

Filosofia, pensiero e legittimazione del potere privato Ovvero della non-rivoluzionarietà dell'apparente rivoluzionario

Raffaella Sabra Palmisano

Philosophy, thought and the legitimacy of private power. That is, of the nonrevolutionary nature of the apparent revolutionary

Abstract

In recent years, a large number of highly successful authors marketed as philosophical have gained wide popularity, often being celebrated as “revolutionary.” Their works, while widely accessible and engaging with current political, moral, and technological issues, are typically presented as tools for critical thinking in a rapidly changing world. Their mainstream success is frequently interpreted not only as a sign of cultural democratization, but also as evidence of the supposed revolutionary power of their analyses. However, this phenomenon prompts a number of fundamental questions: What truly defines a “revolutionary” analysis? What kind of historical impact do these widely acclaimed texts have? Do they genuinely democratize access to culture - and if so, what kind of culture is being promoted? Are their authors truly philosophers, or do they represent something else? What forms of cultural transformation do these texts actually advance? This article explores the distinction between philosophy and thought, and examines how each is implicated in broader dynamics of history and power. In doing so, it questions dominant narratives of cultural authority and sheds light on the shifting boundaries between the public and private spheres.

Keywords: philosophy, thought, public/private, politics, history

Introduzione, o del “non-rivoluzionario”

Negli ultimi anni il cosiddetto “mondo Occidentale” ha visto il numero di pubblicazioni sul rapporto tra tecnologia, potere e psiche subire un notevole incremento. Opere di successo internazionale quali quelle di Byung Chul Han e Shoshana Zuboff hanno raggiunto un pubblico molto più vasto rispetto ad altre opere altrettanto valide o talvolta anche più articolate sugli stessi temi¹, ma “confinare” dal mercato a una nicchia di studiosi e lettori accademici. Il linguaggio delle opere più vendute e il *marketing* che le ha accompagnate hanno portato a ciò che appare essere

¹ Prendiamo come esempio in questo scritto il pensiero *mainstream* relativo alla tecnologia e alla politica, ma la nostra analisi intende riferirsi al pensiero *mainstream tout-court* e dunque anche agli scritti e le teorie riguardanti questioni relative alla *gender theory*, alla bioetica, alle scelte alimentari ecc.

una collettivizzazione della riflessione sul rapporto tra tecnologie della comunicazione, potere, politica e psicologia. Per esempio, mentre in *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power* Han esamina i modi in cui le nuove tecnologie di comunicazione sono capaci di raccogliere e analizzare dati (*Big Data*), rivelandosi così a suo parere quali strumenti “psicopolitici” atti a condizionare e manipolare sociopoliticamente e psicologicamente la società tutta, Zuboff in *The Age of Surveillance Capitalism* analizza e definisce ciò che denomina “capitalismo della sorveglianza”, evidenziando, in particolare dal punto di vista etico-economico, come la raccolta di *Big Data* – una raccolta precisata come parassitica rispetto all’uomo – porti a ciò che ritiene essere una espropriazione dei diritti umani.

Preme sottolineare come queste analisi non possano essere ritenute innovative rispetto ad altre precedenti o contemporanee sulle stesse tematiche. Il rapporto tra politica e psiche è per esempio già presente, seppure in un contesto storico e con un linguaggio ben diversi, in Aristotele o Hobbes come pure Locke – basti pensare al binomio *metus-consensus* –, così come il rapporto capitalismo-espropriazione dei diritti umani era già più che presente in Marx, senza dimenticare tutti gli studi pubblicati dagli anni ‘60 in poi.

Inoltre, è qui essenziale evidenziare come le analisi contemporanee esemplificate, dall’enorme successo mediatico, non possano essere affatto considerate “rivoluzionarie”, poiché una teorizzazione rivoluzionaria si fonda su, ed implica, un capovolgimento di prospettive interpretative e, in particolar modo, un sovvertimento dei valori etici, morali e dunque politici. Il pensiero *mainstream*, così ben espresso dagli autori presi a esempio², non è che una conferma dei valori già vigenti e dunque una ripetizione di prospettive etico-pratiche accettate e condivise dal senso comune, che si trovano ad essere attualizzate o rivitalizzate dal ricorso a termini ritenuti di volta in volta capaci di esprimere concetti chiave falsamente e/o illusoriamente “rivoluzionari”.

I punti centrali delle riflessioni *mainstream* sul rapporto tra tecnologia e potere non sembrano infatti aver garantito uno sviluppo critico-analitico di questioni che risultano di fondamentale importanza dal punto di vista della costruzione del domandare politico e quindi della strategia politica conseguente; analisi che sono state spesso già affrontate da altri studiosi, e che riguardano invece l’identificazione degli attori sociali (e dunque politici) coinvolti e delle strategie comunicative di volta in volta da essi assunte³, così come il rapporto reale tra comunicazione, immaginario, simbolica e pratica politica.

Il successo mediatico di alcune tipologie di analisi rispetto ad altre, in un contesto editoriale sempre più ampio e accessibile, sembra essere dunque di per sé un indicatore sulla direzione del pensiero di massa nel “mondo Occidentale”, e sul

² O come anche l’opera della ipernota Judith Butler.

³ Cfr. P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano, 2011.

rapporto tra pensiero e politiche culturali, economiche e geostrategiche nazionali e internazionali, soprattutto se si considera il numero decrescente di lettori e i costi di *marketing* e traduzioni.

Ciò che forse può quindi indicare cosa abbia reso possibile la diffusione di una certa linea o tipologia di pensiero sembra essere allora non solo la richiesta stessa del mercato – le questioni che il più grande numero di lettori può potenzialmente porsi o è indotto a porsi – ma soprattutto gli strumenti di analisi e comprensione di cui il pubblico dispone, e dunque anche il suo panorama simbolico interpretativo, che non può essere scisso da una specifica struttura della società, una struttura che è, oggi, nel “mondo Occidentale”, manifestamente capitalista.

Del resto, le opzioni ermeneutiche della realtà storica implicano (e sono implicate da) opzioni etico-pratiche relative. Si intende così che l’interpretazione della realtà storica di un mondo capitalista non può essere immaginata come un’interpretazione priva di ogni relazione esistenziale con il mondo interpretato: è il coinvolgimento della vita stessa nello specifico sistema di relazioni socio-politiche a implicare una determinata interpretazione.

Con ciò non si intende minimamente ridurre il pensiero o la filosofia a un mero epifenomeno della realtà sociale, politica, economica o culturale, o affermare che vi sia una distinzione fra realtà pratica e realtà teorica. Si intende invece tentare di analizzare come il pensiero *mainstream* possa essere inteso quale “esterno” o “superficie” di un “interno” o “profondo” di una realtà politica che si afferma proprio nel suo essere avvolta da tale superficie, che ne è l’espressione massima. E forse, in un qualche modo, come pensiero che, oltre a esprimere tale realtà, la riafferma legittimandola. Riteniamo infatti che il pensiero *mainstream* abbia con la storia un rapporto diverso da quello che avrebbe invece una vera filosofia, i.e. un pensiero politico rivoluzionario *tout-court*. Tenteremo dunque, considerando una possibile definizione di “vera filosofia” e del suo rapporto con la storia, di distinguerla dal “pensiero *mainstream*” che riteniamo appunto essere una forma di pensiero incapace di determinare mutamenti etici/economici, e dunque socio-politici, definibili come rivoluzionari, pur rimanendo parte costituente e fondamentale della realtà socio-politica attuale.

Rapporto esterno/interno

Il problema del rapporto tra lo svolgimento della storia e il pensiero filosofico è indubbiamente problema antico e vasto.

Presupposto del nostro domandare è che il significato di una filosofia o di uno specifico pensiero sia intendibile esclusivamente in relazione al contesto storico in cui si sviluppa. Come del resto afferma Ugo Spirito: “Il significato di una filosofia può intendersi soltanto in rapporto alla situazione storica da cui sorge e alle cui esigenze

cerca di soddisfare”⁴. Quali siano le esigenze della società attuale non è domanda da porsi qui in maniera così diretta, ché non troverebbe risposta utile a una riflessione.

Per sviluppare tale domanda è dunque necessario partire da un tentativo di definizione della configurazione della situazione globale contemporanea, facendo un esercizio di *realismo politico*, i.e. di una valutazione realistica del rapporto tra “materia” e “forma” politiche.

Materia e forma sono, come ben noto, concetti risalenti ad Aristotele, il quale definisce *materia* l’ambito delle possibilità – indeterminate! – di una realtà concreta, e *forma* la concretezza delimitante le possibilità, ovvero la realtà. Tale distinzione viene ripresa da Machiavelli nell’ambito dell’arte politica, dove la materia, come sintetizzato da Ernesto Grassi, “è data dalla concreta situazione storica con tutte le sue possibilità ben circoscritte”, mentre la forma “è data dalla decisione dell’uomo politico che in un determinato momento storico realizza una possibilità, e precisamente quella che egli ritiene feconda per la comunità politica alla cui salvezza egli è preposto”⁵. Materia e forma sono quindi di fatto inscindibili, del resto non esiste forma non realizzabile in materia né materia senza forma. E nell’ambito della politica, la realtà storica investe ogni individuo, ogni elemento del suo insieme di possibilità:

“La realtà storica urge dunque come una necessità alla quale non ci si può sottrarre e che inoltre ha la caratteristica di investire ognuno – sia chi si occupa di politica, come chi cerca di restarvi estraneo – in quanto coinvolge la comunità nella sua totalità”⁶.

In altri termini, le possibilità della storia sono possibilità alle quali non ci si può sottrarre: richiedono in ogni momento una loro delimitazione. Tale delimitazione, anche quando non la si volesse attuare, sarebbe comunque delimitazione poiché nell’ambito politico ogni azione, anche l’inazione, è comunque volontà e dunque azione: il *nolo velle* è sempre anche un *volo nolle*⁷. È chiaro quindi che di fronte all’impossibilità di non delimitare, i.e. di non agire/non volere, si pone la questione della scelta. E ogni scelta implica l’ancoraggio a un principio, alla definizione del quale partecipano tanto la preparazione spirituale e culturale della persona quanto, inscindibilmente, la filosofia del tempo e l’immaginario della società in cui l’individuo opera e di cui è parte integrante.

Mentre la filosofia ha (o, piuttosto, potrebbe e per alcuni dovrebbe avere) fondamentalmente un ruolo attivo⁸ nella costruzione della società, i.e. il compito di

⁴ U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Bologna, 1969, p.164.

⁵ E. Grassi, Il concetto di ‘realismo politico’, in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949*, tomo 3, p. 1874-1881, p.1874.

⁶ Ivi, p. 1876.

⁷ M. Blondel, *L’Action (1893)*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

⁸ Sia anche di legittimazione dell’ordinamento specifico della società in cui si sviluppa.

problematizzare e proporre eventuali soluzioni alle questioni del contesto in cui nasce e si sviluppa – “filosofia militante” –, l’immaginario sembra essere costituito tanto da una parte attiva quanto da una passiva o, come espresso da Jean Jacques Wunenburger:

“On peut [...] admettre que tout imaginaire comprend une part de productions émises par un sujet conscient mais aussi une part de stimuli, voire de contenus ou de croyances qui s’imposent contre sa volonté et qui peuvent prendre naissance dans un inconscient présupposé”⁹.

L’immaginazione che costituisce l’immaginario gioca su delle variazioni, sullo spostamento di significato e sulle libere associazioni che l’immagine offre, allargando di volta in volta il campo interpretativo. Da ciò deriva, come teorizzato da Gilbert Durand¹⁰, una creatività poetica capace di creare rapporti simbolici e legami sempre nuovi tra il visibile e l’invisibile, tra esperienza e metafisica in modo tutt’altro che arbitrario: il rapporto, talvolta subliminale, tra “symbolisant” e “symbolisé” è sempre motivato¹¹.

Da questo punto di vista, ci sembra chiaro che la filosofia, se intesa come azione e conoscenza (e conoscenza è azione), si pone di fatto a guida e fondamento etico-morale della costruzione sociale, e quindi della politica. Del resto, come già esaminato da Blondel in *L’Action*, la non-azione è impensabile, il non-volere è comunque un volere, e il pensiero è dunque azione¹²: la filosofia regola, ordina e giudica quello che il filosofo di Aix definisce come “dinamismo del pensiero e

⁹ Cfr. J.J. Wunenburger, *L’imaginaire*, PUF, Paris, 2020, §4.

¹⁰ Cfr. G. Durand, *Le structures anthropologiques de l’imaginaire*, PUF, Paris, 1963.

¹¹ Cfr. J.J. Wunenburger su Durand, “Le tiers état symbolique”, *Cahiers de l’imaginaire*, nn.5-6, L’Harmattan, 1990, p.113; J.J. Wunenburger, “Gilbert Durand, science et expérience de l’imagination symbolique”, cfr. *Le tiers état symbolique*, *Cahiers de l’imaginaire*, nn. 5-6, L’Harmattan, 1990.

¹² Interessante notare a tal proposito come secondo Enrico Castelli Gattinara di Zubiena, studioso e amico di Maurice Blondel, per avere valore morale l’azione – ovvero il pensiero attuato dal soggetto – deve avere un richiamo all’infinito. Per Castelli l’azione vale, rispetto all’io del soggetto, eternamente, quando basata su un principio teleologico: “Infine, perché il nostro pensiero abbia un valore, non si deve rinnegare il supremo principio teleologico che non ammette nella coscienza del soggetto agente, la coscienza che la sua azione non valga eternamente rispetto al suo io, che, in tanto si riconosce, in quanto non può disgiungere ciò che è trascendentale da ciò che è empirico (contingente), cioè strettamente personale. È l’individuo che, attuando il suo pensiero, e non può che attuarlo, afferma se stesso: ora come potrà essere per lui vitale affermare se stesso nel pensiero che la sua coscienza (personalità) sarà distrutta quando il suo io empirico si dissolverà? È assurdo il valore morale di un’azione che non sia un appello all’infinito. L’azione che compio oggi, la compio per quella di domani, per tutta l’eternità”. (E. Castelli, *Filosofia della Vita. Saggio di una critica dell’attualismo e di una teoria della pratica*, Milano, Signorelli, 1924, p. 130).

dell'azione umana"¹³. Ora v'è da chiedersi se, e in che modo, l'opera degli autori *mainstream* contemporanei – se filosofia si vuol definire –, con la sua grande persuasività e “impegno”, regoli, ordini e giudichi il dinamismo del pensiero e dell'azione umana. E, soprattutto, v'è da chiedersi se regolare, ordinare e giudicare il dinamismo del pensiero e dell'azione umana sia sufficiente a definire un pensiero “filosofia”.

Filosofia, retorica o pensiero? Etimologia del banale

Se un certo storicismo¹⁴, che riteniamo essere storicismo temporale¹⁵ (che intende quindi la storia come estranea a chi la pensa, passata, un irrigidito fatto compiuto, antecedente del pensiero), ha portato a una perdita di valori tanto drammatica da rendere la cultura uno strumento al servizio della politica fino a portare all'identità cultura-retorica, c'è da chiedersi che cosa si intenda oggi per retorica e dunque per cultura.

Scriva Michele Federico Sciacca:

“Nella cultura strumentalizzata ai fini della politica così intesa, non valori da rivelare, ma opinioni da vestire di parole a scopi di efficacia pratica o di conquista del potere: la cultura s'identifica con la retorica”¹⁶.

Ciò non toglie che la retorica – non in quanto discorso originario ma come arte¹⁷ – possa talvolta essere una forma di filosofia, e che sempre sia espressione politica; essa ha una sua tecnica e un suo obiettivo: il potere del proprio discorso su quello dell'altro, o il potere di convincimento del proprio discorso rispetto a quello d'altri o a una specifica situazione. La retorica ha una sua struttura, uno specifico modo di ordinare le parole e questo ordine non è, come sappiamo, solo pura estetica!

¹³ Cfr. M. Blondel, *L'Action* [1893]. Ecco che l'ancoraggio a un principio (ancoraggio che è etico-morale e dunque politico) nella scelta/delimitazione delle possibilità storiche, pone il problema della trascendenza dell'immediato: è l'ancoraggio a un principio un riconoscimento di cosa significa trascendere l'immediato? è esso stesso un trascendere l'immediato in un processo dialettico continuo? O è, forse, un riconoscimento dell'immanenza dei principi, immanenti in quanto generati da e generanti la storia? Non potendo rispondere qui a tali domande, ci riserviamo di sviluppare una riflessione sistematica in futuro.

¹⁴ Si vedano, a proposito del rapporto tra storia e storicismo, M.F. Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano, 1969, e G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, in *Introduzione alla Filosofia*, Sansoni, Firenze, 1952, pp.257-277.

¹⁵ Cfr. G. Gentile, *ivi*.

¹⁶ M.F. Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, op.cit., p. 34.

¹⁷ Cfr. In proposito tutta l'opera di E. Grassi.

Si tratta di una estetica politica: ordina e dunque forgia il pensiero, ha le sue tecniche di seduzione (e sedizione!) e dunque di raggruppamento amico-nemico¹⁸. *La retorica come arte è politica*. Del resto, come potrebbe non esserlo? Non essendo possibile non comunicare¹⁹, nel momento in cui lo facciamo con una certa coscienza, con un *telos*, siamo anche coscienti delle possibili conseguenze del nostro discorso e del fatto che questo avrà dei “nemici” e degli “amici” (in senso schmittiano). A che pro altrimenti organizzare un discorso? E questo, soprattutto se si parla o si tenta di parlare di filosofia e di teoria politica come nel caso degli autori esemplificati. Se non vogliamo considerare il loro pensiero come filosofia ma come “opinione vestita di parole” è comunque innegabile che questa abbia una origine e un destino politico. La loro retorica, il loro modo di esprimere opinioni *mainstream*, è essa stessa opzione e scelta politica, ed è inscindibile dalla storia e dalla propria storicità: esprime in superficie l’interno della realtà politica, riaffermandola e costituendola. In che modo?

La caratteristica più evidente della forma e del contenuto espressivo degli autori *mainstream* è la *banalità*. Storicamente, il termine “banale” (der. francese) indicava qualcosa di appartenente alla circoscrizione di un signore feudale e che i feudatari avevano a disposizione d’uso in comune; questa “comunità di utilizzo”, questa “ovvietà di disponibilità” ha poi assunto il significato attuale di “scontato” e “ovvio”. La banalità di questi autori sta nel loro riferire, ripetere, nonché, spesso, *epistemizzare* “dati” vestendoli talvolta col gergo della filosofia (ecco le opinioni da vestire di parole) – “dati” ovvi e comuni, disponibili a tutti e dunque facilmente riconoscibili in quanto “dati”.

A cosa, dunque, corrisponde oggi la circoscrizione del signore feudale, i.e., a quale territorio? Considerando il rapporto tra il pensiero *mainstream* e le nuove tecnologie – poiché la sua esistenza è legata ad esse²⁰ –, ci pare legittimo affermare che le nuove circoscrizioni feudali siano quegli spazi prodotti²¹ con l’avvento della “rivoluzione spaziale del fuoco”²², ovvero i territori del cyberspazio (comprese le informazioni genetiche su di esso proiettate) sui quali insistono nuove tipologie di signorie feudali, i.e. le istanze centrali private che hanno un ruolo pubblico e politico determinante²³: *transnational holdings* e *multinational corporations*. Si tratta di territori prodotti da informazioni e dati che il pensiero *mainstream* crea e sui quali a sua volta si crea, caratterizzati da una apparente “comunità di utilizzo”, “comunità di opinioni” e da una immediata e ovvia disponibilità/accessibilità.

¹⁸ Cfr C. Schmitt, 1972, 1986, 2006.

¹⁹ Cfr. P. Watzlawick, 2024.

²⁰ Si veda a tal proposito, pur se non riguardante direttamente la questione del pensiero *mainstream*, P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche*, op. cit.

²¹ Cfr. C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, Paris, 1980 e H. Lefebvre, *La production de l’espace*, Anthropos, Paris, 2000.

²² R.S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, Bologna, I Libri di Emil, 2023.

²³ Cfr. *ivi*.

Le narrazioni degli autori *mainstream* non sono quindi dei report o delle analisi sintetiche della realtà che portano a un mutamento radicale e rivoluzionario nel pensiero, perché non forniscono nuovi valori morali ma riconfermano l'assenza di tali valori nella società contemporanea, figlia del millenarismo negativista²⁴ e dell'iperliberalismo.

In altri termini, riteniamo che si tratti di un pensiero che racconta, riporta "fatti" (dati), un pensiero figlio dell'illuminismo, della fede nella "scienza" come nuovo ideale²⁵ (e non della scienza in quanto filosofia²⁶), i.e. nel "dimostrabile"; un pensiero che, raccontando le cose in un certo modo, secondo un certo linguaggio, le rende tali. Il modo in cui le racconta non è quello della poesia (Vico) ma è quello della supposta scienza, che si basa su (apparenti?) fatti (dati) dando per immutabile una realtà supposta come tale²⁷.

Questo tipo di pensiero rende l'uomo *spettatore* della storia. Del resto, siamo nella società dello spettacolo²⁸, tutti si ritengono protagonisti nel loro essere spettatori. Il reale è considerato come immutabile, calcolabile e prevedibile: storicismo temporale. Nei termini di Gentile:

"Lo storicismo di questa storia è la desolata contemplazione di un deserto, o, se si vuole, di un mondo di viventi che della vita hanno solo una ingannevole sembianza e sono invece tutti statue o automi, nei quali non spira alito di quella coscienza che non è inerte rispecchiamento ma energica e potente affermazione di sé. È un inconsapevole naturalismo o materialismo, che parla sempre di storia, di spirito, di libertà. Ma fa di tutto perché la libertà (e quindi lo spirito e la storia) sia sterminata affatto"²⁹.

Riteniamo però che l'attuale storicismo temporale differisca da quello descritto da Gentile in quanto quello che identifichiamo oggi non ci sembra affatto essere un inconsapevole materialismo che parla di storia e spirito, ma appunto una *banale* e spicciola rapsodia su una supposta "libertà" che confonde la libertà dell'uomo nel suo esser-ci con quella del mercato e dunque della politica.

Questo pensiero, allora, non considera l'uomo come soggetto attivo della storia ma, appunto, spettatore/consumatore di dati, e non v'è spazio per la filosofia intesa come pensiero capace di costruire la realtà; *si tratta di un pensiero che si*

²⁴ Cfr. A. Del Noce e R. S. Palmisano.

²⁵ Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, p.67.

²⁶ Cfr. G. Gentile, "Filosofia e scienza", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1931, fasc. II, pp.81-92.

²⁷ [Qui si intende l'opposizione tra *verum et factum* e *verum et fieri*, i.e. tra storicismo temporale e storicismo eterno].

²⁸ Cfr G. Debord, *La société du spectacle*, Gallimard, Paris, 1996.

²⁹ G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, op. cit. p. 263.

*adeguata alla supposta realtà e non di un pensiero che crea la realtà: ecco perché non v'è spazio per la vera filosofia ovvero per la storia stessa, non v'è spazio per l'azione. Infatti, senza dialettica non v'è conoscenza e senza conoscenza non v'è azione*³⁰. Non si tratta qui di una conoscenza teoreticamente intesa³¹, ma di una conoscenza che si svolge nello stesso processo di formazione dell'io, i.e., del processo di autocoscienza che è un costituirsi dialettico, ove il non-Io trova ad essersi soggettivizzato e socializzato nella sintesi di soggetto e oggetto/io e non-Io (l'empirico è lo stesso trascendentale).

Quella odierna è la società della passività: *il pensiero è posto al di fuori della storia come una semplice cronaca di fatti più o meno reali ma considerati indubbiamente tali* (e narrati in modo *decontestualizzato*).

Realismo politico, pensiero e filosofia

La grande attenzione degli autori *mainstream* contemporanei alla supposta realtà sembra essere accompagnata al contempo da una assoluta mancanza di realismo politico, i.e. di attenzione e discernimento delle possibilità storiche.

È noto che per Machiavelli il realismo politico consiste nel saper riconoscere la situazione storica concreta, ciò che è, senza illusioni o risentimenti³², ed è considerato una virtù; e si è visto come per Grassi il realismo politico consista non nel mero riconoscimento di un caso particolare ma nel fondamentale riconoscimento della assoluta inscindibilità del particolare dall'universale³³.

La “materia” sarebbe dunque il contesto storico inteso come tutto quell'insieme di condizioni culturali, sociali, economiche ecc. riguardanti ogni membro di una società e che sono l'orizzonte in cui l'azione politica si svolge, mentre la “forma” sarebbe l'espressione concreta della decisione politica da parte dell'uomo politico negli interessi della sua società – o in quelli che egli ritiene tali ai fini del bene della sua società. La realtà storica influisce dunque sulle decisioni politiche così come queste influiscono sulla realtà storica, in un processo continuamente diveniente.

Il realismo politico è quindi, come rilevato da Grassi, “ancorato nella visione di una realtà esistenziale indilazionabile, che pone tutto ciò che si manifesta sotto l'aspetto di un compito”³⁴. Il realismo politico, così inteso, non ha dunque niente di passivo: il contingente urge, e l'inazione non è pensabile, in quanto, come già sottolineato, anche la non-azione è azione (politica e etico-morale!). E la decisione politica, proprio in quanto decisione e in quanto politica, ha una sua dimensione

³⁰ Cfr. G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959.

³¹ Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze, 1975, p. 41.

³² Cfr. E. Grassi, op. cit., p. 1876.

³³ Cfr. E. Grassi, op. cit., p. 1880.

³⁴ E. Grassi, op. cit., p. 1880.

etico-morale che non riguarda solo la responsabilità del politico ma la stessa contingenza storica. Del resto,

“il problema del realismo politico, inteso come la realizzazione dell’opera umana, coincide col problema del bene inteso come il raggiungimento di quei limiti che determinano l’opera umana, limiti entro i quali solo le parole, gli atteggiamenti, i problemi ottengono il loro valore concreto e nuovamente delimitato”³⁵.

Quali sono allora quei limiti nella nostra contingenza? E, se vogliamo valutare la presenza o l’assenza di realismo politico negli autori *mainstream*, chiediamoci: se hanno un compito, se sentono un compito, cosa intendono come compito (etico e dunque politico), e qual è?

Tale domanda risulta imprescindibile nel momento in cui si voglia intendere l’impatto politico o la volontà politica implicita nel pensiero *mainstream*, tanto più se intendiamo affermare tanto l’impossibilità dell’inazione quanto l’impossibilità di una etica apolitica, infatti:

“l’attività politica dell’uomo in concreto è la stessa attività etica in quanto la volontà risolve all’infinito l’alterità della società, e riduce perciò tutto il mondo suo delle relazioni sociali nell’infinito processo di realizzazione di sé medesima!”³⁶.

Ora, è chiaro quindi che vediamo negli esponenti del pensiero *mainstream* una specifica volontà etico-politica, e che riconosciamo in questa non solo l’essere espressione di uno specifico momento storico quanto la capacità di confermare, riaffermare, costruire, rafforzare specifiche caratteristiche del periodo storico in atto.

Partendo dal presupposto che:

“La filosofia si potrebbe definire come un grande sforzo compiuto dal pensiero riflesso per conquistare la certezza critica delle verità che sono il patrimonio del senso comune e della coscienza ingenua: di quelle verità che ogni uomo si può dire senta naturalmente, e che costituiscono la struttura solida della mentalità di cui ognuno si serve per vivere”³⁷,

si comprende che la definizione blondeliana di filosofia come qualcosa che ordina e giudica il dinamismo del pensiero e dell’azione umana non è sufficiente.

³⁵ Ivi, p.1881.

³⁶ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, p. 116.

³⁷ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze, 1958, p.1.

La differenza

Il pensiero *mainstream* ha una specifica volontà etico-politica, che ci sembra quella di riaffermare lo stato delle cose con una parvenza di rivoluzionarietà, e che di fatto legittima le narrazioni in atto; ordina e giudica il dinamismo del pensiero e dell'azione umana, ma non può essere definito come uno sforzo di pensiero riflesso, atto a conquistare la certezza critica delle verità, poiché per compiere tale sforzo non riteniamo possibile prescindere dal realismo politico, inteso come realizzazione dell'opera umana – e che dunque non può non fondarsi sul riconoscimento dell'Alterità, i.e. sull'affermazione della trascendenza –, coincidente col problema del bene: l'analisi dei limiti dell'opera umana non può non essere guidata da un principio etico-morale, e tale principio non può avere valore quando non vi sia un richiamo all'infinito, e dunque una fede nella possibilità di superamento del proprio Io empirico nella trascendenza, ché, se ci fosse, negherebbe il fondamento stesso del pensiero *mainstream*: fede sì, ma solo nei “dati”, e negazione della trascendenza!

V'è quindi un'apparente contraddizione, che si risolve nel momento in cui si distinguono l'etica e la morale frutto di un'autocritica e di una fede nella trascendenza, nell'Alterità assoluta, dall'etica e la morale affermantesi senza una riflessione critica che consideri la possibilità della trascendenza e dell'Alterità assoluta. Cosa significa? Nel momento in cui un pensiero è profondamente e radicalmente solipsista – i.e. non ammette la possibilità di una Alterità assoluta nè di una trascendenza –, la sua etica, la sua morale, non possono essere intese come le si intende comunemente. Come infatti rileva Bernardino Varisco:

“Una vera moralità non è possibile senza ammettere che si diano più soggetti, aventi tra loro delle relazioni. Non già che un uomo, per ciò solo ch'è divenuto solipsista convinto, si possa credere svincolato da ogni regola di condotta. Come accennavo, le regole di condotta sono ricavate dall'esperienza, la quale rimane la medesima, comunque venga interpretata. Un uomo, offeso, reagisce. Vale a dire, solipsisticamente parlando: a certe mie psichicità, che si dicono mie offese a Tizio, tien dietro, in quel fascio di mie psichicità che si dice Tizio, una variazione, alla quale poi tengon dietro certi miei dispiaceri. Sicché il mio interesse a non offender Tizio è il medesimo nell'interpretazione solipsistica dell'esperienza, come in qualunque altra. [...] Per altro, la morale solipsistica è di necessità egoistica, benché non bassamente: io cerco il buon nome, perché attribuisco un valore, non alla stima degli altri per me, la quale non esiste come pensiero d'altri, bensì a quel mio pensiero, che dico la mia cognizione della stima che gli altri hanno di me; amo e rispetto, non il mio prossimo, bensì me stesso; evito l'avvilimento in cui cadrei, se comunque violassi quel sentimento, che si dice d'amore e di rispetto verso il prossimo. Ora, l'egoismo,

comunque raffinato, non è mai l'altruismo. La morale solipsistica può avere una certa elevatezza; ma non è la morale, come la s'intende comunemente"³⁸.

Il pensiero *mainstream* appare sì guidato da un'etica specifica (quella dell'iperliberalismo contemporaneo) e dall'ofelimità, ove "il bene mio è mio", ma ne è guidato in modo acritico; si tratta di un'etica che è espressione della società in cui i pensatori *mainstream* vivono, un'etica che essi ricalcano legittimandone le conseguenze e l'impatto storico-politico, e non di una riflessione critica o autocritica: un'etica condizionante e da loro non condizionabile.

Ci pare sia a questo punto evidente che, affinché sia autocritica, e dunque abbia una di quelle caratteristiche che riteniamo fondamentali a definirlo come filosofia, il pensiero debba essere contestualizzato, ovvero avere consapevolezza del suo essere contestuale alla storia in atto e dunque all'etica e alla morale del suo tempo. Il che chiaramente differisce dal semplice riaffermare l'ancoraggio a un principio o a più principi etico-morali senza spirito critico né autocritico, e necessita di una capacità di realismo politico, che in tali pensatori manca.

La filosofia vera, che è autoconcetto, nel senso di autocritica e ricerca della verità, riflette sull'impatto della storia, della situazione etico-morale, dell'immaginario ecc. sul pensiero stesso, e quindi può prendere atto di quali siano i principi che la guidano e da quali principi può e vuole essere guidata, perché, dotata di realismo politico, è capace di considerare la storia come qualcosa in continuo *fieri* e dunque è cosciente di essere parte del processo della sua generazione. Cosciente dei principi da cui è guidata o vuole essere guidata, può tendere verso uno specifico ideale, con la capacità e la necessità di superare l'esistente che non è più un mero fatto-spettacolo da riaffermare con apparente rivoluzionarietà.

Realismo politico mancante, autocritica e decontestualizzazione

Si è affermato che i pensatori *mainstream* mancano di realismo politico e che tale mancanza non consente di definire il loro pensiero come filosofia, in quanto li priva di autocritica e quindi della possibilità di prendere atto dei principi etici e morali dai quali sono o vogliono essere guidati, facendo sì che il loro pensiero, solipsista, non sia altro che una narrazione *banale*, cioè una epistemizzazione di dati ovvi e comuni espressi in modalità apparentemente rivoluzionarie ma atte a legittimare la privatizzazione della società e la colonizzazione dei nuovi territori – per esempio corpo umano e cyberspazio³⁹ – da parte delle istanze centrali private (le signorie

³⁸ B. Varisco, *Paralipomeni a "La conoscenza"*, Bizzoni, Pavia, 1905, pp. 26-27.

³⁹ Cfr. R. S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, op. cit.; "Tecnologia, carne e potere: il corpo come territorio", in *Metabasis.it*, n.38, Novembre 2024, pp. 32-47; *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*, Mimesis, Milano, 2021. Preciso qui quanto svilupperò in futuro relativamente alla

feudali del nostro tempo!) sotto la parvenza del bene comune, della comunità di utilizzo e della comunità di opinioni e intenti.

Riteniamo che un pensiero che voglia oggi essere filosofia (si voglia questa definire come filosofia politica, morale, teoretica, estetica ecc.) debba considerare in primo luogo il suo contesto, cioè l'organizzazione della società in cui si sviluppa, e dunque la sua situazione politica, giuridica, economica, il rapporto tra struttura e sovrastruttura ecc.; in altri termini: la costellazione di elementi costituenti la vita dell'uomo qui e ora nel suo specifico sistema socio-culturale, tutti elementi che, di fatto, sono *in interiore hominem* e non meramente *inter homines*. Del resto, politica, volontà, etica e morale non ci sembra possano essere considerati come elementi scindibili l'uno dall'altro.

Cosa ci dice allora la politica di oggi in quella società chiamata – sulla base di poco specificati principi – “Occidentale” (società che noi definiamo come società caratterizzata dalla neutralizzazione dello Stato) riguardo alla volontà e dunque alla morale? Ci dice che v'è stato un passaggio: la cosa pubblica (prima apparentemente tutelata dallo Stato) non è più *in interiore homine*, ma qualcos'altro l'ha sostituita, e questo qualcosa è la logica iperliberalista-solipsista (ora gestita dalle istanze centrali private).

Tra le possibili cause di questo cambiamento *in interiore* individuiamo principalmente le narrazioni del pensiero contemporaneo che hanno portato a confermare e legittimare la morale capitalista-iperliberalista. Del resto, già lo affermava Karl Marx: è la struttura economica che determina l'organizzazione politica. I pensatori *mainstream* di oggi sono l'espressione di una specifica impostazione della società politica, economica, giuridica ecc. che è il capitalismo, e lo legittimano e lo confermano di volta in volta.

E il trionfo mediatico di tali sedicenti filosofi è la conseguenza di tutta una serie di avvenimenti storici determinati da uno specifico pensiero – questo sì filosofico – ovvero dell'iperliberalismo.

Una filosofia che oggi voglia dunque definirsi tale, e possa quindi essere capace di essere storia (e rivoluzione!), non può prescindere dal prendere atto e consapevolezza del suo contesto e del suo esser-ci. La filosofia la fa sempre un soggetto di carne e di sangue, che è figlio di qualcuno, genitore di qualcuno, fratello di qualcuno, amico di qualcuno, nemico di qualcuno; un soggetto che ha fame e ha sete, che col suo corpo soffre e gioisce, ed egli deve necessariamente prendere atto della sua telluricità, riconoscere la sua relazionalità, cioè l'imprescindibilità dell'Alterità. Solo attraverso una sorta di preliminare e continua autoanalisi e

questione della colonizzazione dei nuovi territori da parte delle istanze centrali private. Questi territori sono costituiti da informazioni, e dunque di essi fa parte non solo il corpo umano ma anche il corpo animale e il corpo vegetale: ne sono esempio la selezione genetica delle razze canine o bovine o la selezione delle sementi e la conseguente appropriazione del copyright di parte delle loro sequenze genetiche da parte di tali istanze.

autocritica contestualizzata, chi vuol fare filosofia può prendere atto dei limiti che la “società Occidentale” contemporanea impone alla costruzione del pensiero filosofico attraverso una sua burocratizzazione e continua limitazione nella sua espressione linguistico-speculativa: si pensi alle *keywords* dei bandi per i finanziamenti della ricerca, alle indicizzazioni delle riviste, all’uso del *politically correct* ecc. Si tratta di limiti decretati in linea generale dalle istanze centrali private che finanziano e gestiscono “la cultura” e il suo *marketing* e che hanno però un impatto innegabile sul pubblico, sulla vita quotidiana. Riteniamo quindi che solo partendo dalla propria telluricità chi vuole fare filosofia potrà sviluppare l’autocoscienza e l’autocritica atte alla creazione di una filosofia sociale diretta al vero interesse pubblico, alla cosa pubblica, sovvertendo i valori vigenti del mero interesse privato (che sempre ha conseguenze nel pubblico).

Bibliografia

P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano, 2011

M. Blondel, *L’Action (1893)*, Presses Universitaires de France, Paris 1950

E. Castelli, *Filosofia della Vita. Saggio di una critica dell’attualismo e di una teoria della pratica*, Milano, Signorelli, 1924

G. Debord, *La société du spectacle*, Gallimard, Paris, 1996

A. Del Noce, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970

G. Durand, *Le structures anthropologiques de l’imaginaire*, PUF, Paris, 1963

G. Gentile, “Filosofia e scienza”, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1931, fasc. II, pp.81-92

G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, in *Introduzione alla Filosofia*, Sansoni, Firenze, 1952, pp.257-277

G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze, 1958

G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959

- G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze, 1975
- E. Grassi, Il concetto di 'realismo politico', in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949*, tomo 3, pp. 1874-1881
- H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 2000
- R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*, Mimesis, Milano, 2021
- R. S. Palmisano, *Il nomos del fuoco*, Bologna, I Libri di Emil, 2023
- R.S. Palmisano, "Tecnologia, carne e potere: il corpo come territorio", in *Metabasis.it*, n.38, Novembre 2024, pp. 32-47
- C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, Paris, 1980
- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972
- C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986
- C. Schmitt, *Terra e mare*, Adelphi, Milano, 2006
- C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 2006
- M.F. Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano, 1969
- U. Spirito, *Estetica*, Sansoni, Firenze, 1964
- U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Bologna, 1969
- B. Varisco, *Paralipomeni a "La conoscenza"*, Bizzoni, Pavia, 1905
- P. Watzlawick, *Istruzioni per rendersi infelici*, Feltrinelli, Milano 2024
- J. J. Wunenburger, "Le tiers état symbolique", *Cahiers de l'imaginaire*, nn. 5-6, L'Harmattan, 1990
- J. J. Wunenburger, *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2020

