

Una concezione forte della verità come fondamento di una pratica anticapitalistica

XXIX

Economia del plusvalore e costituzione della personalità

La tecnica non vive di se stessa, come crede l'intellettualità che ne è ipnotizzata, ed è pronta ad intenderla come un destino assolutamente intrascendibile, per sganciarsi vigliaccamente da ogni responsabilità morale. La tecnica, invece, si sviluppa incessantemente perché il suo incessante sviluppo è indispensabile alla produzione su scala progressivamente più ampia di plusvalore, come è provato dal fatto che, prima di diventare strumento della logica del plusvalore, essa non traeva da se stessa alcuna spinta all'autoaccrescimento ininterrotto e veloce.

La condizione storica della tecnica come ambiente è dunque la dominanza sociale dell'economia del plusvalore. L'economia del plusvalore esige e promuove, infatti, la progressiva penetrazione ambientale della tecnica, ed è quindi essa che in ultima istanza produce le forme di personalità basate sulla squalificazione della fragilità della condizione umana e sull'odio dell'uomo per la propria umanità.

L'economia del plusvalore produce alcuni effetti di costituzione delle personalità indirettamente, attraverso la tecnica, ma altri effetti dello stesso genere direttamente. Questa economia, infatti, avendo bisogno di dilatare al massimo la circolazione delle merci e del denaro, pone come traguardo di realizzazione personale l'indipendenza individuale fondata sul possesso di merci e di denaro. Una simile indipendenza è però illusoria, in quanto da una corretta impostazione filosofica si ricava che l'autentica indipendenza del soggetto sta nella sua assunzione sensata e libera dei suoi legami di dipendenza da altri soggetti (cfr. § 23). Ma una indipendenza illusoria crea vuoti di identità, che a loro volta suscitano la paura della dipendenza. In questo modo l'economia del plusvalore contribuisce alla diffusione sociale di un tipico carattere narcisistico quale il rifiuto di accettare la dipendenza dell'immagine di sé dallo sguardo altrui. Su questo carattere narcisistico l'economia del plusvalore basa alcune sue importanti possibilità di sviluppo: il rifiuto emotivo della dipendenza dagli altri genera infatti la tendenza a rifugiarsi in illusioni nevrotiche di autosufficienza e di superiorità, che spingono, per alimentarsi, alla ricerca ossessiva di merci e di denaro. Privato di ogni sentimento interiormente fondato del proprio valore, l'individuo cerca inevitabilmente di valorizzarsi attraverso l'abbondanza ed il pregio delle merci che gli appartengono. Diventa inoltre avido di denaro, perché nel denaro si rappresenta una sicurezza esteriore compensativa della sua insicurezza interiore. In tal modo la circolazione delle merci e del denaro, essenziale per l'accumulazione del plusvalore, viene resa sempre più veloce e facile.

XXX

Forme di organizzazione della personalità individuale

Quanto si è fin qui detto dovrebbe aver chiarito la necessità di rendere finalmente oggetto di analisi teorica le forme di organizzazione della personalità individuale. È un errore, infatti, confinare queste forme nel campo angusto della psicologia. Esse hanno un rilievo ontologico che gli attuali studi psicologici, costituiti al di fuori sia di una prospettiva filosofica, sia di reali parametri scientifici, sulla base di riduttivi e non consapevoli assiomi singolarizzanti, non sono in grado neppure in linea di principio di attingere. Si pensi, ad esempio,

a come la forma narcisistica della personalità, costituendosi attraverso la negazione coatta della fragilità umana e della dipendenza della soggettività dall'intersoggettività, riveli, negli effetti alienanti e nevrotizzanti di tale negazione, il carattere ontologico di quella fragilità e di quella dipendenza, e riveli anche, nella coattività di tale negazione, la radice ontologica della paurosità della fragilità e della dipendenza.

Un'analisi teorica delle forme di organizzazione della personalità individuale è indispensabile anche alla costruzione di una corretta teoria sociale. Non è serio credere di aver capito la configurazione di una certa società e la dinamica di un certo modo di produzione se non si è capito come esse generino forme determinate della personalità, e come se ne avvalgano per la loro autoriproduzione. Il modo di produzione capitalistico, ad esempio, non potrebbe funzionare senza una certa diffusione di caratteri personali narcisistici, che promuovono la spinta al consumo necessaria alla realizzazione del plusvalore, e che suscitano le energie soggettive volte all'accumulazione dei capitali.

Ogni sistema sociale, inoltre, ottiene comportamenti umani funzionali alla sua conservazione per mezzo di idee collettivamente condivise capaci di motivare quei comportamenti. La condivisione collettiva e la forza motivazionale di tali idee possono però scaturire soltanto da attitudini mentali appartenenti a tendenze definite della personalità individuale. Di conseguenza, se non si comprende il legame funzionale tra determinate dinamiche di autoriproduzione sistemica e forme determinate della personalità individuale, non si può neanche comprendere l'inerenza di determinate idee ad un particolare sistema sociale.

L'enigma di un mondo intellettuale come quello contemporaneo, che da un lato non riesce più a discriminare la verità dalla falsità di nessuna delle idee ricevute dal passato, perché le scioglie tutte nel contesto in cui sono nate, e che dall'altro però non riesce neppure in minima misura a contestualizzare nel suo presente storico alcuna delle idee attraverso le quali si definisce, trova la sua soluzione soltanto nel rapporto di tali idee con determinate tendenze personali e di queste tendenze con la struttura sociale. Una analisi del genere è quindi un compito teorico urgente per promuovere un inizio di resistenza al capitalismo ed alla tecnica. In attesa che esso cominci ad essere assolto, è importante fare un primo inventario delle principali idee che sembrano frutto di uno sguardo disincantato della ragione, e che sono invece un inconsapevole riflesso ideologico del sistema sociale vigente.

XXXI

Il capitalismo si impone abbattendo ogni limite

Un'idea tanto intensamente quanto occultamente ultracapitalistica è quella della completa artificialità, e, di conseguenza, della illimitata plasticità, dell'essere umano. L'essere umano, cioè, si pensa, non ha mai una natura, o una forma, definite una volta per tutte, ma è sempre un prodotto artificiale, o dei rapporti sociali che lo costituiscono, o delle tecniche che direttamente o indirettamente lo concernono. Di conseguenza, si ritiene, non esistono confini definitivi di alcun genere per le possibilità di trasformazione di ciò che è umano, ma l'uomo è sempre riplasmabile oltre ogni confine del suo essere dalle attività che lo coinvolgono.

Questa idea trae una sua certa qual plausibilità dalla sua genesi culturale: è stata originariamente formulata, infatti, per contrastare la mistificazione religiosa ed intellettuale di inscrivere nella cornice immutabile di una supposta natura umana contenuti storicamente determinati. A prima vista, quindi, sembra il risultato di un'osservazione intelligente e realistica, sgombra da veli ideologici e religiosi, di quel che l'uomo concretamente è. Non stupisce che quasi nessuno oggi sappia capire perché sia profondamente erronea: occorrerebbe, infatti, un'educazione filosofica, che non è dei tempi nostri, capace di far intendere come

l'immutabile dell'essere uomo dell'uomo sia costituito da forme trascendentali, le quali non sono contenute né trascendenti né empirici, e tuttavia non sono neanche definizioni generiche, bensì specificano il contenuto della realtà umana, anche se su un piano di universalità metastorica. Questa filosofia è purtroppo inaccessibile alle menti impoverite dall'orizzonte storico contemporaneo. Un esempio può forse fare intuire qualcosa. Si pensi a come l'immagine di sé attraverso cui l'individuo umano costituisce la sua soggettività indipendente dalla specie dipende dal modo in cui egli sintetizza le altrui immagini di lui. Questa dipendenza della soggettività dall'intersoggettività può forse essere storicamente superata? Può forse l'uomo essere artificialmente riplasmato fino al punto da sottrarre la sua indipendenza individuale ad ogni dipendenza dagli altri nella costituzione della sua rappresentazione di sé? È evidente che no. Abbiamo così trovato una semplice forma metastorica dell'essere uomo dell'uomo, la cui realtà costituisce un confine invalicabile per tutte le attività di riplasmazione artificiale dei contenuti umani. Si tratta peraltro, appunto, di una realtà, e non di una definizione generica che astrae dai contenuti umani effettivi, perché da essa si possono dedurre specificazioni effettive dell'uomo come la sua socialità, la sua libertà, la natura del suo processo di individuazione, il suo darsi identità.

Quel che stupisce, comunque, non è l'incapacità generalizzata di una critica filosofica all'idea dell'uomo come prodotto artificiale dei rapporti sociali e della tecnica. La filosofia autentica, infatti, è cosa molto difficile. Quel che stupisce è invece che rimanga occulto il carattere niente affatto oggettivo, ma ultracapitalistico di una simile idea. Che non si veda, cioè, quel che pure si mostra apertamente allo sguardo, e cioè che una simile idea nasce non da un'elaborazione disincantata della ragione, ma come mero riflesso mentale dell'attuale organizzazione sociale. Il capitalismo, infatti, non può imporsi in maniera totalitaria alla società senza abbattere ogni limite umano alla totale pervasività della circolazione delle merci e del denaro. Esso deve perciò far credere che l'umanità dell'uomo sia una costruzione artificiale, in quanto tale priva di limiti intrinseci a qualsiasi ulteriore rimodellamento che la renda sempre più funzionale alla circolazione delle merci e del denaro. L'economia del plusvalore, inoltre, esige la tecnica come ambiente, e questa esige a sua volta la sottomissione non soltanto formale, ma reale, della personalità individuale ai processi di accumulazione del plusvalore, che non può attuarsi se non mediante un'idea interamente artificialistica e costruttivistica dell'uomo.

Attenzione dunque a coloro che ci dicono che l'uomo è soltanto una costruzione artificiale della storia e della tecnica. Che non esistono limiti di principio alle trasformazioni del suo essere, perché l'essenza del suo essere uomo è la tecnica, e comunque il suo essere socialmente costruito. Che non c'è sostanza metafisica nella sua umanità, la quale si risolve in un flusso di attività, in una rete di processi sociali. Attenzione a costoro: comunque infatti essi si rappresentino la loro collocazione ideologica, sono servi intellettuali dell'attuale sistema di dominio.

XXXII

La storia insegna la storicità di ogni sua prospettiva

L'idea artificialistica, costruttivistica, antimetafisica dell'uomo costituisce dunque oggi l'ideologia più profondamente funzionale al dominio capitalistico, perché se l'essere uomo dell'uomo ha in quanto tale una illimitata plasticità alle forze che lo trasformano, in assenza di qualsiasi confine ontologico, allora la tecnicizzazione integrale dei contenuti umani, e la loro piena sottomissione alle esigenze dell'economia, sono la prassi più conforme a quel che l'uomo è effettivamente in se stesso. Perciò l'idea artificialistica dell'uomo ha come suo

logico corollario (anche se di fatto non tutti compiono questa inferenza) quello della fine della storia nell'attuale orizzonte storico. Se infatti la verità dell'uomo è davvero quella di essere sempre una costruzione artificiale delle pratiche che lo coinvolgono, allora l'orizzonte storico che convoglia tutte le sue pratiche ad un incessante rimodellamento dei contenuti umani, non fa che esprimere e compiere la verità di ciò che l'uomo è, e costituisce quindi necessariamente l'ultimo orizzonte storico.

L'idea della fine della storia non è affatto un'idea nuova: ogni epoca ha infatti pensato il proprio orizzonte specifico come l'orizzonte della realtà in quanto tale, e ha quindi creduto, per lo meno implicitamente, che la storia si fosse conclusa in esso. Poi, invece, la storia ha sempre continuato a scorrere oltre ogni orizzonte epocale, mostrando la condizionatezza e la non definitività degli elementi che lo avevano costituito. Se perciò la storia insegna qualcosa, essa insegna la storicità di ogni sua prospettiva. Come giudicare dunque gli intellettuali che considerano le prospettive attraverso le quali la nostra contemporaneità vive e intende il suo mondo, quali la tecnica, l'economia di mercato, la democrazia elettoralistica, come la fine della storia? Come fanno a non accorgersi di ripetere l'errore di ogni tempo, quello di porre come per sempre insuperabili, destoricizzabili, i propri contenuti storici? Diciamoci la verità: sono degli stupidi presuntuosi. Alcuni di loro, parlando di fine della storia, la considerano un'idea di Hegel, mostrando così la superficialità e l'inconsistenza dei loro riferimenti ai grandi pensatori del passato. Come spiegare loro che in Hegel c'è non la fine della storia, bensì la fine della filosofia, che non solo è un'altra cosa, ma che è concettualizzata in modo da esigere che la storia non possa in nessun caso finire?

L'economia del plusvalore è effettivamente in se stessa astorica, perché la dinamica del suo sviluppo, consistendo nella riproduzione su scala sempre più ampia di un identico elemento sociale, il capitale, è di tipo puramente quantitativo, ed esclude perciò le trasformazioni qualitative di cui si intesse la storia. La tecnica inscritta in questa economia è a maggior ragione in se stessa astorica, perché ciò che essa produce scaturisce dalle procedure prescritte dalla rete dei suoi mezzi, senza quel legame con il passato di cui la storia vive.

Ma l'economia del plusvalore e la sua tecnica, benché in se stesse senza articolazioni qualitative e storiche, operano in una società sulla quale hanno effetti di trasformazione qualitativa, quindi storica. Non è pensabile che questi effetti non retroagiscano sull'economia del plusvalore e sulla tecnica, inserendole in un flusso storico che le supererà inevitabilmente. Le condizioni di crescente pericolo per la conservazione di minimi equilibri organizzativi, psicologici e persino biologici dell'esistenza sociale, che l'economia del plusvalore e la tecnica pongono in essere, fanno del resto già intuire come in un lontano, ma non lontanissimo futuro, lo scenario in cui adesso viviamo si dissolverà catastroficamente. Altro che fine della storia! La fine della storia è un'idea imbecille che serve solo a giustificare un'adesione del tutto acritica al mondo così come oggi è organizzato.

XXXIII

L'idea ultracapitalistica della illimitata plasmabilità della natura

L'idea artificialistica, costruttivistica e antimetafisica dell'uomo, che ha come suo corollario la stupida credenza nella fine della storia, è strettamente connessa ad un'altra idea ultracapitalistica, quella, riguardante la natura, che concepisce la biosfera come una realtà illimitatamente ricostruibile e reinventabile dalla tecnica, cioè come una tecnosfera.

Anche riguardo a questa idea si deve dire che, se è perdonabile non saper cogliere le ragioni specifiche della sua erroneità, perché la filosofia che la mostra è veramente di difficile accesso, è però imperdonabile non intuire neppure come essa sia richiesta dal capitalismo per

ridurre a materia prima della produzione di plusvalore non soltanto, come in passato, gli elementi fisici e gli organismi viventi, ma addirittura i processi vitali stessi, compresi quelli umani.

L'idea che non esistano limiti di principio alla riduzione della natura ad oggetto della tecnica è un'idea non soltanto ultracapitalistica, ma oggi anche criminale, per il contesto in cui si colloca. Cerchiamo di capire attraverso un'analogia storica. L'idea che gli ebrei costituiscano una razza separata non integrabile in altre comunità nazionali, è una semplice stupidaggine in periodi e paesi di consolidata democrazia, ma diventa criminale in un contesto fascista di discriminazioni e persecuzioni razziali, anche per chi la sostenga senza la personale intenzione di far male a alcuno. Allo stesso modo, l'idea che tutta la natura, compresa la biosfera, sia legittimamente alla mercé della tecnica, era in passato un errore filosofico, ma oggi, nell'età delle biotecnologie e dell'ingegneria genetica, rappresenta un'autentica istigazione a delinquere, contro cui occorre combattere una grande battaglia culturale e morale.

Ma, chiederebbe l'uomo comune, che male c'è nella biotecnologia in quanto tale, se non i pericoli insiti in tutte le tecniche, che esigono soltanto di distinguere caso per caso, e di prendere le necessarie precauzioni? E non ha comunque il lato positivo di rappresentare un grande progresso scientifico verso quella conoscenza dei segreti della natura che nobilita lo spirito umano?

Partiamo da quest'ultimo punto. La scienza moderna si è sviluppata come potenza trasformativa della natura attraverso la sua semplificazione ad un contesto di relazioni puramente quantitative tra cose e forze isolate. L'esperimento galileiano è stato il luogo in cui i fenomeni dominabili dalla scienza (cioè isolati e ridotti alle loro astrazioni quantitative) sono stati artificialmente separati dall'intero naturale. Ma nella manipolazione genetica il luogo in cui avviene l'esperimento scientifico è lo stesso intero naturale, in quanto l'organismo geneticamente manipolato può esistere soltanto in esso. Si tratta perciò di un esperimento che realizza non già una conoscenza anticipata di relazioni tra fenomeni possibili, da calare in seguito operativamente nella natura, bensì un intervento diretto sulla natura, senza conoscenza delle nuove concatenazioni di fenomeni che ne deriveranno. Non c'è dunque scienza, ma soltanto tecnica.

Questa tecnica, e veniamo così all'altro punto della questione, non ha costi e benefici da soppesare caso per caso, ma è in se stessa un male. Essa, infatti, riduce anche la materia vivente a valore di scambio, eliminando così ogni riconoscimento sociale di valori intrinseci, non utilitari. Essa, inoltre, annullando i confini biologici prodotti dalla natura tra specie viventi diverse, toglie ogni base di intellegibilità al mondo naturale (in quanto la buona filosofia insegna che questo, a differenza di quello spirituale, non è razionalizzabile dall'angolo visuale della creazione), innescando dinamiche non prevedibili, né dominabili. Essa, infine, produce un'evoluzione bioindustriale della natura che ingigantisce l'intensità e accresce smisuratamente la velocità dell'evoluzione naturale, con conseguenti effetti di abbruttimento morale e spirituale.

XXXIV

Lo scopo morale

L'uomo comune potrebbe però obiettare che una accelerazione dell'evoluzione naturale può significare un perfezionamento delle specie viventi, in particolare di quella umana, e che comunque l'ingegneria genetica può avere risvolti benefici, quanto meno in campo medico, mediante la creazione di strumenti atti a prevenire e a curare malattie prima incurabili. C'è da chiarire, innanzi tutto, che l'evoluzione naturale non soltanto non equivale in al-

cun modo al perfezionamento morale, ma è addirittura il contenuto che deve venire spiritualmente negato perché si realizzi la dimensione morale. Scopo morale, infatti, è la cura dell'uomo per l'umana capacità di avere scopi. La morale esige, dunque, che ogni configurazione della vita portatrice di tale capacità venga assunta come valore di cui avere cura, e preservata il più possibile, quindi, da una dissoluzione nel processo evolutivo. La filosofia può dimostrare tutto questo, che peraltro può essere colto anche intuitivamente da chi sia dotato di sensibilità morale: dovremmo forse lasciar sopprimere dalla spontanea evoluzione naturale la ricchezza spirituale di una personalità racchiusa in un corpo fisicamente difettoso? La morale, è evidente, va contro l'evoluzione, e l'evoluzione va contro la morale. L'ingegneria genetica accelera l'evoluzione della natura, i cui ritmi spontanei sono diventati troppo lenti per la spinta ossessiva all'accumulazione sempre più veloce del plusvalore: essa non può con questo vantare un contributo al perfezionamento delle specie viventi, dato che tale nozione è semplicemente insensata nell'ambito spirituale umano, ma produce invece, proprio per questo, la devastazione delle basi morali della società.

È deprimente, comunque, che il carattere disumano dell'ingegneria genetica, e in genere delle biotecnologie, non sia colto quanto meno alla luce delle loro implicazioni eugenetiche, di cui si può già conoscere l'orrore dalla storia delle pratiche dell'eugenetica prima americana e poi nazista. Eppure già si delineano, negli Stati Uniti, situazioni in cui non si fanno nascere bambini, non si assumono lavoratori, e non si sposano fidanzati, a causa del loro corredo genetico (anche se i caratteri a cui esso predispone potrebbero non manifestarsi mai), riducendo l'uomo ai suoi dati puramente animali.

A questa riduzione si attribuisce tuttavia il merito di produrre straordinari progressi nelle terapie mediche. Non ci si domanda neppure se una vita alimentata, ad esempio, dall'uso extracorporeo di un fegato di maiale transgenico compatibile con il genoma umano, in un contesto di accesso puramente commerciale a fegati, pancreas, cuori e polmoni ed altri pezzi di ricambio di organi malati, sia ancora una vita degna di essere vissuta. Un uomo che fosse rimasto spiritualmente sano, desidererebbe vivere in una rete di sicurezze affettive e di significati condivisi, piuttosto che prolungare artificialmente la sua esistenza con mezzi terapeutici appartenenti ad una tecnica socialmente produttrice di deserto spirituale, e preferirebbe una morte avvolta da cure amorevoli e sostenuta dalla certezza di lasciare qualcosa di sé agli altri, a una vita medicalizzata, strumentalizzata, comprata con il denaro ed il potere. Ma l'uomo di oggi, privo di interiore calore spirituale e di una solida identità, è avido di una vita qualsiasi perché è moralmente già morto. Solo per questo può vedere in luce positiva terapie ipertecnicizzate, e perciò portatrici di scelte discriminanti tra chi è condannato a morire e chi è ammesso a vivere.

XXXV

L'orizzonte nichilistico della modernità

È tuttavia sbagliata anche l'idea che la rovina dell'umanità dell'uomo sia cominciata con l'era biotecnologica. Un'idea simile non consente di risalire a quell'orizzonte nichilistico di cui si sono alimentati i più devastati mali della modernità, e da cui sono derivate, come l'ultimo esito, le stesse biotecnologie. Si tratta dell'orizzonte in cui l'ontologia è sostituita dall'empiria, l'assiologia dall'utilitarismo, la verità dall'efficacia, e l'efficacia sociale dall'efficacia tecnica, moltiplicata dall'applicazione di strumenti d'azione a frammenti sempre più ridotti delle cose.

Nell'ambito di questo orizzonte nichilistico si era già prodotta l'idea, ultracapitalistica ed ultranichilistica, che l'uomo e la natura fossero costruzioni tecniche illimitatamente ripla-

smabili senza alcun limite metafisico, e questa concezione disumanamente artificialistica aveva già partorito, ben prima dell'avvento dell'era biotecnologica, un'agricoltura che aveva ridotto piante e animali a macchine, una medicina che aveva ridotto il corpo vivente ad un assemblaggio di organi sostituibili, ed una pratica di insediamenti abitativi ed industriali che aveva ridotto il territorio a discarica di rifiuti. L'economia del plusvalore ha dunque devastato l'umanità dell'uomo ben prima di essersi dotata di tecniche capaci di manipolare a fondo la materia vivente.

E tuttavia le biotecnologie segnano un'accelerazione sconvolgente nella corsa folle del genere umano verso il fondo ultimo e disintegrante del suo abisso nichilistico. Le tecniche di manipolazione genetica, infatti, agiscono in maniera produttivistica e ricostruttiva sulla vita non più, come le tecniche pur già devastanti del passato (quelle che avevano prodotto, per intenderci, gli orrori degli allevamenti in batteria e della rapina commerciale degli organi) al livello dell'organismo inteso come macchina di cui migliorare le prestazioni economiche, bensì al livello del gene inteso come un particolare programma di sviluppo vitale trasferibile e ricombinabile senza limiti. La riduzione di scala dell'unità oggetto dell'azione operativa, da un lato moltiplica l'efficacia puramente tecnica dell'azione (la filosofia è in grado di dimostrare infatti che la potenza tecnica è tanto maggiore quanto più è frammentato il campo a cui si applica), e dall'altro disperde significati e conoscenze. Se cioè la leva delle operazioni tecniche sulla biosfera non è più neanche il singolo organismo, ma il minuscolo gene separatamente considerato, allora il significato di un essere vivente viene schiacciato alle sequenze chimiche che orientano la sua autoproduzione puramente biologica. Allora la tecnica di intervento sul suo sviluppo biologico si svuota di ogni conoscenza, anche semplicemente fenomenica, della dinamica della vita: non è un caso che quando si introduce un nuovo gene nel cromosoma di una cellula, non si conosca in anticipo né quale cromosoma acquisirà il gene aggiunto, né come lo acquisirà, né in quale punto il gene andrà a collocarsi, né, tanto meno, quale complessità di reazioni possa venire innescata da un simile incollamento di materiale genetico su un altro e diverso materiale genetico. L'ingegneria genetica è insomma una rozza pratica di produzione di caratteri biologici economicamente sfruttabili (di pecore, ad esempio, che danno molta più lana del normale, di mucche con molta più carne del normale, di maiali che crescono molto più rapidamente dei maiali normali, ecc.), senza alcuna vera nuova conoscenza della vita, e senza alcuna capacità predittiva delle conseguenze che possono derivare dalla combinazione di materiali genetici provenienti da specie diverse.

XXXVI

La riduzione dell'ontologia ad empiria

Uno dei più prestigiosi tra i tecnocrati pazzi del nostro tempo, David Baltimore, direttore di un istituto di ricerca biomedica del Massachusetts e premio Nobel, ha dichiarato con franchezza di considerare inaccettabile ogni limitazione etica agli interventi biogenetici, per la semplice ragione che il pensiero che promuove tali interventi è un pensiero oggettivo, in quanto capace di creare un mondo a sua misura e perciò di corrispondergli, mentre il pensiero etico, non corrispondendo ad alcun mondo, non esprime che un sentimento soggettivo, affidato ad argomenti sempre controvertibili. Bisogna dire con forza che chi pensa come Baltimore è pazzo, ma perspicace e consequenziale, in quanto, sulla base dei presupposti nichilistici odierni dell'ontologia come empiria e della verità come efficacia, l'oggettività e la scelta democratica sono tutte e del tutto dalla sua parte.

Certo, l'idea dell'uomo, della natura e della scienza che hanno i tecnocrati pazzi è una menzogna, anzi la menzogna più colossale e malefica che sia mai stata raccontata nella storia.

Ma è una menzogna che ha avuto la potenza necessaria per impossessarsi del mondo, facendovi scomparire, al livello empirico, quasi tutto ciò che avrebbe potuto smentirla (rapporti economici e sociali non mercantili, risorse ambientali e personali non mercificate, modelli di vita non ancorati al consumo, contenuti di saggezza adeguati ad affrontare i problemi in modo non tecnico, forme di personalità aperte alla cura e all'amore), e apparendo perciò come verità, una volta concepita la verità come la riproduzione, o la mappatura, dell'apparire empirico, e lo strumento di un agire efficace nel suo ambito.

Coloro che dicono di opporsi al capitalismo, e mantengono nel contempo una concezione della verità come strumento della prassi, come espressione di una strategia di potere, come prospettiva culturale, e comunque relativistica, vivono con una falsa coscienza di loro stessi. Essi non possono collocarsi, infatti, in una posizione di reale contrasto verso la logica sistemica: le idee che potrebbero alimentare una reale opposizione al capitalismo non possono che apparire loro come astrazioni filosofiche ed istanze religiose, e le limitatissime pratiche antagonistiche oggi possibili come ideologismi privi di concretezza sociale e storicamente sterili. La ragione di ciò traspare proprio dalle parole di Baltimore cui abbiamo fatto riferimento, brutali ma illuminanti: il pensiero ultracapitalistico si è fatto mondo, forma delle pratiche sociali, contenuto di quotidiana esperienza percettiva, per cui una verità intesa in maniera empirica e relativa, in qualunque dei modi possibili di intenderla così, non può che introiettare e riprodurre quel tipo di pensiero. Le attività autointerpretate come antagonistiche entro una tale maniera di intendere la verità, sono quelle da cui il sistema capitalistico può trarre stimoli e mezzi per un suo più solido sviluppo. Ed è appunto per questa loro compatibilità con la logica sistemica che hanno spazio per essere esercitate, e che danno al sedicente antagonista la sensazione gratificante di stare facendo qualcosa di concreto, di stare effettivamente modificando situazioni e mentalità sociali. In tal modo, però, il sedicente antagonista evita di vedere da dove potrebbe cominciare a battersi contro la logica disumanizzante. Cominciare soltanto, certo, e con ben poche opportunità in più di quella di dare corpo ad una testimonianza, perché questo è tutto ciò che è finora storicamente possibile ad un anticapitalismo reale. Se questo risulta inaccettabile, è perché si è drogati dall'idea della verità come efficacia e della realizzazione personale come successo esterno, e si ha un'identità personale che non consente di investire speranze ed energie al di là del proprio tempo individuale di vita. In un mondo in cui la logica capitalistica è diventata il punto di riferimento esterno ed il modello interiorizzato di ogni pratica empiricamente efficace, soltanto una concezione forte, metafisica, assoluta della verità può ispirare una reale pratica anticapitalistica. Ciò è talmente evidente che dovrebbe essere onestamente riconosciuto anche dal relativista convinto che tale concezione sia illusoria.

XXXVII

La concezione metafisica della verità

Ma è poi vero che una concezione forte, metafisica, e perciò storicamente inattuale, della natura della verità, è una concezione illusoria?

Al relativista che risponde che sì, è vero che una concezione metafisica forte della verità è illusoria, perché la verità è sempre una costruzione prospettica e localizzata, occorre domandare se egli intenda questo suo vero in senso metafisico forte ovvero in senso prospettico e costruttivistico. Nel primo caso si contraddice, è ovvio, in maniera clamorosa. Ma nel secondo caso non è legittimato a sostenere che una concezione metafisica è falsa, perché tale concezione appartiene ad un'esperienza e ad una prospettiva che non sono le sue, ed egli deve ammettere, se vuol essere coerente, che essa è la verità di quell'esperienza e di quella

prospettiva. Non gli rimane perciò altro che disinteressarsene, o combatterla praticamente, coerente in questo con il suo assunto che la dialettica di verità opposte non è che conflitto di rappresentazioni, di forze, di poteri, di culture. Da ciò si ricava però che il relativismo, in ogni sua forma, non costituisce affatto, come la cultura della postmodernità ultracapitalistica induce a credere, la sorgente del dialogo civile tra posizioni diverse e la valorizzazione delle loro differenze. Al contrario, il relativista, non avendo fiducia in un'oggettività ontologica come legame mai completamente annientabile tra istanze soggettive divergenti, non ha che lo strumento della violenza (anche non fisica) nei confronti delle differenze incompatibili con la sua identità (si pensi a come il relativismo anglosassone si sia mirabilmente coniugato con la pratica del bombardamento etico). È del resto anche psicologicamente osservabile come i veri relativisti covino, sotto lo strato personale più esterno di tolleranza e di cortesia, un forte odio verso coloro che esprimono contenuti di umanità da loro rimossi. Ma, si dirà, non era questo il carattere del fanatismo metafisico? Giusto. Infatti, contrariamente a quanto l'ignoranza induce a pensare, la metafisica della trascendenza e dell'infalibilità dell'autorità religiosa ha meno punti di contatto con la metafisica della trascendentalità immanente e dell'autorità sempre discutibile della ragione che con il relativismo, come ha chiarito Hegel nelle splendide pagine in cui ci ha mostrato il dogmatismo religioso come la compensazione ossessiva di un non superato scetticismo interiore.

Il relativista, certo, accetta ed esalta tutte le differenze non incompatibili con la sua identità, e la loro pacifica coesistenza. Si può anzi sentire spinto, se è generoso o narcisista, a intrecciare relazioni con coloro che non appartengono al suo ambiente e alla sua cultura, e a fraternizzare con loro. Tale accettazione ed esaltazione delle differenze gli rimane però segnata da un'indifferenza di fondo, sottratta all'autopercezione, perché quel che non cerca nel confronto con le posizioni differenti dalla sua è un percorso verso l'individuazione di una gerarchia veritativa di valori in cui non crede.

Il relativista, insomma, esalta le differenze per indifferenza, si coinvolge nel dialogo per spirito conviviale, ma, non cercando né nelle differenze né nel dialogo una strada faticosa e severa verso livelli sempre più alti di verità, non può costituire una pietra di paragone per la concezione metafisica della verità, rispetto alla quale dobbiamo trovare un altro modo di chiederci se sia realistica o illusoria.

XXXVIII

La metafisica

come dimensione entro la quale si costituiscono ragione e verità

Un modo tipico e razionale di confutare il carattere forte, metafisico della verità, è quello di mostrare come una determinata verità, che si propone con quel carattere, sia invece la manifestazione della volontà di dotare di potere, rendere dominante, o comunque far valere, una particolare prospettiva individuale, sociale o culturale, con metodi di giustificazione localmente inerenti a quella prospettiva.

Qualora si riesca a dimostrare tutto questo, si ha la prova che la verità di cui si parla non possiede alcuna validità universale, ed è dunque prospettica, non assoluta, empirica, non metafisica, ovvero, con un altro linguaggio, debole, non forte. Già: ma gli argomenti con cui si dimostra tutto questo, di che natura sono? Sono anch'essi di natura prospettica e locale? Sono anch'essi espressione di una volontà di potere, di una istanza conflittuale, empiricamente determinate? Se sono questo, con tali argomenti non si è dimostrato ciò che si voleva dimostrare, perché la riduzione della verità di cui si discute ad una particolare prospettiva, non può essere giustificata da un'altra particolare prospettiva. Argomenti elaborati entro

una prospettiva paranoica, ad esempio, non sono atti a provare che certe idee dell'altro rientrano in una prospettiva di minaccia verso il paranoico. Né gli argomenti che rientrano nella prospettiva della propaganda di guerra di un paese belligerante sono atti a provare che una proposta di pace del paese nemico sia un'insidia rientrante nella sua prospettiva ingannatrice. Gli argomenti volti a dimostrare la natura prospettica e locale di certe verità, insomma, provano qualcosa in tal senso soltanto se hanno una validità indipendente dalle diverse prospettive. Quindi, senza nozioni che garantiscano la validità universale di certi criteri di inferenza, e perciò la legittimità della loro utilizzazione per la ricerca di una verità in senso non relativo e locale, non si potrebbe paradossalmente neppure concepire la relatività e la localizzazione prospettica di certe verità. Negli esempi fatti, se una certa idea rientri o meno in una prospettiva personale di minacciosità verso l'altro, può essere stabilito, dall'esterno delle diverse prospettive personali coinvolte, con le nozioni della psicologia, oppure, se una certa dichiarazione di intenti di un paese belligerante sia sincera o ingannatrice, può essere stabilito in séguito, dall'esterno delle prospettive interessate dei paesi belligeranti, con le nozioni del metodo storiografico.

Sorge a questo punto spontanea un'obiezione: perché mai le nozioni della psicologia, con cui si attribuiscono determinati contenuti a determinate prospettive personali, così come quelle del metodo storiografico, con cui si attribuiscono determinati contenuti a determinate prospettive sociali, non dovrebbero essere esse stesse prospettiche e locali? Non si è sempre detto, ad esempio, che ogni ricostruzione storica del passato è inevitabilmente legata ad un punto di vista particolare, inserito in un giuoco empirico di poteri e conflitti? Giusto. Ma con argomenti di qual natura possiamo individuare quanto c'è di prospettico e di locale nelle nozioni stesse che ci consentono attribuzioni di prospettività? Si è già visto come l'efficacia probatoria di tali argomenti esiga la loro indipendenza logica dalle diverse prospettive ed espressioni di potere. Se neppure essi la posseggono pienamente, quanto ancora c'è in loro di empiricamente condizionato non può venire rivelato che da un ordine ancora superiore di argomenti, e così via. Se ne deduce che la cornice più ampia e comprensiva di un ambito di pensieri è necessariamente una concezione di ciò che è oggettivamente vero, cioè universalmente valido in senso forte e metafisico. Non si può pensare, e neppure relativizzare, se non a partire da un principio veritativo assoluto, quindi non empirico ma metafisico. Qualificare la metafisica come un'illusione è dunque una sciocchezza, perché la metafisica si rivela, ad ogni attenta analisi immanentistica dell'uomo, come la dimensione entro la quale soltanto si costituiscono la ragione e la verità.

XXXIX

Miseria del relativismo antimetafisico

Il relativismo antimetafisico postmoderno è un pensiero divenuto superficiale e frammentario, per incapacità di concepire una realtà diversa dall'immediatezza del presente, e di mantenere una saldezza logica di fronte alla mobile e dispersiva molteplicità delle apparenze. Esso rappresenta la perdita di significato stesso della verità per l'uomo. Il relativista, infatti, è colui che non si fa neppure più domande di verità, ma soltanto domande di contestualizzazione, di localizzazione. Di un'idea, di una norma, di un valore, si chiede, a seconda dei tipi di relativismo cui aderisce, di quale cultura sia espressione, o a quale tipo di società sia funzionale, o da quale dinamica personale provenga, oppure ancora in quale giuoco di strategie, conflitti e poteri si iscriva, senza chiedersi mai anche se quell'idea sia vera, quella norma giusta, quel valore autentico, su un piano universalmente umano, in quanto ontologicamente fondato, di validità. Per lui, infatti, questo piano semplicemente non esiste, in

quanto il suo relativismo consiste appunto nell'incapacità di distinguere la validità ontologica dalla genesi empirica.

Eppure, come si è dimostrato nel paragrafo precedente, ogni ambito complessivo di pensieri è necessariamente incluso in una cornice di idee metafisiche, presupposte come universalmente valide, senza cui non potrebbe articolarsi secondo una sensata organizzazione logica. Il relativista, dunque, è colui che ha rinunciato non già, come crede, ad una metafisica di riferimento (rinuncia impossibile perché autocontraddittoria), ma ad ogni controllo razionale sulla sua metafisica di riferimento, dato che si illude di non pensare metafisicamente.

Questo è precisamente il motivo per cui il relativismo antimetafisico postmoderno è una forma di mentalità così straordinariamente conveniente per l'attuale sistema sociale che la sua diffusione generalizzata è inevitabile dentro questo sistema.

La rinuncia al controllo razionale sulla metafisica che si adotta, attraverso l'illusione di non pensare metafisicamente, lascia infatti la mente priva di ogni barriera alla penetrazione della metafisica del capitalismo. Idee metafisiche, di una metafisica intellettualmente e moralmente pessima, ma comunque metafisiche, non empiriche, come quelle, di cui si è già parlato, della plasticità illimitata dell'uomo, della producibilità tecnica di una natura perfettamente controllabile, dell'assurdità di ogni atteggiamento ostile allo sviluppo della tecnoscienza, vengono così scambiate per una presa d'atto realistica dei fatti e della storia. La loro acritica accettazione spiana ovviamente la strada alle continue innovazioni di cui il capitalismo ha bisogno per perpetuarsi.

Il relativismo antimetafisico, inoltre, rifiutando di individuare una gerarchia assiologica ontologicamente fondata tra le diverse scelte di vita, tutte ugualmente relativizzate, elimina ogni ostacolo o punto d'arresto di tradizioni, fedeltà e vincoli ad una sempre più ampia e veloce circolazione delle merci. Non relativizzando poi se stesso, né le posizioni attraverso cui si esprime, se non in maniera formale, non è in grado di cogliersi come prodotto dell'attuale logica di sviluppo sociale, alla quale si rende con questa inconsapevolezza sempre più funzionale.

Un paradosso soltanto apparente, infatti, è che di una relativizzazione realmente contestualizzante e localizzante è incapace proprio il relativismo, in qualunque delle sia pur molto diverse articolazioni di pensiero. Ciò in quanto relativizzare significa cogliere la deformazione o la riduzione di un'assolutezza in una prospettiva particolare, e intendere la connessione tra quella prospettiva ed il contenuto che vi si prospetta su un piano di universalità (altrimenti la connessione relativizzante non avrebbe validità per tutti coloro che non si trovano collocati nella prospettiva del relativizzatore). Può veramente relativizzare, quindi, soltanto chi fa consapevole riferimento a principi di ben fondata validità universale. Non a caso, dunque, il relativista non è capace di pensare la connessione tra le posizioni che discendono dal suo relativismo e le esigenze dell'economia del plusvalore, delle quali si fa inconsapevole strumento persino quando crede di combatterle.

XL

La superficialità: cifra del relativismo antimetafisico

Il relativismo antimetafisico postmoderno riflette la distruzione di una idea universale dell'essere umano, che nelle sue più alte forme di cultura la borghesia moderna aveva sia pur incoerentemente sempre perseguito, prodotta dalla completa penetrazione del modo di produzione capitalistico nelle società contemporanee.

Questa distruzione passa anche attraverso le buone intenzioni di coloro per i quali il relativismo significa tolleranza, ecumenismo, rispetto. Essi pensano che il rifiuto di ogni modo di

essere ontologicamente vincolante dell'essere uomo favorisca l'accettazione degli individui umani così come concretamente sono, e quindi la non violenza e la pace. Gli stili di vita? Non sono che libere scelte private tutte egualmente rispettabili, da quella del missionario a quella del giocatore d'azzardo. Le maniere di curare le malattie? Ogni professionista ha eguale legittimità nel proporre la sua, dall'omeopatia al trapianto d'organi. Le consuetudini sessuali? Vanno tutte egualmente bene, e devono avere il medesimo riconoscimento sociale, dalla promiscuità più esagerata alla castità più sessuofobica, dall'eterosessualità alla omosessualità. Gli usi privati del denaro? Devono essere accettati tutti allo stesso modo, da quello dello speculatore finanziario a quello del benefattore sociale, dall'avarizia più gretta alla prodigalità più irresponsabile. Il rapporto con un nascituro? È soltanto una libera scelta della donna che l'ha concepito, sia che voglia sacrificarsi esageratamente per accoglierlo, sia che voglia abortire. Tutto ciò può apparire a prima vista molto ragionevole. Quel che solitamente non si capisce è che se tutte le scelte umane vengono ridotte ad opzioni assiologicamente equivalenti di rilevanza esclusivamente privata, allora nessun contenuto di una scelta risulta intrinsecamente dotato di valore, e nessun contenuto deve essere scelto in quanto inerente a un'idea universale dell'essere umano.

Ma se nessun contenuto di una scelta ha un vero valore, allora non lo ha neppure la scelta, e il soggetto non può dare valore alla propria identità attraverso le scelte che compie. Le inconsistenti identità degli individui contemporanei, privi di coinvolgenti ragioni di vita, di legami profondi, di vere certezze, instabili, spesso annoiati, sono il frutto di una cultura relativistica frutto a sua volta di una società ormai completamente capitalistica. Se, inoltre, nessun contenuto di vita deve essere scelto in quanto inerente a un'idea universale dell'essere umano, allora l'unità del genere umano si trova frantumata in molteplici parzialità tra loro separate. Rinchiusa nella parzialità in cui è stata collocata dalla sua storia, ogni identità perde significato e incatena alla passività, a meno che la parzialità che la definisce non sia assunta come valore fondante. Si hanno così tutti quei fondamentalismi della parzialità che caratterizzano l'attuale orizzonte storico, e che, pur sembrando l'antitesi del relativismo (cosa c'è all'apparenza di meno relativistico del fondamentalismo religioso di certe sette cristiane, musulmane o ebraiche?), ne sono in realtà il complemento.

Del resto, il più chiuso e acritico dei fondamentalismi, quello dell'economicismo liberistico, si sposa a meraviglia con il relativismo culturale e con la cultura della parzialità. Dove ogni valore non è che una preferenza privata, nessun valore si pone come limite sociale al dominio dell'economia autoreferenziale del plusvalore, e l'unico valore che rimane è il valore di scambio. Per i fondamentalisti dell'economicismo liberista è ammesso ogni costume di vita, in quanto relativo ad una particolare prospettiva culturale, sociale o personale, proprio perché non è ammessa alcuna deroga alla subordinazione di ogni aspetto dell'esistenza sociale alle esigenze del profitto economico, che non viene considerato una prospettiva particolare. La cifra del relativismo antimetafisico postmoderno è in definitiva la superficialità. Esso si muove infatti alla superficie delle cose, là dove le differenze senza unità e i diritti senza gerarchie assiologiche appaiono una ricchezza spirituale, e non appare il loro legame funzionale con la riproduzione capitalistica.

XLI

La concezione metafisica della verità non è un nuovo fondamentalismo

Se si riconducono le parzialità entro le quali gli uomini concreti si esprimono ad un'idea universale dell'essere umano, e le scelte attraverso le quali ciascuno costruisce la propria esistenza ad una gerarchia di valori metafisicamente fondata, non si crea forse un nuovo

fondamentalismo negatore della libertà individuale? Una concezione forte, metafisica della verità, non comporta proprio questo autoritarismo?

La prima cosa da dire a questo proposito è che una verità metafisica sull'uomo, se è una verità pensata con ragione dalla ragione, e quindi una verità razionale, ovvero concettuale e logica, non può non includere, nell'idea universale dell'essere umano che disegna, in primo luogo proprio la libertà dell'individuo di costruire da sé e per sé la fisionomia della propria realtà di individuo. Altro naturalmente è una verità metafisica data dalla religione invece che dalla ragione, e quindi una verità rappresentativa invece che concettuale, trascendente invece che trascendentale. Una verità del genere, identificando con l'idea universale dell'uomo un contenuto umano storicamente determinato (e non può fare altrimenti in mancanza di quella nozione di trascendentalità che discende soltanto da un'intera catena di mediazioni concettuali della ragione), tende inevitabilmente a schiacciare la libertà individuale sotto il peso delle imposizioni indiscutibili di una qualche autorità storica. La ragione, invece, è una fonte di autorità trascendentale, non storica, la cui validità universale travalica ogni prospettiva particolare, e può essere colta dall'individuo non già in una qualche istituzione a lui esterna, ma nel nucleo più profondo della sua stessa realtà individuale, a cui può accedere con una libera scelta che lo dislochi su un piano diverso da quello delle rappresentazioni empiriche della sua identità.

La libertà individuale è quindi la realizzazione dell'idea universale dell'essere umano, quale la ragione suggerisce, in una singola esistenza, attraverso la scelta di contenuti determinati di vita. Là dove, dunque, i contenuti di una singola esistenza sono conformi soltanto ad una logica sistemica, e non anche alla ragione, ovvero soltanto alle determinazioni della parzialità di una sfera sociale separata dalle altre dal movimento autoriproduttivo della società, e non anche all'universalità dell'essere umano, non c'è una vera scelta, e non c'è perciò libertà individuale. Se, ad esempio, il mio stile di vita è tale che non circolo se non in automobile, anche quando poter usare il treno, o la bicicletta, o persino andare a piedi, la mia esistenza è già caduta al di sotto del livello dell'universalità umana, perché mi concedo l'arbitrio di avvelenare l'aria che altri respirano, e di contribuire a sottrarre ai bambini uno spazio pubblico in cui esprimere le loro pulsioni motorie, esplorative e ludiche, così necessarie ad una loro armonica crescita. Se, ad esempio, come medico entro in relazione con i malati soltanto con freddezza tecnica e non anche con amorevole empatia, occupandomi soltanto dei loro organi malfunzionanti e non anche delle loro persone sofferenti, e senza la minima capacità di costruire e di condividere con loro un significato della loro esperienza di perdita di salute e di vitalità, nella mia professione non c'è libertà, ma solo la logica sistemica della ricerca di denaro e di potere, che mi allontana dalle radici dell'universalità umana.

Se, ad esempio, offeso dai pregiudizi contro la mia tendenza omosessuale, rivendico la facoltà di esprimerla senza vergogna, e ne esigo il rispetto, non però, come sarebbe giusto, in nome del diritto di ogni essere umano di vivere le proprie inclinazioni finché non danneggino gli altri, ma sulla base di un valore particolare della mia inclinazione, che non mi rende accettabile alcun limite specifico connesso alla mia specificità (come a quello di qualsiasi specificità, anche degli eterosessuali), allora non sono libero, ma schiavo della mia parzialità. Una gerarchia di valori che, in nome di un'idea universale dell'essere umano suggerita dalla ragione, togliesse all'automobilista alcune tra le opportunità di usare il suo mezzo, esigesse alcune capacità spirituali per consentire l'esercizio della professione medica, combattesse qualsiasi discriminazione sulla base delle inclinazioni sessuali senza eliminare i limiti che competono loro, come competono ad ogni situazione specifica (la coppia omosessuale non può essere regolata istituzionalmente alla stessa maniera di quella eterosessuale, ma così come la vita del giovane non può essere organizzata come quella dell'anziano, o una pratica sportiva come una pratica di studio), non sarebbe all'evidenza un nuovo fondamentalismo, ma sarebbe una costruzione razionale dei limiti specifici necessari ad ogni arbitrio per esprimersi come libertà individuale entro l'universalità umana.

XLII

Concezione metafisica della verità e gerarchia di valori

Come essere sicuri, però, che una gerarchia di valori suggerita dalla ragione sia realmente oggettiva, cioè espressione della universalità umana, e non invece condizionata da prospettive particolari che la rendano oppressiva nei confronti di specifici contenuti di vita legittimamente scelti da individui o gruppi sociali?

La risposta è che questa sicurezza in senso assoluto non ci può essere mai, benché assoluta sia in se stessa ogni verità autenticamente tale (e tale è certamente una verità da cui discenda qualche gerarchia di valori). Ogni percorso di scoperta della verità nasce infatti da esperienze soggettivamente limitate e da interessi particolari opposti o comunque differenti dall'universalità, che tendono a riverberarsi sulla verità scoperta, deformandone la natura. Ce lo ha spiegato molto bene Hegel, che, nell'ultima sezione della sua *Scienza della logica*, dedicata all'Idea (termine equivalente nel lessico hegeliano alla verità assoluta), scrive che l'Idea «ha essa stessa un contenuto limitato, e perciò, pur essendo essenzialmente l'unità del concetto e della realtà, è anche altrettanto essenzialmente la loro differenza» e che «ha in se stessa l'opposizione più dura». All'assolutezza della verità appartiene dunque intrinsecamente, come suo immanente polo dialettico, la negazione di tale assolutezza.

Ma che senso ha, allora, dire che la verità propriamente tale ha un carattere forte, metafisico, se la sua assolutezza, in cui si compendia tale suo carattere, non si mostra mai con assoluta certezza come tale? Non è forse contraddittorio, in altri termini, affermare l'esistenza di un'assolutezza mai posseduta con la completa sicurezza del suo essere assolutezza?

La ragione, certo, non ha mai la prova assolutamente definitiva ed assolutamente incontrovertibile di essere pervenuta con i suoi argomenti ad una verità universalmente valida, e dunque propriamente vera, perché ciò che essa pensa ha comunque la sua genesi in una prospettiva particolare, la cui particolarità può curvare su se stessa gli argomenti utilizzati, particolarizzando le conclusioni alle quali giungono.

Così quel che abbiamo detto nel paragrafo precedente sull'automobilista, sul medico e sull'omosessuale potrebbe contenere qualcosa di non oggettivo, determinato dai nostri condizionamenti particolari. Ma questa determinazione particolaristica e non oggettiva può venirci svelata da altri argomenti, che possono indurci ad una correzione. Ogni limite soggettivo della ragione può cioè essere superato da ulteriori applicazioni della ragione stessa: è sempre così. Gli argomenti della ragione, inoltre, tendono a sollevarsi al di sopra dell'ambiente culturale da cui provengono: se così non fosse, la ragione non riuscirebbe mai – e invece talvolta vi riesce – a riconoscere la condizionatezza culturale di alcune tra le proprie stesse conclusioni, ed a trarne motivo per elaborarle ulteriormente. La ragione alla quale attingiamo all'interno di noi stessi ci apre poi in qualche modo una dimensione da cui ci possiamo osservare dall'esterno: se così non fosse, sarebbe impossibile, tanto per fare solo un esempio, una disciplina come la psicoanalisi, in quanto essa consiste in un insieme di procedimenti attraverso cui la coscienza interpreta l'inconscio, costruiti sul presupposto che ogni interpretazione della coscienza sia falsata dall'inconscio che segretamente la guida.

L'assolutezza della verità non sta, allora, per dirla con Hegel, in una quieta definizione staticamente posseduta dalla mente, ma è l'essenza di quel dinamico, incessante trascendimento della ragione rispetto a se stessa, che la volge contro la particolarità della sua stessa prospettiva originaria, e che la decentra dalla persona stessa a cui appartiene, costituendola come riflessione sempre in qualche modo impersonale.

Quando perciò abbiamo elaborato con la ragione una articolata gerarchia di valori, possiamo avere una ragionevole fiducia nella loro oggettiva verità, anche se non l'assoluta e definitiva sicurezza di possederla, sulla base dell'autopercezione che abbiamo di aver usato la ragione come ragione e non come strumento.

XLIII

La verità oggettiva della ragione è la fonte dell'eticità umana

Lo spazio di una considerazione morale dei comportamenti, infatti, si apre soltanto per l'individuo capace di percepire in ciascun altro un'individualità simile alla propria, alla quale sia quindi dovuta la medesima cura che egli sente dovuta a lui stesso. Questa capacità è sicuramente connessa, quanto alla sua genesi, a particolari condizioni sociali, culturali (per esempio è favorita da un ambiente in cui sia coltivata una cultura dei diritti) e personali (i più recenti studi psicologici hanno ad esempio mostrato la correlazione esistente tra il sorgere dei sentimenti morali nel bambino e la sua attitudine all'empatia), ma, considerata dal punto di vista cognitivo, è la capacità dell'individuo di sapersi simile nella sua individualità alle individualità che percepisce a lui esterne, osservando se stesso dall'esterno (in parole più semplici, posso vedere me negli altri nella misura in cui so vedermi l'altro degli altri). Ma questa impersonalità della riflessione dell'individuo a se stesso è la ragione dell'individuo, che produce la verità oggettiva.

Verità, ragione e moralità sono dunque ontologicamente congiunte. Ciò spiega come la società contemporanea, avendo distrutto la nozione oggettiva, metafisica di verità, e diffuso un totale relativismo di idee e valori, abbia completamente perduto la dimensione etica. Nelle relazioni interumane, oggi, non entrano quasi mai in giuoco considerazioni motivanti di ordine morale, sostituite dal calcolo utilitario e dal riferimento alle procedure tecniche. Il risultato è la nevrosi generalizzata che attraversa la vita collettiva, e che ci ricorda come non ci possa essere un benessere vero e profondo senza un ancoraggio interiore ad istanze morali. Al di fuori dell'orizzonte morale, inoltre, la ragione non può svilupparsi. Ciò che oggi viene chiamata razionalità, infatti, vale a dire la razionalità del dominio, del calcolo, dei diversi livelli della tecnoscienza, è totalmente irrazionale. Non sa nulla degli effetti sociali ed antropologici delle forze che promuove. Non afferra la dinamica sociale nella sua unità autoriproduttiva. È cieca nei confronti degli esiti devastanti del profitto capitalistico come regolatore sociale. Non è dunque ragione.

XLIV

La verità oggettiva della ragione è la fonte della dialogicità umana

Perché infatti si ama dialogare? Perché si attribuisce valore alla prospettiva, diversa dalla nostra, che l'altro può esprimere. E perché si attribuisce valore ad una prospettiva altrui? Perché si spera favorisca lo sviluppo della nostra prospettiva, o nel senso di renderla più sicura di se stessa perché convalidata dai nuovi argomenti o dai nuovi contenuti dell'altro, o nel senso di modificarne quegli aspetti che l'altro abbia rivelato inadeguati. E perché si spera nello sviluppo della nostra prospettiva? Perché la si vuole depurare di ciò che ha di falso, cioè di particolaristico, per avvicinarla il più possibile ad una universalità che la costituisca come oggettiva. Si dialoga, insomma, in quanto si mira ad una verità oggettiva, ritenendola non un dono preconfezionato una volta per tutte al di fuori dell'uomo, ma un prodotto della ragione umana da riconquistare continuamente con un'incessante attività razionale.

Non è dunque aperto al dialogo chi crede di aver ricevuto tutta intera la verità da una rivelazione al di fuori della ragione: costui, infatti, non può dar valore ad una prospettiva altrui, in quanto non può credere che essa possa contribuire ad avvicinare la sua ragione al traguardo della verità, dato che è sicuro di essere già stato trasportato a quel traguardo senza bisogno della ragione.

Neppure è aperto al dialogo il relativista, e per lo stesso motivo del dogmatico: non può dar valore ad una prospettiva altrui, in quanto non può credere che essa possa contribuire ad avvicinare la sua ragione al traguardo dell'oggettività del vero. Quel traguardo nel quale il dogmatico è sicuro di essere già installato per il relativista non esiste.

Eppure, se conosciamo dogmatici religiosi che predicano anziché dialogare sul serio, e relativisti che parlano convivialmente soltanto per esporre le loro esperienze anziché dialogare sul serio, conosciamo anche, tra gli uni e gli altri, autentici dialoganti. Ciò è possibile perché, in certi momenti e sotto certi aspetti, si crede nella verità oggettiva della ragione anche quando si crede di non crederci.