo meritoria l'opera svolta da Luca Grecchi in questi anni di intenso studio; e nonostante giudichi perlopiù illusorio il voler delineare un approdo ideale ed imperituro, sono certo che la bussola da lui approntata sia indispensabile per chiunque voglia favorire la realizzazione di un modo di produzione sociale migliore, poiché più conforme alla natura razionale e morale dell'uomo.

incoercibile e assoluto di riconoscimento da parte di un altro (Hegel, ma anche Lévinas), un essere generico che progetta la propria configurazione sociale (l'ontologia di Karl Marx), e infine un animale fortemente simbolico (Cassirer)» [C. Preve, *Borghesia e post-borghesia nell'era neocapitalista: Intervista a Costanzo Preve*, Italicum, maggio 2006, http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=3257].