

*oltre***l'orizzonte del pensiero dominante****La società ad una dimensione**

I. Società articolata ma non complessa / II. Società di mercato / III. L'ideologia dell'aziendalismo / IV. La tecnica come orizzonte storico / V. L'ideologia tecnocratica / VI. La falsità dell'idea della fine delle ideologie / VII. Una mitologia spiritualmente arida / VIII. L'economia come religione / IX. L'occultamento dell'economia umana concreta / X. Un universo tecnico che aggiunge problemi a problemi / XI. Il progresso capitalistico come regresso umano / XII. L'economia capitalistica come economia asociale / XIII. L'urgenza di un'economia che risponda ai bisogni umani / XIV. L'ambiente naturale come ambiente tecnico / XV. La lesione dell'integrità personale.

Critica dell'uomo ad una dimensione

XVI. Le strutture della personalità umana nella società di mercato / XVII. I cinque assiomi di un modo di pensare capace di contrastare la barbarie sociale / XVIII. L'assolutizzazione dell'orizzonte storico contemporaneo / XIX. Tecnica del plusvalore e valori umani / XX. Relativizzazione dell'economia del plusvalore / XXI. Da dove trarre le motivazioni per una nuova interpretazione del mondo? / XXII. L'uomo morale / XXIII. Una categoria esclusivamente umana: la fragilità / XXIV. Il nucleo essenziale di ogni morale / XXV. L'uomo che non si misura con la morale / XXVI. Narcisismo e concretismo / XXVII. La tecnica come potenza deprivatrice di senso / XXVIII. La tecnicizzazione della vita come espressione dell'odio dell'uomo per la propria umanità.

Una concezione forte della verità come fondamento di una pratica anticapitalistica

XXIX. Economia del plusvalore e costituzione della personalità / XXX. Forme di organizzazione della personalità individuale / XXXI. Il capitalismo si impone abbattendo ogni limite / XXXII. La storia insegna la storicità di ogni sua prospettiva / XXXIII. L'idea ultracapitalistica della illimitata plasmabilità della natura / XXXIV. Lo scopo morale / XXXV. L'orizzonte nichilistico della modernità / XXXVI. La riduzione dell'ontologia ad empiria / XXXVII. La concezione metafisica della verità / XXXVIII. La metafisica come dimensione entro la quale si costituiscono ragione e verità / XXXIX. Misera del realtivismo antimetafisico / XL. La superficialità: cifra del relativismo antimetafisico / XLI. La concezione metafisica della verità non è un nuovo fondamentalismo / XLII. Concezione metafisica della verità e gerarchia di valori / XLIII. La verità oggettiva della ragione è la fonte dell'eticità umana / XLIV. La verità oggettiva della ragione è la fonte della dialogicità umana.

L'essere della libera comunità e l'amore

XLV. Comunità arcaica e libera comunità / XLVI. Lo spazio dialogico / XLVII. L'uomo universale / XLVIII. La libera comunità come universalità umana / XLIX. Libera comunità e resistenza / L. L'inesistenza di un soggetto sociale anticapitalistico / LI. L'amore: rapporto dell'uomo con la fragilità / LII. Le quattro condizioni ontologiche dell'amore / LIII. La radice ontologica dell'amore.

La società ad una dimensione

I

Società articolata ma non complessa

Quella contemporanea, si dice, è una società complessa, il cui funzionamento non può venire espresso da alcun modello unitario globale. In essa, quindi, se ne deduce, non si può pensare ed agire se non in riferimento ad ambiti specifici ed a sistemi parziali, e se non sulla base di criteri interpretativi settoriali e relativi. Si parla, a questo proposito, di teoria della complessità. Ma si tratta di una storiella che ci si racconta per renderci il mondo opaco, perché la sua pretesa opacità torna comoda alla nostra *pigrizia morale*.

Diciamoci una buona volta la verità: la società contemporanea è complicatissima, per l'enorme molteplicità delle sue articolazioni e per l'intricato intreccio dei suoi sistemi funzionali, ma non è affatto complessa. Nessuna società del passato, anzi, è stata guidata tanto univocamente come la nostra da una sola forza motrice collettiva. La nostra società, infatti, è regolata esclusivamente da una logica di mercato, è una società di mercato. Basta guardarsi intorno con un po' di intelligenza per rendersi conto che gli effetti della logica mercantile sono arrivati ormai a condizionare in maniera decisiva ogni aspetto della vita collettiva. Questa situazione complessiva è l'espressione del dominio di un sistema di produzione economica organizzato in funzione di una accumulazione *senza fine e senza fini* del plusvalore contenuto nei valori di scambio. La natura ed il ruolo peculiari del sistema economico nello sviluppo della vita sociale determinano dunque in maniera ormai esclusiva la nostra società, per cui bisognerebbe formulare una teoria della semplicità piuttosto che della complessità.

II

Società di mercato

Ogni società storicamente esistita ha avuto un sistema di produzione economica da cui trarre beni materiali necessari alla vita dei suoi componenti. Mentre però in tutte le società del passato regole, relazioni e finalità della produzione economica erano iscritte nelle tradizioni culturali unificatrici dei diversi ambiti della vita collettiva, nella società contemporanea, invece, la sfera economica è costituita da un apparato di produzione e di scambio di beni regolato da criteri di funzionamento suoi propri. Si ha, cioè, una separatezza dell'economia da tutte le altre sfere sociali. Questa separatezza dipende dall'autoreferenzialità dell'apparato economico, il cui autonomo funzionamento non è influenzabile da alcuno dei bisogni, scopi e valori delle altre forme di organizzazione della vita collettiva. La separatezza autoreferenziale dell'economia contemporanea è il risultato ultimo della teleologia immanente al modo di produzione capitalistico, costituita dall'accumulazione su scala incessantemente più ampia del plusvalore, e dunque da uno sviluppo puramente quantitativo. La dinamica del plusvalore foggia infatti un'economia *asociale*.

La separatezza autoreferenziale della sfera economica, nata con il modo di produzione capitalistico, non ha impedito, fino all'incirca ai tre quarti del XX secolo, l'esistenza di istituzioni sociali non economiche dotate di loro autonome regole e finalità. Successivamente, però, l'apparato economico autoreferenziale è diventato socialmente dominante fino al punto da non consentire più la sopravvivenza di ambiti di vita non subordinati alla sua logica. L'intera società, cioè, è stata assoggettata ad una logica mercantile di funzionamento, è diventata una *società di mercato*.

III

L'ideologia dell'aziendalismo

Il dominio totalitario, nella società contemporanea, di un'economia del plusvalore, costituita come sfera separata, autoreferenziale e misurata da parametri soltanto quantitativi, si esprime nella sottomissione generalizzata all'ideologia dell'aziendalismo. Questa ideologia, incorporata in pratiche sociali universalmente pervasive, si basa essenzialmente su tre postulati.

Il primo postulato dell'aziendalismo è che un'intrapresa è di natura economica soltanto quando è svolta da un'azienda che, trasformando valori di scambio dati in nuovi valori di scambio, mira a convertirli in denaro in vista di un profitto. Se cioè non si producono a scopo di profitto valori di scambio mediante valori di scambio, la produzione non viene considerata produzione economica, e se i beni prodotti non sono merci contenenti un plusvalore da realizzare con la loro vendita, tali beni non risultano valori economici.

Il secondo postulato dell'aziendalismo è che un'azione sociale può essere eseguita soltanto in quanto sia conforme alle convenienze aziendali. Se quindi la soluzione di un problema richiedesse l'impegno collettivo da cui nessuna azienda potesse trarre profitto, e che fosse anzi di intralcio alla dinamica di accumulazione del plusvalore, tale problema non verrebbe in alcun modo affrontato dalla società.

Il terzo postulato dell'aziendalismo è che l'efficienza organizzativa richiede ad ogni istituzione sociale di conformare le sue regole di funzionamento ai modelli di gestione propri delle aziende nella loro attività finalizzata al profitto.

La razionalità di questi postulati non è mai stata dimostrata da nessuno. Essi sono socialmente imposti in quanto generalmente accettati, e generalmente accettati in quanto socialmente imposti, con un dogmatismo al cui confronto le superstizioni medioevali appaiono modelli di spirito critico.

IV

La tecnica come orizzonte storico

L'economia del plusvalore e l'ideologia dell'aziendalismo costituiscono il terreno di sviluppo di tecniche sempre più articolate e potenti. Se si produce, infatti, nell'ambito della convenienza aziendale e in funzione del plusvalore, occorre sempre incrementare e differenziare i prodotti che contengono plusvalore, e occorre produrli attingendo a quantità progressivamente inferiori di valori di scambio. Poiché per tutti questi scopi sono indispensabili i mezzi tecnici, ne deriva un impulso costante alla creazione di sempre nuove tecniche, e si moltiplicano gli strumenti e gli spazi di una scienza tecnologicamente orientata e determinata. La tecnica è così diventata un orizzonte storico, entro il quale è mutata la configurazione antropologica, sotto almeno cinque aspetti essenziali.

In primo luogo, la tecnica è oggi l'ambiente stesso dell'uomo, in quanto la natura in cui l'uomo abita ed è radicato è ormai soltanto quella mediata dai processi tecnici.

In secondo luogo, la tecnica è oggi il tempo dell'uomo, in quanto costringe la vita umana in un eterno presente senza passato e senza futuro, costituito dalla presenza, non collegata ad alcuna memoria e ad alcuna prospettiva, dei suoi prodotti e dei suoi processi.

In terzo luogo, la tecnica rappresenta la riduzione dei rapporti tra soggetti a rapporti tra le funzioni che essi svolgono come operatori degli apparati che li organizzano.

In quarto luogo, la tecnica è una rete di apparecchiature e di procedure al di fuori della quale l'azione è priva di efficacia sociale, e la comunicazione non si diffonde.

In quinto luogo, la tecnica è il linguaggio nel quale i problemi devono venire formulati perché i poteri sociali mobilitino le risorse necessarie per affrontarli.

V

L'ideologia tecnocratica

La tecnica impone se stessa, come universo sociale e come configurazione antropologica, attraverso l'universale sottomissione ad una potente ideologia, secondo la quale il flusso incessante di innovazioni tecniche è del tutto inevitabile, inarrestabile ed irreversibile, per cui ogni rifiuto dei suoi effetti non è che indice di insensatezza. Questa ideologia è declinata ad almeno tre distinti livelli.

Al livello più basso, ci si racconta l'insipida storiella di una tecnica al servizio dei bisogni del genere umano, per accrescerne il benessere. Le centinaia e centinaia di milioni di esseri umani senza cibo adeguato né acqua pulita nell'età supertecnologica rendono tragicamente risibile l'idea che lo sviluppo tecnico avvenga in funzione dei bisogni umani.

Ad un livello medio, per così dire, si pensa allo sviluppo tecnico come alla più alta manifestazione della tendenza intrinseca all'uomo a conoscere la realtà, concedendo che vi possano essere usi cattivi di conoscenze in se stesse rappresentative del più nobile e più insopprimibile desiderio dell'uomo, quello di sapere. Non si riflette sul fatto che il sapere che sta alla base dello sviluppo tecnico non è un sapere che comprenda la dimensione sociale, spirituale ed ontologica dell'uomo, e sul fatto che i cosiddetti usi cattivi della tecnica sono necessari alla dinamica riproduttiva dell'universo tecnico.

Ad un livello di raffinata teoresi, pur non dando credito alle storielle della tecnica in sé buona e talvolta male usata, della tecnica al servizio dell'uomo, e sottolineando anzi come nell'universo tecnico sia l'uomo al servizio della tecnica, si coltiva una concezione destinale della tecnica stessa. Essa, allora, separata dalle sue condizioni storiche, appare come un orizzonte intrascendibile, a cui non è possibile non adattarsi. Ma ciò non è vero, perché lo sviluppo tecnico moderno è una funzione dell'accumulazione del plusvalore, come è provato dal fatto che, in tutte le epoche storiche in cui non è stata al servizio dell'accumulazione del plusvalore, la tecnica non ha mostrato in se stessa alcuna dinamica autoriproduttiva. La tecnica non è dunque un destino, non è la rivelazione dell'essenza dell'uomo, ma è un orizzonte storico in cui vivremo finché sopravviverà l'economia del plusvalore.

VI

La falsità dell'idea della fine delle ideologie

Una delle più enormi stupidaggini che si raccontano in questa nostra epoca particolarmente stupida è quella della fine delle ideologie, e di un rapporto direttamente pragmatico, in quanto non più deformato da filtri ideologici, dell'uomo contemporaneo con la realtà. Si tratta di un'idea doppiamente falsa, perché è falsa in primo luogo sul piano generale, ed è poi ancora più falsa nel suo riferimento particolare al mondo contemporaneo. È falsa sul piano generale, in quanto l'essere umano, non potendo fare esperienza della realtà se non attraverso la sua simbolizzazione, è necessariamente un animale ideologico. Ed è ancora più falsa riguardo all'oggi, perché proprio al giorno d'oggi le ideologie sono particolarmente potenti, occultanti e sottratte ad ogni riflessione critica, tanto che non si lasciano neppure conoscere come ideologie. Le due ideologie in questo senso dominanti (tutte le altre sono solo di contorno) sono ideologia aziendalistica (descritta al § 3) e l'ideologia tecnocratica (descritta al § 5). Attraverso queste ideologie, situazioni storicamente determinate, come la produzione di rapporti sociali mediante l'economia dell'azienda, e come la prescrittività sociale della tecnica, sono destoricizzate e intese come dimensioni mai trascendibili, perché assolute. Certo, l'ideologia aziendalistica e l'ideologia tecnocratica veicolano potenze sociali attualmente vincenti su tutta la linea. Ma si tratta comunque di potenze storiche, non di dimensioni assolute al di fuori delle quali nulla di diverso sia pensabile.

VII

Una mitologia spiritualmente arida

Le ideologie oggi dominanti non sono che una forma moderna di mitologia, priva però della ricchezza poetica e spirituale delle mitologie di altre epoche, ed antropologicamente devastante. In altre epoche, il cielo degli uomini era popolato di figure divine, partorite certamente da una fertile immaginazione, ma dense anche di un reale contenuto ontologico. Al loro confronto, le divinità dell'uomo contemporaneo, il mercato e la tecnica, sono molto più aride e sciocche. Né si deve credere che si parli di divinità in senso metaforico. No, per l'uomo contemporaneo il mercato e la tecnica sono divinità in senso proprio. Cosa infatti caratterizza una figura divina? Il fatto che le prescrizioni che ne discendono non sono intese in maniera relativa, storica, condizionata, ma appaiono assolutamente inderogabili, ed esigono una sottomissione totale ed irrazionale. E tali sono appunto oggi le prescrizioni del mercato e della tecnica. Il mercato prescrive la cosiddetta flessibilità del lavoro? E tutti consentono che non si debba più pensare ad un posto di lavoro garantito, e che gli individui non potenti né ricchi debbano attrezzarsi psicologicamente a convivere con la precarietà delle loro occupazioni e dei loro redditi. Per quale motivo? Perché altrimenti le aziende non sono competitive. E per qual motivo le aziende debbono per forza essere competitive? Perché altrimenti l'economia va in rovina. Ma come mai l'economia va in rovina se le aziende non sono competitive? Perché è un'economia di mercato. Per chi non è stupido, è evidente che la spiegazione della necessità di sottomettersi alle prescrizioni del mercato si riduce al fatto che il mercato esiste. Ma perché un'esistenza storica e sociale come quella del mercato deve essere inderogabilmente prescrittiva? Chi dicesse che bisogna essere mafiosi perché la mafia c'è, non apparirebbe certo intelligente. Eppure la inderogabilità delle prescrizioni del mercato è sostenuta con la stessa logica. Ma c'è una sola esistenza che è in quanto tale inderogabilmente prescrittiva, perché è un'esistenza che non può non esistere, non essendo condizionata dal tempo e dalla storia, ed è l'esistenza della divinità. Il mercato e la tecnica sono quindi, per l'uomo contemporaneo, figure a tutti gli effetti divine.

VIII

L'economia come religione

L'uomo contemporaneo, tuttavia, non considera suo dio il mercato, né sua dea la tecnica, ma tributa il suo culto ad altre figure divine, oppure ostenta di non avere alcuna divinità. Questo fatto, però, non indica altro che la sua maggiore stupidità rispetto all'uomo di altre epoche. L'uomo medioevale, almeno, con tutte le sue superstizioni, si riteneva credente in un dio, il dio della tradizione cristiana, che era effettivamente il dio a cui si sottometteva, in quanto erano le prescrizioni di quella tradizione che egli assumeva come intrascendibili. Il cristiano odierno, invece, non sa neppure di non essere in realtà minimamente un cristiano nella sua sottomissione alle leggi dell'economia di mercato. Non si allude, qui, ad una mancanza di fedeltà all'insegnamento di Gesù, perché cristiani per i quali Gesù sia stato davvero un modello di vita non ce ne sono quasi mai stati, neppure in altre epoche, quanto meno perché l'immagine di Gesù che si era formata dopo la sua morte non è stata affatto coincidente con la figura storica di Gesù. Ma almeno, in altre epoche, c'è stata una maggiore fedeltà al dio, sia pure diverso da quello di Gesù, della tradizione cristiana. Oggi, invece, ci sono cristiani, alcuni dei quali ritenuti addirittura tradizionalisti, per le loro convinzioni storiche o per la rigidità della loro morale familiare, che dirigono banche, imprese, società commerciali, o che partecipano alla speculazione finanziaria, o che comunque orientano i loro percorsi professionali verso la ricerca del maggiore guadagno monetario. Non vogliono sapere che per la tradizione cristiana era un peccato contro dio persino la richiesta di un

interesse sul prestito monetario. Non immaginano neppure che per essere sul serio cristiani non dovrebbero sottomettersi agli imperativi di un'economia separata ed autoreferenziale, perché quella economia è il loro vero dio, che, come ogni dio, rende impensabile la possibilità stessa della sua inesistenza.

IX

L'occultamento dell'economia umana concreta

L'economia del plusvalore, che l'uomo contemporaneo ha divinizzato, non soltanto degrada la spiritualità umana, come vedremo più avanti, ma è nociva addirittura sullo stesso terreno economico. Se ciò non appare, e se tutti sono convinti, quand'anche ne riconoscano la negatività in altri ambiti umani, che essa sia però benefica almeno sul piano strettamente economico, questo dipende dalla potenza occultante del linguaggio ideologico oggi universalmente condiviso. Tale linguaggio confonde in un unico termine l'economia concreta degli esseri umani con l'economia come apparato sistemico del capitalismo, includendo ed annullando la prima nella seconda, mentre la comprensione del mondo contemporaneo esige l'intelligenza della loro essenziale diversità. Dal punto di vista dell'economia concreta degli esseri umani, ad esempio, il bisogno disperato di nutrimento, di igiene e di cure mediche di centinaia e centinaia di milioni di diseredati del pianeta, costituisce la più fondamentale delle domande economiche. Ma dal punto di vista dell'economia come apparato sistemico del capitalismo, che è la sola economia di cui si interessano economisti e governanti, non sono i bisogni in quanto tali, bensì soltanto i denari atti a soddisfarli mediante l'acquisto di valori di scambio, che costituiscono una domanda economica. Per questa economia, perciò, i bisogni di sopravvivenza di intere regioni del mondo, non disponendo di denaro con cui farsi valere, non sono domanda economica. L'apparato economico separato ed autoreferenziale, quindi, in quanto risponde soltanto alla propria interna teleologia, quella del plusvalore, non ne viene attivato, e non produce nulla per soddisfarli, pur avendo tutti i mezzi tecnici per farlo, e pur continuando ad espandere le sue produzioni. L'economia del plusvalore, dunque, crea la situazione storicamente inedita di una miseria non più dipendente da una scarsità globale di beni e da un'insufficienza di strumenti tecnici, ma sussistente in mezzo alla più straordinaria abbondanza di merci e alla più estesa capacità produttiva. L'economia del plusvalore prospera anche nella distruzione dell'economia umana concreta.

X

Un universo tecnico che aggiunge problemi a problemi

Si fa spesso osservare, dai pennivendoli asserviti alle ideologie dominanti, che la diffusione mondiale dell'economia capitalistica e dei mercati aperti, pur con tutte le storture e le forme di oppressione che l'hanno accompagnata, ha tuttavia visibilmente ampliato i consumi popolari di regioni prima poverissime, portando elementi sia pur contraddittori di benessere a popolazioni altrimenti devastate dalla più nera miseria. Questo tipo di osservazione, pur cogliendo qualcosa di vero, è però ingannevole, perché non è razionalmente strutturato. Esso infatti identifica la diffusione dell'economia capitalistica con quel suo sottoinsieme che è la diffusione dell'industrializzazione, e non mette perciò nel conto dell'economia capitalistica la miseria di quelle regioni a capitalismo dipendente che non attraggono investimenti industriali. Esso tralascia inoltre di considerare la proliferazione di nuove forme di vera e propria schiavitù indotta dall'impatto dei più estesi circuiti monetari portati dall'industrializzazione capitalistica sulle società tradizionali. Manca, infine, l'elementare considerazione

razionale del rapporto tra i risultati di un sistema economico e la base tecnica di cui dispone. Nessuno nega all'economia del plusvalore il merito storico di aver dotato l'umanità di mezzi tecnici idonei ad eliminare per sempre la miseria materiale dal nostro pianeta. Ma, appunto, la rovinosità economica (nel senso dell'economia concreta degli esseri umani) dell'economia del plusvalore sta nel fatto che essa, pur con la sua prodigiosa base tecnica, lascia alle prese con la fame centinaia e centinaia di milioni di esseri umani, e peggiora addirittura le condizioni materiali di vita di alcune popolazioni, quelle alle quali sottrae la loro tradizionale economia di sussistenza, senza portar loro adeguate strutture industriali. Una parte soltanto dei mezzi tecnici ereditati dal capitalismo sarebbe sufficiente, ad una economia della solidarietà anziché della competizione, per provvedere ai bisogni elementari dell'intero genere umano. L'economia del plusvalore, invece, da un lato fa dei suoi mezzi tecnici un universo tecnico in continua, insensata espansione, e dall'altro non risolve vecchi problemi economici e ne crea di nuovi.

XI

Il progresso capitalistico come regresso umano

C'è poi una considerazione decisiva che condanna l'economia del plusvalore come la peggiore possibile all'attuale livello di sviluppo storico. Una considerazione che non appare mai sui mezzi di comunicazione, perché coloro che possono avvalersi di tali mezzi (si sta parlando di quelli capaci di raggiungere una quota non infinitesima di pubblico) hanno un'intelligenza vile, asservita alle ideologie dominanti. Si tratta della considerazione seguente. Il progresso economico ha un significato umano, in base al quale soltanto può essere definito come tale, cioè appunto come progresso di una particolare sfera di vita quale è la vita economica, nella misura in cui lascia all'uomo più tempo e più energie per dedicarsi all'elaborazione simbolica della sua esistenza, e all'arricchimento delle sue relazioni interpersonali. L'economia concreta degli esseri umani, insomma, progredisce realmente quando diminuisce il bisogno di occuparsi e preoccuparsi di attività strettamente economiche. Finché l'economia è stata, pur con tutte le sue terribili diseguaglianze di classe, una economia finalizzata a produrre valori d'uso, e dunque una economia sociale, ciò è apparso evidente. Il privilegio economico consisteva infatti, nelle epoche anteriori all'avvento del capitalismo, proprio nella possibilità che offriva di sottrarsi al peso delle attività strettamente economiche, e di dedicare la propria vita, nel bene e nel male, ad altro, religione o guerra, arte o tornei cavallereschi, servizi vassallatici o crociate, avventure erotiche o relazioni mondane. Per i ceti più bassi il progresso economico, quando c'era, significava minore ossessione nella ricerca del cibo e minore fatica di lavoro. Poi è venuta l'economia del plusvalore, per la quale i beni sono valori economici soltanto in quanto quantità di valori di scambio trasmutabili in quantità corrispondenti di denaro. Il risultato di questa economia, che abbiamo sotto gli occhi, è che quanto più essa progredisce, tanto più gli esseri umani sono assorbiti dal lavoro, dagli affari, dagli acquisti, dai pagamenti, dagli adempimenti burocratici. Il progresso secondo i parametri dell'apparato economico separato e autoreferenziale è quindi un regresso umano, perché riduce l'uomo alla sua vita materiale, proprio quando la potenza tecnica della società consentirebbe di liberarlo dalle necessità economiche.

XII

L'economia capitalistica come economia asociale

L'uomo contemporaneo è, in effetti, uno schiavo dell'economia. Se non ha un lavoro, un ruolo professionale, vive le fatiche, le frustrazioni, i tempi morti e le angosce della sua ricerca. Se lo ha, è assorbito delle esigenze della carriera, dagli sforzi di adattamento a continue innovazioni spesso peggiorative, dall'impegno stressante a fronteggiare richieste spersonalizzate, dalla paura del declassamento o del licenziamento. Se, infine, la sua posizione è quella prestigiosa, redditizia e sicura di un privilegiato, essa lo plasma con interessi rivolti esclusivamente al successo, alla prevaricazione, all'accumulazione ulteriore di denaro e di potere. Chi non ha denaro sufficiente per procurarsi i consumi di cui ha bisogno o gli è stato indotto il bisogno, è portato a preoccuparsi prevalentemente del denaro e dei consumi, in quanto il sistema economico non risponde ai suoi bisogni se non con l'offerta di consumi, e non gli offre consumi se non sotto forma di valori di scambio acquistabili mediante denaro. Chi invece ha denaro e potere, è portato a preoccuparsi ancora di più del denaro e dei consumi, in quanto l'economia del plusvalore conferisce potere al denaro continuamente reinvestito e accumulato su scala sempre più larga, e lo rappresenta attraverso i consumi di più alto livello.

L'economia del plusvalore ha questi effetti in quanto è un'economia *asociale*, cioè distaccata da tutte le altre istanze sociali e completamente autoreferenziale. Questa sua asocialità si manifesta nella competizione di cui si alimenta su ogni piano la sua dinamica autoriproduttiva. Essa crea perciò l'uomo economicamente competitivo, e, canalizzando tutte le sue energie nella competizione che gli è richiesta per partecipare alla distribuzione della ricchezza, lo vincola psicologicamente alla sfera economica.

Il risultato antropologico di questa economia è quindi devastante: per la prima volta nella storia l'uomo, spogliato del suo patrimonio di tradizioni, memorie e simboli, è ridotto a vivere esclusivamente per la produzione, il consumo e gli affari, senza altre mete che non siano economiche nel senso più spiritualmente povero del termine, e questo, paradossalmente, nell'epoca del più prodigioso sviluppo della tecnica, che gli offrirebbe i mezzi per risolvere tutti i suoi problemi economici senza preoccuparsi troppo dell'economia. Questo più di ogni altra cosa condanna l'attuale sistema economico: che esso, nel rendere sempre più potenti i suoi mezzi tecnici, e sempre più enorme la sua quantità di prodotti, mantiene la miseria in mezzo all'abbondanza, e sottrae alla miseria solo al prezzo di ridurre la vita alla competizione economica.

XIII

L'urgenza di un'economia che risponda ai bisogni umani

L'uomo contemporaneo, ridotto ad uomo meramente economico, ha perduto gran parte delle sue dimensioni spirituali, ed è divenuto inintelligente al punto da non porsi nessuna delle domande fondamentali che il carattere socialmente e moralmente devastante del sistema economico mondiale imporrebbe di avanzare: perché devo competere per lavorare, per guadagnare, per vivere? Perché, cioè, l'economia deve essere competitiva e non cooperativa? Perché bisogna produrre valori di scambio, e quindi lavorare in pochi, al minor costo e nelle peggiori condizioni, e non produrre valori d'uso, e quindi lavorare tutti, per minor tempo e in migliori condizioni, spartendosi i beni e i servizi prodotti secondo regole di solidarietà e di eguale rispetto di ogni individuo, al di fuori della molla puramente egoistica del profitto privato? Perché dobbiamo accettare continue innovazioni tecniche, quando è evidente che

esse, senza risolvere vecchi problemi, ne creano di nuovi? Perché non limitare l'impiego sociale delle tecniche ad una parte soltanto, quella meno nociva, della tecnologia disponibile, volgendola alla promozione di un effettivo benessere per tutti, anche all'espansione fine a se stessa dell'universo tecnico? Se ci fosse nella società odierna un minimo di intelligenza collettiva, queste domande sarebbero poste, e suggerirebbero di per se stesse l'unica risposta razionale concepibile per i problemi che contengono, e cioè la necessità urgente di orientarsi al superamento della logica del plusvalore e dell'illimitato sviluppo tecnico. Ma, si sostiene, se non si rispettano le regole e le convenienze del sistema economico, l'economia regredisce, l'occupazione diminuisce, i redditi si contraggono, la povertà aumenta. Questo modo di ragionare è ottuso. È tautologico, infatti, che le prestazioni di un apparato economico siano minori qualora non sia fatto funzionare secondo i criteri che lo regolano, ma ciò non implica che la vita economica della società ne tragga danno, a meno di non assumere che essa debba dipendere esclusivamente da quell'apparato. Coloro, perciò, che sostengono l'impossibilità economica di disattendere le convenienze delle aziende, esprimono non una posizione razionale, ma soltanto la loro volontà che non esista altra economia che quella del plusvalore. Questa volontà si manifesta nell'assumere come inderogabile il postulato dell'azionalismo secondo cui la sola produzione economica è quella che combina valori di scambio a scopo di profitto. Ma quel che oggi occorre alla società è una produzione che risponda ai bisogni senza passare attraverso i valori di scambio, e che sia perciò in grado di promuovere l'economia concreta degli esseri umani anche qualora l'apparato dell'economia del plusvalore fosse progressivamente meno funzionante.

XIV

L'ambiente naturale come ambiente tecnico

L'economia del plusvalore costituisce una minaccia terribile per le basi biologiche stesse dell'esistenza umana. Ciò consegue dal principio regolatore di tale economia, la legge del valore e della valorizzazione del valore. Secondo tale principio, infatti, il ciclo della produzione è volto a creare la massima quantità possibile di valore di scambio, al minimo costo possibile, sempre in termini di valore di scambio. Ora, per creare la massima quantità possibile di valore di scambio, occorre estrarre dall'ambiente naturale la massima quantità possibile di risorse da usare produttivamente, squilibrando quindi progressivamente il terreno stesso in cui l'uomo ha le sue radici biologiche. Il costo della produzione in termini di valore di scambio, inoltre, è tanto minore quanto più essa utilizza condizioni che non sono state prodotte come merci. Ma condizioni di tal genere sono quelle offerte dall'ambiente naturale. L'economia del plusvalore, quindi, è condotta dal suo principio regolatore a sfruttare senza limite alcuno l'ambiente naturale, trattandolo come puro deposito di mezzi utilizzabili, come base di estrazione indiscriminata di energia, come spazio di insediamento di tutte le possibili costruzioni, come discarica di rifiuti di ogni genere. La tecnica, che riceve dalla dinamica di accumulazione del plusvalore l'impulso sociale ad un potenziamento straordinario ed ininterrotto, rende effettiva l'abolizione di ogni limite nello sfruttamento dell'ambiente naturale, al punto che l'ambiente naturale diventa un ambiente tecnico. Le basi biologiche dell'esistenza umana ne vengono minacciate, perché l'impossibilità di prevedere tutti gli effetti dell'impatto delle tecniche sulla complessità dell'ecosistema rende impossibile prevenire eventuali danni biologici conseguenti a trasformazioni incontrollate dell'ambiente.

XV

La lesione dell'integrità personale

Nell'economia del plusvalore, come si è detto, il costo della produzione deve essere il minore possibile misurato nei termini del valore di scambio, e può essere tanto minore quanto più le condizioni della produzione di merci non sono esse stesse prodotte come merci. Si è visto come condizioni di tal genere siano in primo luogo quelle offerte dall'ambiente naturale. Ma non sono le sole. Condizioni ulteriori della produzione di merci non prodotte esse stesse come merci sono le condizioni presupposte dall'uso della forza-lavoro, tra le quali in primo luogo la salute fisica. L'economia del plusvalore porta al massimo sfruttamento di queste condizioni, in funzione del profitto, senza alcuna preoccupazione di mantenerne l'integrità, perché esse, non essendo trattate come valori di scambio, non sono, nell'ambito del capitalismo, valori economici, e la loro distruzione non è quindi considerata economicamente nociva. Il meccanismo della competizione, che regola l'economia del plusvalore, spinge oggi a ledere in maniera sempre più distruttiva le condizioni personali della produzione. I capitali, infatti, competendo per il massimo profitto, sono attratti dalle aree le cui istituzioni politiche e giuridiche meno tutelano il diritto all'integrità personale. Così la rapida industrializzazione dei paesi del sud-est asiatico è avvenuta per un afflusso di capitali dovuto anche al fatto che nelle fabbriche di quei paesi è possibile frantumare impunemente le braccia, le gambe, le vite dei fanciulli. L'India e la Cina (quest'ultimo paese, anche se formalmente ancora comunista, è in realtà pienamente capitalista) attraggono capitali stranieri, e questo non è indipendente dal fatto che in essi la percentuale degli incidenti mortali nelle attività produttive sul numero di coloro che vi lavorano è più che doppia di quella europea.

Critica dell'uomo ad una dimensione

XVI

Le strutture della personalità umana nella società di mercato

I danni che l'economia del plusvalore e la sua tecnica arrecano all'economia concreta degli esseri umani e alla salute fisica delle persone non sono le sole conseguenze devastanti di tale economia e di tale tecnica. Esse, infatti, promuovendo la competizione generalizzata, la disgregazione delle residue forme di comunità, la destatuazione delle istituzioni di tipo non economico, l'adesione collettiva a criteri soltanto economici di comportamento, la dipendenza totale dalla tecnica e dal consumo nell'affrontare qualsiasi problema umano, lo sradicamento totale dalle tradizioni e dalla memoria del passato, foggiano direttamente nuove strutture della personalità umana, immediatamente funzionali all'accumulazione capitalistica. Il super-io freudiano, inteso come interna motivazione repressiva costituita dall'introiezione di una coscienza morale genitoriale e irrigidita, tende a scomparire, sostituito da un super-io evolutivamente più arcaico, kleiniano anziché freudiano, popolato da fantasmi punitivi del tutto estranei ad ogni sia pur distorta coscienza morale, e collegati soltanto a sensi profondi di perdita e da giganteschi terrori di aggressione. I caratteri narcisistici della personalità, all'inizio del secolo ventesimo confinati nel campo della patologia clinica, tendono a diventare epidemici e addirittura normali. Il sentimento dominante nelle strategie psicologiche dell'intersoggettività è costituito sempre meno dall'antica coppia amore/odio, e sempre più dalla nuova coppia indifferenza/collera, dove l'indifferenza va intesa nel senso preciso in cui la ha anticipatamente e genialmente concettualizzata Sartre nella sezione de *L'Essere e il nulla* dedicata alle relazioni di intersoggettività. Le nuove strutture della personalità umana formano un terreno psichico di cui si alimentano l'accumulazione illimitata del plusvalore e l'espansione altrettanto illimitata della tecnica, ma in cui la vita collettiva si presenta senza più alcun riferimento ad istanze morali, senza più tessuti connettivi globali, e senza più sicurezze per l'individuo normale, costretto a sopportare quotidiane manifestazioni di inciviltà, e indotto ad esserne attore. Si presenta, insomma, come un genere di vita in prospettiva invivibile.

XVII

I cinque assiomi di un modo di pensare capace di contrastare la barbarie sociale

La società contemporanea sarà dunque inghiottita da un baratro di barbarie e di dissoluzione se non vi si diffonderà un nuovo modo di pensare l'azione sociale e il comportamento individuale, che rompa, inizialmente sul piano delle idee, e poi anche su quello della prassi efficace, il dominio totalitario dell'economia del plusvalore. Si tratta, cioè, di rendersi conto che il meccanismo economico autoreferenziale ha creato una società totalitaria, molto più totalitaria di quella di un tempo costruita dagli Stati fascisti, e di cercare di recuperare una autentica libertà spezzando qualche catena di questo totalitarismo. Il *nuovo modo di pensare* necessario ad evitare il baratro in cui sta cadendo la nostra società può venire compendiato in cinque assiomi.

Il *primo assioma* di un giusto modo di pensare è quello di considerare l'azione sociale in funzione del bene collettivo e non delle convenienze aziendali, impedendo che vengano lesi beni di superiore rango assiologico, come la dignità della persona, il mantenimento della salute, la conservazione della bellezza, la cura dell'infanzia, il patrimonio della cultura.

Il *secondo assioma* di un giusto modo di pensare è quello di considerare la produzione di merci, che trasforma valori di scambio dati in nuovi valori di scambio contenenti un plusvalore, come una forma di produzione incapace di rispondere a tutta una serie di bisogni sociali, e causa anche di gravi danni. Occorrerebbe dunque cominciare a diffondere nuove forme di produzione, solidaristiche e non competitive, finalizzate in modo diretto al soddisfacimento dei bisogni e non al profitto, e in cui la retribuzione dei lavoratori consistesse nell'accesso a servizi forniti da altre produzioni simili. Il concetto di economia dovrebbe cioè essere separato dall'economia del plusvalore, e il concetto di lavoro da quello di lavoro produttivo di profitto per un'azienda.

Un *terzo assioma* è che i processi di innovazione devono essere accettati e promossi soltanto quando sono visibilmente funzionali ad un maggiore benessere collettivo e ad una migliore giustizia sociale. Al di fuori di queste condizioni, gli effetti di un processo innovativo sono per lo più socialmente negativi. Occorre dunque uscire dal pregiudizio ideologico che l'innovazione sia, come tale, qualcosa di positivo.

Un *quarto assioma* è che lo sviluppo tecnico deve essere limitato, e che addirittura deve essere ridotta, facendo cessare la produzione di alcune tra le strumentazioni oggi esistenti, la potenza tecnica già acquistata. Gli studi di cui disponiamo dimostrano infatti abbondantemente come ogni progresso tecnico, nel risolvere determinati problemi, inevitabilmente ne crea di nuovi. Spesso i nuovi problemi emersi dalle modalità tecniche con cui sono stati risolti i vecchi sono molto più gravi e pericolosi di quelli, in quanto l'innovazione tecnica inevitabilmente scompagina preesistenti equilibri sia naturali che sociali. Occorre dunque far valere l'idea che molto di ciò che può tecnicamente essere fatto non dovrebbe essere fatto, e che i problemi sociali ed umani devono essere affrontati prioritariamente in termini, appunto, *sociali ed umani*, e solo subordinatamente tecnici.

Un *quinto assioma* necessario per non assoggettare la mente al dominio totalitario dell'economia del plusvalore è quello di assumere il diritto di ogni persona a disporre di mezzi di sostentamento adeguati ad una vita dignitosa e libera, e quindi di considerare socialmente ed umanamente intollerabile che nessun individuo abbia nulla più di quel che può ottenere dalla sua partecipazione al funzionamento dell'apparato economico. Occorre invece una redistribuzione della ricchezza sociale che consenta di distribuire a tutti un reddito minimo di sussistenza indipendentemente dal lavoro svolto.

XVIII

L'assolutizzazione dell'orizzonte storico contemporaneo

I cinque assiomi di un nuovo modo di pensare il mondo or ora esposti non soltanto sono estranei al senso comune popolare, ma apparirebbero fuori dalla realtà, e quindi dalla razionalità, a qualunque esponente della cultura dominante.

Arrestare lo sviluppo tecnico? Lasciare addirittura cadere parte della potenza tecnica socialmente già acquisita? Impossibile, impensabile, del tutto ingenuo immaginarlo, risponderebbe ogni intellettuale cui è conferito un potere accademico, massmediatico, di influenza culturale. Verrebbe opposto, a questa supposta ingenuità, il carattere ormai irreversibile e universalmente condizionante della tecnica, e il manifestarsi di ogni contenuto umano ormai soltanto come prodotto tecnico.

Questa posizione non è che un'ideologizzazione della realtà. Come tutte le ideologie forti, riflette un contenuto reale. Si tratta del fatto che, nell'orizzonte storico oggi visibile, non sono presenti forze sociali e culturali sufficienti anche soltanto per incrinare la tecnicizzazione del mondo. Ma, come tutte le ideologie, distorce il senso di ciò che riflette, perché assolutizza un

orizzonte storico, e lo separa dalle sue condizioni, appunto storiche, facendone un destino. Nulla di nuovo sotto il sole. Gli antichi concepirono in maniera egualmente assolutizzata ed eternizzata la schiavitù. Nel Medioevo furono concepiti in maniera assolutizzata ed eternizzata i valori fondativi della rete complessiva dei rapporti sociali di dipendenza personale. Ma, si dice, la tecnica è una forza incomparabilmente più potente di ogni altra forza espressasi nelle epoche passate, e l'unica che ha creato un ambiente realmente irreversibile. Davvero? Ogni epoca della storia ha sentito il proprio orizzonte di vita come la potenza definitivamente imperante sugli umani, ed ogni volta l'epoca successiva ha disperso quella potenza. Non è allora stupido dire: la nostra epoca è l'eccezione unica di tutta la storia? La sua potenza dominante è quella definitivamente dominante nelle società umane? Il suo dominio era in germe già in origine dello sviluppo storico? Nulla, infatti, autorizza razionalmente queste conclusioni. Ciò che sembra storicamente originario, irreversibile e insuperabile nell'orizzonte di un'epoca, lo sembra appunto dentro quell'orizzonte, perché l'esistenza individuale, avendo una durata enormemente più breve di quella dell'epoca storica in cui opera, vi si trova immersa al punto da sentirne istintivamente le potenze dominanti come potenze definitive, dotate di un imperio intrascendibile sugli uomini. La tecnica, insomma, appare la potenza da cui l'uomo non può in linea di principio non essere plasmato semplicemente perché è potenza dominante nell'attuale orizzonte storico.

Se la tecnica si è impadronita di noi diventando il nostro ambiente e la condizione di efficacia delle nostre azioni sul piano sociale, questa non è una buona ragione per lasciarla impadronire anche del nostro pensiero. Se, cioè, la tecnica ci rende storicamente impotenti nei suoi confronti, questo non ci deve impedire di pensare a sottrarle quei sia pur piccoli spazi che pur possiamo sottrarle, di pensare a formulare i nostri problemi in termini non tecnici, e di pensare ad essa come alla potenza della nostra epoca, e non come all'essenza dell'uomo. Già la tecnica condiziona tutta la nostra esistenza: non diamole anche il potere di farci diventare scemi, trattandola come una vera e propria divinità.

XIX

Tecnica del plusvalore e valori umani

Un pensiero razionale e non dogmatico sulla tecnica comincia soltanto quando ci si accorge che alle spalle dello sviluppo tecnico c'è la dinamica del plusvalore. *Diciamoci la verità*: non è sciocco soltanto l'uomo della strada che non concepisce i suoi comportamenti se non come funzioni tecniche (usando l'automobile anche per andare a qualche centinaio di metri di distanza perché l'automobile è il mezzo tecnico di trasporto, usando il cellulare anche per fare quattro chiacchiere insulse perché quello esiste come mezzo di comunicazione, ecc.), ma è sciocco anche il raffinato intellettuale che concepisce la tecnica come potenza destinale, rivelatrice dell'essenza dell'uomo, costitutiva del modo di produzione sociale, intrinsecamente ordinata a trarre da se medesima condizioni ed impulsi per un suo illimitato sviluppo, per un accrescimento indefinito della sua forza plasmatrice. Ma via! Se studiamo la storia, non è difficile scoprire, a fronte di ogni progresso tecnico, le circostanziate sollecitazioni storiche dalle quali è germinato. La tecnica non è dunque un destino (così la si divinizza), ma una potenza storica. Come tale, essa non rivela affatto l'essenza dell'uomo, ma esprime un orizzonte epocale. Non è la potenza costitutiva del modo di produzione sociale, perché un modo di produzione è una logica strutturale dei rapporti sociali, non una capacità produttiva. La sua potenza trae condizioni ed impulsi per il suo sviluppo non da se stessa, ma dalle esigenze della dinamica accumulativa del valore come plusvalore.

Separata dall'economia del plusvalore, la tecnica è separata dalle sue condizioni storiche. Così destoricizzata, la sua potenza appare non soltanto, come effettivamente è, socialmente schiacciante e dallo sviluppo incontrastabile entro l'orizzonte visibile, ma anche, come invece non è, infinita e intrascendibile. Ciascuno di noi può, sia pure soltanto entro piccoli ambiti di esistenza personale, trascendere la potenza della tecnica, facendo giuocare nei rapporti con gli altri il linguaggio dei significati anziché quello delle funzioni, la libera creazione di situazioni umane anziché l'adeguamento alle prescrizioni degli strumenti, l'esempio di una vita non subalterna in modo assoluto alla rete dei mezzi disponibili anziché l'uso indiscriminato di ogni mezzo. Ciascuno di noi, inoltre, può trascendere la potenza della tecnica sul piano del pensiero, comprendendo come essa sia connessa ad una determinata configurazione storica, e sia quindi destinata a tramontare, sia pure, appunto, su scala storica, e non in tempi controllabili. Il problema è allora quello di decidere se vogliamo rinchiudere la nostra mente e il nostro cuore nella dimensione dei tempi controllabili, o se vogliamo dare un senso alla nostra esistenza esprimendo una prospettiva non racchiusa in tale dimensione. Se si riconosce che la tecnicizzazione del mondo è un contesto storico profondamente distruttivo dell'umanità dell'uomo, se ne può trarre l'impulso morale a testimoniare valori mortificati dall'orizzonte della tecnica. Anche questo orizzonte, in quanto orizzonte storico, non può mai integralmente sussumere in sé ogni contenuto umano. Come nelle epoche passate ci sono state testimonianze prefigurative di forme di vita negate dal loro orizzonte, così nella nostra epoca si può dare testimonianza di una vita non colonizzata dalla tecnica. Non si può tuttavia relativizzare la tecnica senza storicizzarla, e non si può storicizzare senza riconoscere nell'economia del plusvalore il suo contesto storico. La tirannia della tecnica tramonterà quando sarà destrutturato il dominio dell'economia del plusvalore. Ecco perché gli assiomi di un giusto modo di pensare riguardano prima di tutto la necessità di un rifiuto dell'ideologia aziendalistica e del totalitarismo economicistico.

XX

Relativizzazione dell'economia del plusvalore

Gli assiomi di relativizzazione dell'economia del plusvalore appaiono, al senso comune popolare e alla cultura dominante, fuori dalla realtà e dalla razionalità non meno di quelli che delineano una opposizione alla tecnicizzazione del mondo.

Assumere il diritto della persona ad un minimo di mezzi di sostentamento da distribuire non come compenso di un lavoro svolto? Disastroso, risponderebbe ogni economista. Riconoscere a tutti, a spese dello Stato, un reddito di sussistenza, creerebbe (si dice) uno spaventoso indebitamento pubblico ed un'inflazione devastante, da cui deriverebbero danni incalcolabili per l'economia di un paese.

Questa posizione, apparentemente ancorata ad una realtà non scalfibile da alcuna utopia sociale, è invece un patente ideologismo. Essa sottintende, infatti, l'impossibilità di una politica redistributiva che impieghi, per pagare salari di sussistenza, non nuovi mezzi monetari fonte di indebitamento e di inflazione, ma parte della ricchezza già prodotta dalla società, togliendola d'imperio a quanti ne hanno concentrata troppa nelle loro mani. Assume quindi ideologicamente l'intangibilità della ineguale distribuzione della ricchezza prodotta dalla competizione economica di tutti contro tutti. Un salario di sussistenza come diritto della persona a prescindere dal lavoro svolto sarebbe invece un fattore di incivilimento, perché produrrebbe automaticamente la fine delle forme più barbariche di sfruttamento del lavoro. Nessun imprenditore, infatti, potrebbe più imporre condizioni di lavoro lesive della salute

e della dignità della persona, perché nessun lavoratore sarebbe obbligato ad accettarle per sfuggire all'assoluta indigenza. Si lavorerebbe per migliorare il proprio tenore di vita, non per sopravvivere, e ciò conferirebbe nuova dignità al lavoro.

L'economista obietterebbe che in questo modo verrebbe compromessa la competitività delle aziende, molte delle quali sarebbero distrutte dalla concorrenza internazionale, portando il paese alla rovina economica. Anche questa posizione è ideologica. Essa assume infatti l'inserimento nella concorrenza internazionale come dogma. L'imposizione di barriere di protezione dalla concorrenza internazionale, e la conseguente uscita dalle istituzioni sovranazionali che prescrivono l'adozione di regole liberistiche, aprirebbero invece nuove benefiche possibilità, come la rinuncia a tutta una serie di beni superflui, e l'attivazione di forme di produzione finalizzate in modo diretto al soddisfacimento dei bisogni, anziché al profitto privato.

XXI

Da dove trarre le motivazioni per una nuova interpretazione del mondo?

Da quale ambito è possibile trarre le motivazioni per interpretare il mondo sulla base di nuovi assiomi di valutazione, contrastando gli imperativi dell'economia del plusvalore e della sua tecnica?

L'uomo che si pensa nelle coordinate del reddito e dei consumi è interamente sottomesso al totalitarismo dell'economia del plusvalore e della sua tecnica. È l'uomo spiritualmente più povero mai comparso nella storia, perché tutti i suoi comportamenti e tutti i suoi pensieri non sono che esecuzioni inconsapevoli di prescrizioni sistemiche, senza neppure quella ricca mediazione simbolica che in altre epoche trasmetteva e lasciava interiorizzare una memoria spirituale nella sottomissione ad un sistema sociale. L'uomo oggi sottomesso al totalitarismo dell'economia e della sua tecnica non è più un soggetto, ma è una funzione della produzione, del consumo e della tecnica. Egli non è dunque in grado di pensare con libertà il mondo.

L'uomo che si pensa nelle coordinate della partecipazione alle sfere istituzionali e politiche pubblicamente riconosciute è raramente in grado di guardare al mondo da una prospettiva diversa da quella imposta dal sistema economico. Le sfere istituzionali e politiche pubblicamente riconosciute hanno perduto infatti, negli ultimi decenni del ventesimo secolo, ogni autonomia residua dai principi regolatori dell'economia del plusvalore. Chi partecipa a quelle sfere viene irretito nella loro logica di funzionamento dalle potenti molle personali della ricerca di appartenenza, riconoscimento e potere, e, poiché quella logica di funzionamento è ormai a sua volta integralmente funzionale alla logica del plusvalore e della tecnica, egli non ha generalmente il minimo senso critico nei confronti dei condizionamenti sistemici. L'attività politica dei due poli di destra e di sinistra che si contendono il potere nei paesi sviluppati è infatti del tutto subalterna alle convenienze del sistema economico autoreferenziale. Non c'è, da questo punto di vista, alcuna differenza tra destra e sinistra.

L'uomo che si pensa nelle coordinate di un ruolo culturale e di una funzione intellettuale è per lo più mentalmente intrappolato dai criteri regolatori del successo e dell'insuccesso nell'ambito di quei ruoli e di quelle funzioni. Egli, perciò, per lo più non pensa da uomo libero, ma esercita un potere, che lo rende ingranaggio dei meccanismi di potere della società. Quando si concentra nella produzione culturale, la sua cultura si rinchiude in uno specialismo arido, si modella su una delle artificiose ripartizioni accademiche del sapere, si riduce ad un codice di riconoscimento tra intellettuali, al di fuori di ogni autentica curiosità di sapere e di dialogo, e senza vero spessore di comprensione e di liberazione.

L'uomo che si pensa nelle coordinate di una rivelazione religiosa attinge a qualche valore umano a cui l'uomo dell'economia, della tecnica, e della politica e cultura ufficiali, non ha solitamente accesso. La maniera aconcettuale con la quale vi attinge, tuttavia, sottrae alla sua determinazione valoriale gli elementi decisivi della dinamica di autoriproduzione sociale. Egli illumina dei suoi valori soltanto le sue esperienze immediate, quelle cioè che gli si presentano come dati visibili con cui può entrare direttamente in contatto, e riferirli alla sua fede. Così può avere personalmente cura dei poveri, e nello stesso tempo ossequiare banchieri, affaristi, industriali e politici che promuovono un'economia promotrice di povertà. Può essere personalmente disinteressato, e nello stesso tempo cooperare ad un sistema economico che sacrifica tutto all'interesse privato. Può essere personalmente mite, e nello stesso tempo restare obbediente a regimi feroci e sanguinari. È cioè privo di senso critico verso la società, e adattato al senso comune.

L'uomo che si pensa nelle coordinate di una sua piena espressività psicologica tende alla propria realizzazione personale nelle condizioni che gli sono date, e così sottomette i suoi comportamenti ed i suoi pensieri alla conformazione esistente delle cose del mondo.

Non è davvero facile orientare il cuore e la mente verso punti di riferimento diversi da quelli imposti dall'attuale orizzonte storico.

XXII

L'uomo morale

Torniamo allora alla domanda: da dove si può trarre l'energia mentale per guardare le cose con un occhio diverso da quello imposto a ciascuno di noi dall'attuale orizzonte storico? Per interpretare il mondo sulla base di nuovi assiomi di valutazione, che portino a contrastare gli imperativi dell'economia del plusvalore e della sua tecnica? L'orizzonte storico avvolge e determina l'intera configurazione dei rapporti sociali, appunto perché è un orizzonte storico. A quali risorse attingere per "bucare" la sua cappa?

La risposta possibile è una sola: le risorse umane che oggi consentono di porsi in contrasto con gli imperativi imposti dall'orizzonte storico, e dunque dall'economia del plusvalore, appartengono soltanto alla sfera della morale. Soltanto *l'uomo morale*, cioè, è realmente motivato a contrastare, per quel pochissimo che può, la logica dell'accumulazione del plusvalore, ovvero la logica del profitto privato, come logica regolatrice della vita sociale, e quindi a non sottomettersi integralmente alle prescrizioni della tecnica. Non ci sono, infatti, oggi, classi sociali, correnti storiche o contraddizioni economiche che spingano in qualsiasi modo al superamento dei meccanismi di autoriproduzione sistemica. Coloro, perciò, che non possono rinunciare a vedersi tra i vincenti della storia, e ad aspirare a ruoli di potere, non possono neppure porsi, rispetto agli imperativi dell'economia e della tecnica, in una posizione di contrasto che non ha alcuna prospettiva di successo storico in tempi controllabili.

L'uomo morale, invece, che si sente offeso nella sua moralità quando vede il disprezzo e l'indifferenza verso il dolore, il bisogno, la privazione di dignità, non può fare a meno di riconoscere e rifiutare l'ingiustizia, anche se deve sopportare l'esclusione, il deprezzamento, l'umiliazione, perché se si comportasse in maniera diversa dovrebbe sopportare uno stato per lui ancora peggiore, e cioè l'incapacità di accettare se stesso, dato che il suo se stesso si costituisce nella dimensione morale. La moralità, dunque, è *l'unica sfera* entro la quale possa strutturarsi un atteggiamento realmente oppositivo verso gli imperativi dell'economia del plusvalore e della tecnica.

Quel che si vuol dire, insomma, è che nell'attuale orizzonte storico il fondamento di un pensiero critico e libero sta nell'opposizione inconciliabile tra il capitalismo e moralità. Questa

enunciazione pone però tre gravi problemi. Primo: cosa autorizza a parlare di morale come di una sfera unica, se la storia mostra una pluralità di forme di orientamento morale? E se le morali sono tante, come si può dire che il capitalismo è inconciliabile con la moralità? Non è forse vero che ci sono pratiche morali, ad esempio quella ispirata dalla Chiesa cattolica, ben compatibilizzate con il capitalismo? Secondo: come pensare di far leva sulla morale, o sulle morali, in un mondo interamente tecnicizzato, in cui le indicazioni tecniche hanno sostituito le norme morali, abolendo di fatto la sfera morale? Terzo: con quale razionalità si può proporre un percorso morale dissociato dalla storicità reale? Si tratta di questioni cruciali, che obbligano il pensiero a spostarsi sul terreno della filosofia.

XXIII

Una categoria esclusivamente umana: la *fragilità*

L'essere umano è umano in quanto è costituito da una rappresentazione della sua fragilità e da un'individualizzazione della sua singolarità, radicate in una insuperabile dipendenza dagli altri esseri umani.

L'uomo è l'unico animale al quale appartenga la *fragilità*. Certo, anche tutti gli altri animali sono esposti a lesioni, ferite, sofferenze, malattie, invecchiamento, morte. Quando sono colpiti da queste limitazioni, vivono dentro di esse (o non vivono più, se è stata la morte a colpirli), senza però rappresentarsene anticipatamente la possibilità finché non le vivono, e senza percepirne la difettività in confronto alla rappresentazione di uno stato migliore finché vi sono immersi. L'uomo, invece, vive non soltanto, come l'animale, *nella* sua fragilità, ma vive anche *la* sua fragilità, attraverso le sue rappresentazioni di essa, percepite nella sua rappresentazione di sé. Per questo l'uomo, in quanto sempre costituito da una immagine di sé, è *l'unico animale realmente fragile*.

Attraverso la sua immagine di sé, il singolo essere umano specifica la sua singolarità in maniera assolutamente peculiare: non è, quindi, come il singolo esemplare di una qualunque altra specie animale, semplice esemplare della specie, ma è, nella sua stessa singolarità, *totalità*, in quanto la sua immagine di sé è totalizzazione delle condizioni a lui esterne. Tutto questo si esprime nella definizione di *individuo*.

In quanto *individuo*, il singolo essere umano ha un'*indipendenza ontologica* dalla sua specie, e dal suo mondo, che non ha alcun altro ente singolo. L'individualità, infatti, è bensì un compendio di elementi formativi dei suoi caratteri particolari, non però come semplice insieme, o come puro risultato, ma come *sintesi* che aggiunge a ciò che sintetizza la libertà e il dinamismo determinativo del suo sintetizzare, e quindi come specificazione e trascendimento. L'individuo è però, in quanto tale e in se stesso, *contraddizione*. È infatti trascendimento delle condizioni che lo costituiscono, e nello stesso tempo esposizione alla dissoluzione per il venir meno di quelle condizioni. È indipendenza dalla specie cui appartiene, a differenza di quanto accade per gli altri animali, i cui singoli esemplari non sono che ripetizioni dei caratteri delle loro specie, e non sono infatti individui, ma è un'indipendenza dalla specie che significa maggiore, non minore dipendenza dagli altri individui della specie. L'individualità del singolo umano sta infatti nella rappresentazione della sua singolarità che gli è presente, ovvero nella immagine che egli ha di sé come singolo. Il suo nesso essenziale con la sua immagine di sé allarga però a dismisura la sua fragilità, perché un'immagine mentale è in se stessa molto più evanescente di una cosa fisica. La sua consistenza, altrimenti priva di basi reali, dipende esclusivamente dal riconoscimento altrui: come ha genialmente mostrato Hegel nella sezione dell'autocoscienza della sua *Fenomenologia*, l'immagine che ciascuno ha di se stesso è sorretta soltanto dalla possibilità che essa ha di essere anche l'immagine che qualcun altro ha di lui.

La dipendenza dell'individuo dagli altri individui è dunque estrema, perché non contingente, ma *ontologica*, in quanto la possibilità ontologica dell'individuo sta nella sua riconoscibilità dall'altro individuo. L'individuo, cioè, per la sua ontologia non esiste che nelle relazioni intersoggettive (individualità e soggettività sono la stessa cosa). Questa estrema dipendenza è però il luogo stesso della vera indipendenza individuale, che consiste nella scelta, da parte del singolo, della propria fragilità come essenzialmente propria, ed accettabile in quanto riconoscibile non soltanto da lui, ma anche dagli altri. Mediante questo riconoscimento, la fragilità costitutiva dell'individuo può essere oggetto di cura intersoggettiva, e perciò significare qualcosa di più di un mero limite del singolo, il suo *valore*.

XXIV

Il nucleo essenziale di ogni morale

Su queste basi filosofiche, gli enigmi della moralità, e del suo rapporto con il capitalismo possono essere sciolti. Ci siamo chiesti: se le morali sono tante, in base a cosa si può dire che la morale giusta è quella che si oppone al capitalismo? La filosofia esposta nel paragrafo precedente fonda la distinzione tra bene e male come distinzione tra accettazione e ripudio dell'individualità dei singoli, tra cura e indifferenza o odio per la loro fragilità, tra rispetto e distruzione per la loro capacità di avere scopi. Questo è il fondamento ontologico costitutivo della dimensione morale, perché la vita stessa, in quanto negazione della morte nel suo essere vita, suscita, come vita umana, cura per l'individualità, la sua fragilità e i suoi scopi. La dipendenza ontologica di ogni individuo da altri individui, radicata nel riconoscimento come costitutivo dell'autocoscienza, esige di dare valore al bisogno dell'altro di una positiva immagine di sé per vivere il valore della propria immagine nella sua fragilità. *Questo, perciò, è l'unico nucleo morale di ogni morale*. I restanti contenuti differenziatori delle diverse morali, sono costumi sociali ed istanze psicologiche, non realtà morali. Ma se guardiamo al nucleo morale di ogni morale, appare evidente la sua incompatibilità con il capitalismo, che promuove egocentrismo anziché individualità, sfruttamento anziché cura, riduzione degli scopi di vita a mezzi di profitto anziché loro valorizzazione.

La tecnica, però, si dice, abolisce la morale come dimensione dell'uomo, in quanto sostituisce la funzionalità alla soggettività. Si dice, ma filosoficamente non è vero. Storicamente, certo, la tecnica dissecca le sorgenti motivazionali dei comportamenti morali, in quanto è diventata l'oggettivazione ambientale, come struttura di mezzi e di prescrizioni indicate dai mezzi, delle richieste desoggettivizzanti e quantificatrici del plusvalore. Statisticamente, quindi, sempre meno individui sono in grado di avvertire i richiami della morale. Socialmente, si è configurata una pratica di vita nella quale non hanno alcun peso considerazioni di ordine morale. Ciò non significa che l'essere uomo dell'uomo abbia perduto la dimensione morale. Essa appartiene infatti al costituirsi stesso dell'individualità nel suo rappresentarsi a se stessa attraverso un'immagine di sé dipendente dal riconoscimento altrui. La moralità, dunque, non può essere ontologicamente assente nell'uomo, perché la sua dimensione è costituita dalla fragilità, dalla dipendenza e dal bisogno di allontanare la morte di ogni individuo. La sua presenza ontologica si manifesta, quando la sua prescrittività storica è socialmente cancellata, nelle distorsioni della personalità, nei vuoti di angoscia e nella asocialità della vita collettiva che ne conseguono.

Il problema, infine, della moralità dissociata dalla storicità reale, è molto serio, e non può venire affrontato senza un ulteriore approfondimento filosofico.

XXV

L'uomo che non si misura con la morale

Soltanto l'*uomo morale*, si è detto, è in grado di avvertire la contraddizione tra la possibilità dell'esistenza sociale umana di darsi senso e valore, e la realtà della sua sottomissione all'economia del plusvalore. D'altra parte, l'economia del plusvalore, e la tecnicizzazione del mondo che le è ormai strettissimamente associata, hanno foggato l'*uomo senza morale*. Uomo senza morale significa non già uomo che non abbia in sé alcuna dimensione morale, bensì uomo che non si rappresenta quella dimensione, e che non ne può quindi essere influenzato, perché si è ulteriormente organizzato attraverso la costruzione di una chiusura all'accesso ad essa. Psicologicamente considerata, la chiusura interiore, motivazionale e comportamentale, alla dimensione morale, può venire inquadrata in forme determinate di personalità. Ontologicamente considerata, tale chiusura è espressione di un rifiuto di accettare la fragilità, la dipendenza e la mortalità della condizione umana. Poiché la fragilità di ogni contenuto su cui si costruisce l'individuo, la sua dipendenza profonda da altri individui nella rappresentazione di sé che lo costituisce come individuo, e la mortalità che lo sovrasta, sono dati ontologici, e quindi ineliminabili, la volontà di eliminarli ha effetti devastanti nelle relazioni intersoggettive e nella vita associata. Perciò l'economia del plusvalore, foggiando l'*uomo senza morale*, non può non creare disarmonie sempre più lesive, squilibri sempre più profondi, che compromettono in prospettiva il suo stesso equilibrio economico. Se ciò rimane nascosto anche agli intellettuali in grado di avere una buona comprensione sociologica degli effetti della logica del profitto e dell'ambiente tecnologizzato sulla vita collettiva, è per una duplice, fortissima illusione ideologica: perché si intende l'ontologia in maniera empiricizzata, fino a crederla riplasmabile a volontà dai processi empirici, e perché si considera del tutto insignificante fare appello, contro la potenza effettiva del capitalismo, alle espressioni disarmate e senza seguito della morale. Con questa ideologia nella mente, non si può capire come un'opposizione reale al capitalismo non possa ripartire che dalla sfera morale.

XXVI

Narcisismo e concretismo

L'ideologia moderna che, occultando il senso dell'opposizione del capitalismo alla morale, e della morale al capitalismo, eternizza l'economia del plusvalore e la tecnicizzazione del mondo, nasce anche da nuove forme della personalità umana che, come il *narcisismo* e il *concretismo*, sono plasmate dal terrore dell'individuo per la fragilità, la dipendenza e la mortalità della sua condizione ontologica. Senza chiarezza sul nesso tra l'autoriproduzione sistemica del capitalismo e la produzione delle forme di personalità che gli sono funzionali, e senza una peculiare capacità critica di riconoscere in se stessi l'operare di queste forme e di arrestarlo, l'opposizione al capitalismo scompare persino in coloro che ideologicamente se la attribuiscono.

Prendiamo, ad esempio, i caratteri della personalità narcisista. Come si spiega la sua avidità della approvazione e della ammirazione altrui, che lo spinge ad esibire compulsivamente, in modi spesso inopportuni, i suoi meriti? Le spiegazioni psicologiche che vengono date di questa caratteristica riconducono, se intelligentemente analizzate, ad un atteggiamento ontologico di rifiuto della fragilità dell'individuo. Il narcisista, cioè, non avendo sperimentato alcun vero amore, non ha mezzi per entrare in contatto positivo con la sua fragilità, che lo porterebbe al disprezzo di sé ed al terrore della dissoluzione della sua identità, per cui la

rinchiude in un involucro identitario megalomane, di cui cerca continue conferme esterne per crederci, cercando in esse una superiorità che lo metta al riparo dalla sua fragilità.

La collera rabbiosa e incontrollata dalla quale il narcisista è dominato quando si vede sottratto qualcosa a cui tiene, o contrastato in qualcosa che vuole realizzare, è di tipo particolare. È una collera non come semplice sfogo di aggressività, ma come intenzione di ferire e umiliare l'altro. È una collera che lo porta a raggirare e danneggiare l'altro con la sensazione paranoica di essere da lui raggirato e danneggiato. È una collera alimentata da una sensazione di sconfitta e da un desiderio di rivalsa, al servizio del quale egli mette con cattiveria e perspicacia le sue capacità logiche. Gli psicologi ne hanno dato diverse interpretazioni. Se però ci collochiamo su un piano ontologico, possiamo dimostrare come la collera narcisistica non sia altro che pura distruttività che sorge dal rifiuto della mortalità, e quindi della negatività, che l'individuo ha in se stesso. Il narcisista, infatti, non sopportando la propria mortalità, non sopporta di convivere con alcuna qualificazione negativa delle motivazioni dei suoi comportamenti, qualificazione che per lui inconsciamente equivale alla morte da cui non accetta di poter essere raggiunto. Per sottrarsi all'interiorizzazione di qualsiasi giudizio negativo su di sé, egli si nega ogni autopercezione di responsabilità per le sue azioni. Di conseguenza, le reazioni negative di coloro che ne sono stati offesi lo colgono di sorpresa, suscitandogli perciò collera rabbiosa e interpretazioni paranoiche.

Perché il narcisista non registra gli stati emotivi degli altri? Perché, privatosi di ogni empatia nei loro confronti, si sente in diritto di manipolarli a suo vantaggio? La percezione delle altrui prospettive interiori, e delle loro modulazioni emozionali, ontologicamente è percezione della dipendenza della propria costruzione di sé da un orizzonte costruito da altri. Ma il narcisista è tale perché vuole negare la propria dipendenza dagli altri, e per questo non è in grado di percepire i loro stati emotivi.

XXVII

La tecnica come potenza deprivatrice di senso

Si è parlato del narcisismo semplicemente come esempio di una forma di personalità basata ontologicamente sulla non accettazione della fragilità, della dipendenza e della mortalità dell'esser uomo dell'uomo. Forme di personalità di tal genere dovrebbero essere attentamente studiate nel loro nesso funzionale con l'autoriproduzione sistemica.

L'attuale sistema sociale si autoriproduce attraverso la penetrazione ambientale della tecnica. La tecnica come ambiente è una potenza deprivatrice di senso. Il senso, infatti, può emergere soltanto dall'*intersoggettività*, in ragione del peculiare rapporto dell'individuo umano con la sua specie (cfr. § 23), e viene quindi abolito dall'*intercosalità* senza soggetti. Ma il senso è l'unica dimensione entro la quale la fragilità intrinseca alla condizione umana può essere accettata. La tecnica, perciò, impoverendo di senso le relazioni sociali, nella misura in cui le riduce a relazioni funzionali alle procedure prescritte dall'operatività dei mezzi, induce gli individui all'autooccultamento interiore della loro fragilità. La sua potenza manipolatoria delle cose crea inoltre un delirio megalomane di superamento di ogni condizione limitatrice, che si alimenta del terrore della fragilità, e ne rappresenta al contempo l'illusoria eliminazione. Ma se si ha terrore di ciò che si è, e lo si vuole occultare a se stessi, ci si odia. La tecnica come ambiente promuove perciò l'odio dell'uomo per la sua umanità.

Terrore della fragilità, volontà di occultarla, spinta a rifiutarla attraverso un immaginario megalomane, odio per la condizione umana: questi sono tratti clinici della patologia narcisistica. La tecnica come ambiente, dunque, è una potenza narcisistica, e ciò spiega l'enorme diffusione sociale dei caratteri narcisistici nell'età della tecnica. Si pensi, ad esempio, a come tutti i problemi siano oggi posti in maniera tale che nella loro stessa formulazione sia impli-

cita la loro soluzione mediante mezzi tecnici. Sembra così che la fragilità della condizione umana sia un guasto tecnicamente riparabile anziché un aspetto ontologico da inscrivere in un orizzonte di senso, e che ad essa si debba rispondere con l'estremo dominio manipolatorio sulle cose anziché con la cura amorevole dell'essere umano per l'altro essere umano. Si vede qui come sia inscritta nella tecnica un'intera costellazione di tratti narcisistici, dalla rimozione dei lati di insolubilità pratica di alcuni problemi umani alla delirante brama di dominio, dal rifiuto del radicamento dell'uomo nei suoi sentimenti all'illusione grandiosa di autosufficienza. La sottomissione dell'individuo alle procedure tecniche comporta la sua regressione ad uno stato di deresponsabilizzazione personale, di egocentrismo emotivo e di illusione di onnipotenza che ne ha caratterizzato la prima infanzia. La tecnica impedisce quindi di diventare adulti, e trasforma gli esseri umani in pericolosi bambini narcisisti.

XXVIII

La tecnicizzazione della vita come espressione dell'odio dell'uomo per la propria umanità

La fragilità intrinseca alla condizione umana è ontologicamente così forte da superare talvolta persino le barriere della negazione narcisistica, e da entrare nell'autopercezione dello stesso soggetto amorale.

Questo soggetto, però, non può appropriarsi della sua fragilità se non con il carico narcisistico di odio e di disprezzo per la debolezza e la mortalità umane. Egli ammette, quindi, ed anzi sottolinea, le negatività dissolutive dell'esistenza, ma interpretandole in una maniera banalmente nichilistica, quella cioè secondo la quale ogni realtà umana non è che una casuale emergenza dal niente, è votata soltanto a scomparire nel niente, e, quindi, non vale niente. Considerazioni simili sono per un verso la scoperta dell'acqua calda, ovvero la scoperta che l'uomo muore, e per un altro verso l'assunzione mistificatrice della condizione mortale al di fuori di ogni possibilità, altrettanto inerente all'uomo della sua mortalità, da inscrivere in un orizzonte di senso. È molto difficile, d'altra parte, strappare il nichilista a tale mistificazione, perché egli è del tutto refrattario alla filosofia veritativa, e non gli si può quindi fare intendere cosa sia il senso, e come si intrecci dialetticamente alla finitudine, senza negarne la mortalità. La sua mistificazione, inoltre, gli è ben radicata interiormente nel suo disprezzo per la realtà umana, che traspare chiaramente nella cocciutaggine con cui rifiuta di vedervi ogni interno impulso verso la dimensione del bene.

L'odio sprezzante per l'umanità dell'uomo è peraltro il nucleo malato della personalità di tutti gli esaltatori del progresso tecnologico: si pensi al compiacimento con cui costoro insistono, di fronte ad ogni innovazione, sulla nullità dell'uomo rispetto alla tecnica. Ma è la tecnica stessa che produce l'odio dell'uomo per la propria umanità, svuotandola di senso, e rendendogliela perciò inaccettabile.

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.

L'essere della libera comunità e l'amore

XLV

Comunità arcaica e libera comunità

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.

La verità oggettiva della ragione, con tutto ciò che le è ontologicamente connesso – dimensione etica, universalità umana, spazio dialogico – esige come propria possibilità espressiva l'essere della comunità.

La comunità è qualitativamente diversa dalla semplice collettività. Entrambe sono associazioni di esseri umani. Nella semplice collettività, però, essi si trovano associati per il bisogno materiale che hanno gli uni degli altri, mentre nella comunità ciò che li unisce è il bisogno stesso dell'unione. Nella semplice collettività la dinamica associativa è data dallo scambio economico, nella comunità, invece, dal reciproco riconoscimento identitario. La semplice collettività è soltanto un mezzo per gli individui che vi partecipano, mentre la comunità è un soggetto loro sovrastante, per identificazione con il quale essi costruiscono le loro soggettività. La semplice collettività è vissuta come un addensamento di estranei e uno spazio dell'agire, mentre la comunità è vissuta dai suoi membri come risorsa, fine e valore. Il rapporto di produzione capitalistico è come tale incompatibile col rapporto sociale comunitario, in quanto rende l'uomo estraneo all'altro uomo e mezzo per l'altro uomo, ricongiungendo individui isolati mediante il bisogno materiale e lo scambio mercantile. Lo sviluppo capitalistico, quindi, è stato il solvente di tutte le comunità che gli preesistevano. L'avvento storico del capitalismo, inoltre, segna una cesura tra la forma tradizionale, precapitalistica della comunità, che possiamo chiamare comunità arcaica, e le piccole comunità che vengo-

no dopo la diffusione del capitalismo, nei piccoli spazi sottratti alla sua logica, per le quali possiamo usare, come termine atto a significarle, la categoria di libera comunità.

Comunità arcaica e libera comunità, pur avendo quei caratteri comuni che sono propri di ogni forma di comunità, e che le differenziano entrambe dalla semplice collettività, sono tuttavia anche notevolmente differenti tra loro.

La comunità arcaica è fondata da tradizioni di per se stesse obbligatorie, mentre la libera comunità è fondata da scelte di amicizia, che possono anche riappropriarsi di alcune tradizioni, ma soltanto attraverso una memoria assiologica razionalmente costituita. La comunità arcaica riconosce positivamente le identità individuali, ma soltanto entro i margini ristretti di pochi modelli ai quali esse sono tenute a conformarsi, mentre la libera comunità riconosce identità liberamente costruite senza alcun altro limite che il rispetto degli ideali comuni. Sia la comunità arcaica che la libera comunità sono soggetti metapersonali, ma mentre la soggettività della libera comunità è liberamente discutibile e modificabile, nei limiti della sua continuità assiologica, la soggettività della comunità arcaica non può essere messa in discussione senza rompere con ciò il vincolo comunitario.

Queste nozioni consentono di illuminare il nesso ontologico esistente tra comunità, eticità, universalità e dialogicità.

XLVI

Lo spazio dialogico

Lo spazio dialogico è aperto, come si è visto, dal traguardo di una verità oggettiva da raggiungere (cfr. § 44). Non è un caso che il primo teorizzatore del dialogo tra gli uomini come unico principio di vita sensata e unica possibile fonte di una buona costituzione dello Stato, Socrate, sia stato anche, secondo la testimonianza di Aristotele, il primo a pensare la definizione universale delle cose, cioè la loro verità oggettiva. Ma lo spazio dialogico non può essere che lo spazio di una comunità, e ciò costituisce, sillogisticamente, una prova della connessione ontologica, ancora tutta da indagare, tra oggettività del vero e essere della comunità.

Perché lo spazio dialogico non può essere che lo spazio di una comunità? Perché il dialogo si costituisce come tale in quanto si pone come spazio di comunicazione tra esigenze soggettive che non possono essere fatte valere se non attraverso la comunicazione stessa, con esclusione di ogni forma di violenza. Ma la violenza è ineliminabile dai rapporti di semplice collettività, perché è implicita nell'estraneità e nell'utilizzabilità strumentale dell'uomo rispetto all'altro uomo che caratterizza la vita della semplice collettività. La comunità, invece, essendo un soggetto metapersonale per identificazione con il quale si costituiscono le identità personali dei suoi membri, e attraverso il quale i suoi membri si scambiano un reciproco riconoscimento identitario, si basa sull'esclusione di ogni forma di violenza al suo interno, e costituisce quindi la condizione di ogni dialogo.

Ma non basta. Se ci si riflette bene, il dialogo – nel senso proprio del termine, nel senso cioè di confronto disinteressato di opinioni alla ricerca della verità, che non ha nulla in comune con una qualsiasi discussione caotica e rissosa tra parlanti prevaricatori e incapaci di ascolto – presuppone che i dialoganti abbiano fin dall'inizio alcuni valori comuni. Essi devono condividere, quanto meno, il valore di una prassi non strumentale ma comunicativa tra loro. Ma devono condividere anche quei valori che tutti loro ritengono essenziali per la loro vita, perché cerca il dialogo, a ben osservare le cose, chi vuole capire attraverso gli altri quali specifiche conseguenze sia giusto trarre da certi principi generali, o quali correzioni apportare a tali principi per renderli più veri, per cui ha bisogno di altri che apprezzino quei suoi stessi

principi. Si rifletta, del resto: sarebbe possibile un vero dialogo tra un uomo di pace e uno di quei cinici politicanti che hanno avallato i bombardamenti sull'Iraq e sulla Jugoslavia per servilismo verso gli Stati Uniti, e che sono rimasti gli stessi di allora? Oppure tra un uomo che vuole rispettare la dignità personale di tutti i suoi simili e chi vuole come logica inderogabile della società quella dell'azienda e del profitto aziendale?

La comunità, a differenza della semplice collettività, è costituita da valori condivisi dai suoi membri. Per questo i dialoganti non possono non appartenere ad una medesima comunità. Non occorre, invece, che la comunità preesista al loro dialogo e formi una istituzione stabile: essi stessi possono costituire una comunità con la loro volontà di dialogare e finché la conservano.

C'è poi una differenza essenziale tra il dialogo entro una libera comunità e il dialogo entro una comunità arcaica: quest'ultimo ha limiti di espressione molto più stretti del primo, e, soprattutto, non gli è consentito di problematizzare in alcun modo la natura del vincolo comunitario. C'è a questo proposito una vicenda storica e culturale straordinariamente illuminante, quella di Socrate, l'inventore, per così dire, del dialogo, che, pur non cercando altro che il bene della sua comunità, fu trattato da essa come un suo nemico e mandato a morte, appunto perché il suo dialogo aveva messo in questione i fini della comunità. Soltanto la libera comunità, quindi, può attualizzare tutte le potenzialità del dialogo.

XLVII

L'uomo universale

Nella semplice collettività ci sono esseri umani, ma non c'è, a livello storico e fenomenologico, alcuna umanità comune alla loro molteplicità: tale umanità può venire colta soltanto ad un più profondo livello ontologico e assiologico, e soltanto da chi ponga abbastanza intelligenza e sensibilità per penetrare con il suo pensiero, attraverso l'involucro empirico delle cose, fino a quel livello di realtà. È la comunità che, attraverso l'operare storico della sua soggettività metapersonale, costituisce nella storia, tra gli uomini empirici, l'uomo.

Su questo piano, però, la differenza tra la comunità arcaica e la libera comunità è molto grande. L'uomo della comunità arcaica è una generalità, non un'universalità, e non ha in se stesso neppure alcuna tendenza evolutiva verso l'universalità. Ciò in quanto il modello che lo definisce è molto specificato empiricamente, e il suo vincolo di appartenenza alla comunità è orientato in maniera molto rigida, al punto da non consentire un riconoscimento di pienezza umana al di fuori della sua tipologia specifica. L'uomo della comunità arcaica, quindi, al di fuori dei confini della propria comunità non conosce altro uomo, e non può agire se non con violenza. Soltanto, dunque, una comunità aperta ad ogni soggettività, e ridefinibile dal dialogo, vale a dire una libera comunità, fa emergere tra gli uomini l'uomo universale.

Correlativamente, l'etica, che, in quanto limitazione della violenza, può essere soltanto l'etica di una comunità, è etica generale, in quanto tendenzialmente empirica, nella comunità arcaica, mentre è etica universale, in quanto tendenzialmente trascendentale (anche senza comprensione della trascendentalità) nella libera comunità.

Nelle epoche delle comunità arcaiche, platonismo, cristianesimo, giusnaturalismo e illuminismo hanno prefigurato, attingendone gli elementi al sostrato ontologico dei loro tempi storici, l'uomo universale, ma soltanto nei loro momenti più alti, e non senza distorsioni mitiche, anche in tali momenti. Le prime comunità cristiane, ad esempio, erano bensì aperte a tutti gli esseri umani, senza limitazione di provenienza etnica, sociale, culturale, di genere, ma non si poteva appartenervi se non conformandosi senza nessuna problematizzazione a determinati miti, riti e costumi.

Soltanto con la diffusione sociale del capitalismo, che dissolve le comunità arcaiche, ed enuclea dal loro olismo onnipervasivo l'individualità formalmente libera, l'universalità umana passa da possibilità soltanto ontologica a possibilità anche storica. Ma lo stesso capitalismo che suscita tale possibilità storica, ne impedisce l'attualizzazione, e con il suo pieno sviluppo la fa gradualmente regredire anche come semplice possibilità.

L'alternativa del futuro è dunque quella tra una società diventata libera comunità senza capitalismo, e una società capitalistica senza più alcuna comunità.

XLVIII

La libera comunità come universalità umana

La verità oggettiva della ragione è tale in quanto ha validità universale (cfr. § 38). Essa si esprime quindi in un'idea universale dell'essere uomo (cfr. § 40) che richiami la reale universalità inerente all'unità del genere umano (cfr. § 41). Essa è dunque la fonte dell'etica, intesa come normatività assiologica dell'esistenza sociale (cfr. § 43), e la fonte di ogni spazio dialogico, inteso come comunicazione mirante alla progressiva universalizzazione delle prospettive particolaristiche dei comunicanti (cfr. § 44).

Il presupposto ontologico sulla cui base si spiega l'apertura della ragione ad una verità oggettiva, con tutte le altre dimensioni antropologiche che vi sono connesse, è la libera comunità. Essa costituisce infatti l'uomo come universalità (cfr. § 47), e determina quindi lo spazio espressivo della verità in quanto universalmente valida.

La libera comunità, tuttavia, ha avuto nella storia umana un'esistenza soltanto episodica, ed esclusivamente in piccoli gruppi, senza mai arrivare a coincidere neppure una sola volta con una società intera. Come può allora costituire il fondamento di tutte le più importanti dimensioni dell'umanità dell'uomo?

Se spostiamo il pensiero dall'ambito empirico a quello trascendentale, possiamo renderci conto come la libera comunità, indipendentemente dalla sua esistenza sociale, e per la sua sola realtà ontologica, costituisca il principio esplicativo essenziale dell'intero svolgimento storico del genere umano, naturalmente non come causa storica concretamente determinata di eventi specifici. Perché, ad esempio, per millenni e millenni la storia umana è stata storia di comunità arcaiche? Perché, essendo la libera comunità la forma strutturante dell'unico possibile ordine compiuto delle relazioni umane, e non essendo tuttavia socialmente organizzabile in mancanza di individualità libere e consapevoli, le quali a loro volta non possono essere storicamente originarie, in quanto la necessità ontologica del riconoscimento identitario costruisce in prima istanza l'individuo come dipendente e inconsapevole, la socialità umana non ha potuto ordinarsi se non tendendo alla libera comunità senza libertà, e dunque formando una comunità del tipo che abbiamo definito arcaico. Perché, nonostante il bisogno profondissimo che gli esseri umani hanno gli uni degli altri, la loro storia è stata sempre profondamente segnata dalla violenza? Perché la comunità, in quanto non è libera comunità, per definizione si manifesta come violenza sia ai suoi confini con le altre comunità, sia al suo interno di fronte ad ogni individualità che per sviluppare se stessa abbia bisogno di problematizzare il vincolo comunitario. Perché dal seno delle comunità arcaiche è emerso il capitalismo, e perché ha avuto la forza di emanciparsene prima e di dissolverle poi? Perché la comunità, che è in quanto tale ordine, se non è libera comunità non contempla nel proprio ordine la libertà individuale, e ne fa perciò un principio di disordine sociale, al quale dà forza con il renderlo, estraniandolo da sé, esigenza ontologica socialmente insoddisfatta. Ma la libertà individuale come principio di disordine sociale altro non è che il capitalismo. Nessuna altra forma di disordine, neppure l'anarchia feudale dei secoli bui del Medioevo

o il controllo del territorio da parte di gruppi briganteschi in altre epoche, ha una dinamica così compiutamente disordinatrice come il capitalismo, perché mantiene nuclei di mutuo riconoscimento personale che sono ordine, e che ricreano l'esigenza di un ordine più generale, verso cui quindi il pendolo della storia torna poi ad oscillare.

Il capitalismo, invece, isolando gli individui con la produzione economica e tecnica, che li riduce a puri ruoli funzionali, e riconnettendoli soltanto nel circuito della circolazione delle merci e del denaro, non contempla alcun riconoscimento identitario di tipo personale, ed è perciò puro disordine.

Eppure, si dirà, le moderne società capitalistiche sono state molto più ordinate di quelle dei secoli dell'anarchia feudale e delle scorribande brigantesche. Certamente è così. Ma è così perché la sopravvivenza di tradizioni precapitalistiche, l'etica borghese, il ruolo formativo della famiglia, e il potere regolativo dello Stato sono stati potenti fattori di controbilanciamento della forza disordinante del capitalismo. Ormai, però, il capitalismo è entrato in una fase di dominio totalitario sulla società, che porta allo svuotamento dell'autonomia di ogni altra istituzione dal suo meccanismo economico. Esso, perciò, pur avendo avuto il merito di aver fatto emergere dai vincoli soffocanti delle vecchie comunità l'individualità formalmente libera, ne ha poi integralmente desostanzializzato la libertà astraendola da ogni forma di comunità. Anche il disordine crescente che il capitalismo sta creando si spiega dunque mediante la libera comunità, il cui concetto rivela come una libertà senza comunità non si mantenga neanche come libertà, e diventi puro principio di disordine della società.

Non importa, allora, quando e quanto la libera comunità sia stata socialmente presente nel mondo empirico degli uomini. Essa è comunque, infatti, un contenuto reale della storia, benché non in maniera storica, ma ontologicamente, in quanto universalità umana operante anche attraverso le sue negazioni storiche, che sono fonti di violenza e di disordine proprio perché la negano. Come tale, essa può venire attuata in forme limitate, e assunta idealmente quale criterio universale di giudizio, anche se la società esistente non la manifesta affatto sul piano empirico. Anche in tal caso, infatti, può essere attinta dalla storia, non però dalla sua storicità, ma dalla sua ontologia. Così assunta, la libera comunità diventa l'unità di misura dell'oggettività della verità, e rende possibile la ragione, l'etica, il dialogo, che si costituiscono sulla base o in vista di quell'unità di misura.

XLIX

Libera comunità e resistenza

Tutte le idee fin qui esposte si rendono intellegibili soltanto dentro il cono di luce del valore della libera comunità. Perché non si dovrebbe subordinare l'attività sociale alle convenienze aziendali ed allo sviluppo della produzione delle merci? Perché ci si dovrebbe opporre il più possibile alle innovazioni tecniche ed alla tecnicizzazione dei comportamenti umani? Perché si dovrebbero rifiutare categoricamente le biotecnologie e l'ingegneria genetica? Perché la competitività sociale dovrebbe essere squalificata anziché promossa? Perché la cosiddetta flessibilità del lavoro dovrebbe venire bandita? Perché la scienza contemporanea non dovrebbe essere considerata la misura della razionalità? Perché ogni forma di relativismo dovrebbe essere ritenuta una resa morale alle cose così come esistono? Tutte queste doverosità, ed altre ancora di cui si potrebbe parlare, risultano comprensibili nella esatta misura in cui viene compresa l'idea della libera comunità come teleologia assiologica e datrice di senso della storia. Tale idea rivela, infatti, ciò che è manchevole nelle concrete relazioni umane per quanto esse divergono da una libera relazionalità comunitaria, e ne rende intellegibili gli

effetti di violenza, di designificazione, di sottrazione di conoscenza e di felicità. Chi, invece, non avverte in se stesso il valore della libera comunità, non può vedere alcuna manchevolezza assiologica nell'esistenza umana storica, e non può, anzi, neppure concepirne l'idea, perché non ha alcun termine di paragone di pienezza antropologica rispetto al quale possa darsi una mancanza. Per costui, le cose come sono non sono mai difettive se non in senso meramente empirico, cioè per quelle possibilità di utilizzazione che non sono state ancora sfruttate, o sono state bloccate da ostacoli rimuovibili con i mezzi pratici offerti dalle cose stesse. Le dinamiche sociali complessive gli appaiono invece come correnti nelle quali non è neanche concepibile non navigare: se il mondo va avanti mosso da logiche di puro profitto economico, automatismi tecnici, e competizioni senza limiti morali, tale è allora il mondo in funzione del quale occorre vivere.

Il valore della libera comunità è sempre stato, in ogni epoca (implicitamente, e spesso anche inconsapevolmente, proiettato com'era su rappresentazioni mitiche), il principio costitutivo della verità delle cose umane e del giudizio morale su di esse.

Oggi questo principio di verità illumina in maniera sconvolgente il nostro paesaggio storico, dicendoci che il sistema sociale nel quale viviamo è integralmente e capillarmente immorale, produce in serie cattiveria e stupidità, ed è guidato da una logica di distruzione delle basi sociali, personali e biologiche della convivenza umana. Esso riproduce non pochi aspetti del sistema nazista, invisibili in parte perché c'è una generale volontà di non capire, in parte perché sono dislocati sotto il primato dell'economia anziché della politica, della collettività anonima anziché della comunità razzista, della mascheratura democratica anziché della dittatura cesarista.

Si pensi tuttavia alla responsabilità tecnica in sostituzione di quella morale. Si pensi allo sterminio di fasce di popolazione private di ogni diritto (allora con le fucilazioni e le camere a gas, oggi con la fame e le malattie; allora contro determinate categorie razziali e culturali, oggi contro i senza denaro). Si pensi alla riduzione di esseri umani a pura materia prima biologica (come i bambini sudamericani a cui sono tolti, quando sono vivi e sani, organi da trapiantare nei corpi di danarosi cittadini statunitensi, o i carcerati americani, russi e cinesi su cui sono compiuti atroci esperimenti medici). Si pensi a come le persone normali non vogliono vedere né sapere nulla di questi orrori, e continuino a rispettare i protagonisti e i celebratori del sistema che li produce. Sono tutti tratti comuni tanto all'epoca nazista quanto all'odierna società capitalistica.

Le forme della personalità dell'uomo contemporaneo sono tuttavia tali da non permettergli di sopportare, e neanche di concepire, una totale opposizione morale a un sistema totalmente ingiusto. Cristo sopportò la croce pur di non piegarsi ad un sistema di potere compiutamente peccaminoso. I primi cristiani sopportarono di essere sbranati dalle belve dei circhi pur di non piegarsi allo schiavismo idolatrico dell'Impero Romano. Gli antifascisti sopportarono il carcere ed il confino pur di non comprometersi moralmente con il regime. Ma l'uomo spiritualmente esangue del nostro tempo non saprebbe sopportare di non accettare la direzione di un ente, una cattedra universitaria, un ruolo nei media, un posto di assessore, una seggiola in una qualsiasi commissione: come chiedergli di non partecipare a questo sistema? Lo stesso intellettuale convinto di opporsi a questo sistema, se non ha lavorato autocriticamente sulla sua personalità, non si adatta all'idea di una storia caduta nella dimensione del male, che gli appare religiosa e mistica.

Una razionalità che coniughi ontologia e storicità in una dialettica che dica la verità sul nostro tempo è difficilmente afferrabile da forme di personalità bisognose in maniera compulsiva di successo e di presenza.

Quel che occorrerebbe, invece, sarebbe una resistenza senza compromessi e su tutti i piani a questo sistema sociale, nella consapevolezza che esso conduce alla catastrofe del genere umano. Le modalità di questa resistenza richiedono una discussione a parte. Il loro principio ispiratore, comunque, deve essere la verità, e quindi la libera comunità. Occorrerebbe

quindi promuovere prima la conoscenza della logica di questo sistema, poi il rifiuto più ampio possibile della sue manifestazioni, infine un nuovo agire sociale svincolato, nei limiti inizialmente ristretti consentiti dai rapporti di potere esistenti, dalle dinamiche del profitto e della tecnica.

L

L'inesistenza di un soggetto sociale anticapitalistico

C'è un'ultima verità, tragica, che deve essere detta, e compresa nelle sue implicazioni ontologiche. Una venerabile tradizione anticapitalistica ha giustificato la lotta contro il sistema con l'idea che esistesse un soggetto sociale destinato a superarlo, o che comunque esso fosse sospinto dalla sua stessa dinamica interna a dissolversi generando dalle sue contraddizioni un altro sistema.

Purtroppo questa idea è falsa. Non esiste un soggetto sociale anticapitalistico. Il capitalismo non è congegnato in modo da generare dalle sue contraddizioni un nuovo sistema sociale. E non basta. Una spassionata analisi storica induce a credere che, in futuro, lo spettacolo di una crescente devastazione antropologica susciterà bensì nuove forze antagonistiche portatrici del bisogno di libera comunità, ma queste forze saranno complessivamente troppo poco forti, e troppo limitate nel loro antagonismo, per arrivare ad instaurare un nuovo sistema sociale. Il capitalismo andrà incontro al suo disfacimento soltanto sotto il peso delle immani rovine che avrà prodotto, e soltanto dopo, quindi, che avrà portato molto avanti quella devastazione antropologica che è inscritta nella sua natura.

Che senso ha, allora, la resistenza che proponiamo? Il nichilista, la cui personalità è conforme alla logica di funzionamento dell'attuale sistema, risponderà che non ha senso, perché la vita umana non ha senso. Oppure risponderà che si vive perseguendo ciò che conviene al presente, e che non conviene lasciarsi guidare da speranze in un futuro ideale. Oppure ancora risponderà che le speranze in un futuro migliore sono anche la migliore ragione di vita, e che è la nostra analisi ad essere pessimista, catastrofista, espressione di un sentimento religioso della storia come caduta nel peccato.

Alla base di queste risposte, come dell'incapacità di poter avvertire valida e sensata un resistenza a qualcosa che la vincerà, sta l'incomprensione nichilistica, propria dell'attuale orizzonte storico, del reale nesso ontologico dello spirito umano con il suo presente e con il suo futuro. Non si può vivere in funzione del solo presente, senza una proiezione nel futuro, se non al prezzo di un appiattimento su un utilitarismo superficiale, vacuo, instupidente, designificante. Ma non si può neppure affidare la sensatezza della propria vita, e la soddisfazione per essa, alla effettiva realizzazione futura delle proprie speranze, all'effettivo compimento futuro di ciò che appare al presente manchevole. Questo atteggiamento è infatti una fuga narcisistica dal presente, che prepara, per quanto il futuro ideale si rivelerà illusorio, la ricaduta nichilistica in un presente senza futuro.

Il futuro, invece, in quanto riserva di essere e luogo della speranza, dà senso e motivazioni soddisfacenti di vita al presente, che il presente non può dare a se stesso (per questo non si può vivere in funzione del solo presente), ma glielo dà nel presente e per il presente. La resistenza al capitalismo, dunque, se è ritenuta spiritualmente necessaria, deve essere pensata come un contenuto di vita che riempie la vita di significato a prescindere dal suo futuro successo storico. Le sconfitte storiche possono essere tragedie, ma non ledono il valore delle scelte, se non nella mente malata di narcisismo e di nichilismo dell'uomo contemporaneo, che si disprezza come perdente, e che perciò fonda ciò che sceglie sulla prospettiva del successo, nel futuro, se non gli è possibile nel presente.

LI

L'amore: rapporto dell'uomo con la fragilità

Il segreto ontologico del nesso autentico esistente tra presente e futuro, soddisfazione e significato, successo e valore, e quindi anche tra un futuro probabilmente rovinoso e la necessità presente di una resistenza alla logica che lo prepara, sta in quella peculiare dimensione antropologica che l'amore.

Per capire la natura e il senso dell'amore occorre capire il rapporto dell'uomo con la sua fragilità.

Il singolo essere umano si costituisce come individuo rappresentandosi a se stesso in un'immagine di se stesso con la quale liberamente si identifica. Essendo come individuo questa sua immagine di sé (il suo corpo senza di essa fa di lui soltanto il membro di una specie biologica), l'individuo è dipendente nella sua stessa individualità dal riconoscimento altrui (cioè da un'immagine che altri ha di lui conforme all'immagine che egli ha di se stesso, senza la quale la sua immagine di sé, in quanto pura singolarità mentale, sfuma nell'evanescenza), e conquista la sua reale indipendenza soltanto attraverso la libera assunzione della sua dipendenza. Come tale, l'individuo è la sua propria temporalizzazione (perché l'autorappresentazione che lo individua muta incessantemente nelle vicissitudini della sua dipendenza), è il suo proprio sapersi destinato alla morte (la distruzione fisica del corpo, anticipata, a differenza che nell'animale, nella rappresentazione in cui è trasposta, diventa mortalità), è la sua propria possibilità di perdersi. L'individuo, cioè, è ontologicamente fragile.

La realizzazione umana dell'individuo esige che egli viva nella propria esistenza il valore della propria persona. Un valore in cui ci si realizza appartiene sempre ad un significato con cui ci si identifica. Ma la persona non può vivere un significato se non come significato incarnato, cioè materializzato ed espresso dai contenuti della sua esistenza. La fragilità ontologica dell'individuo, perciò, investendo come tale ogni contenuto della sua esistenza, ne minaccia il significato e il valore. Per questo la fragilità suscita la più profonda e la più giustificata delle paure umane. Se le esperienze dell'intersoggettività, soprattutto le prime dell'infanzia, hanno reso tale paura troppo intensa, l'individuo può scegliere di fuggire attraverso una negazione soggettiva della propria fragilità (è questa la genesi di ogni narcisismo). Una scelta simile conduce però necessariamente allo scacco, perché l'individuo si attribuisce un'indipendenza irrealistica che lo rende ancor più sotteraneamente dipendente dagli altri, in una maniera così chiusa e strumentale da precludergli ogni possibilità di assumere la propria dipendenza in un qualsiasi orizzonte di significato.

Una scelta simmetricamente opposta è quella di accettare la propria fragilità, sopportandone la paura, e affidandone i contenuti allo sguardo altrui, per trarne riconoscimento. Il traguardo finale di questa direzione dell'esistenza è quella pienezza di reciproco riconoscimento che compie la realizzazione umana dell'individuo riscattandone la fragilità senza negarla, e che si chiama amore. **L'esperienza d'amore è una esperienza di libertà**, perché porta al massimo livello di forza e di reciprocità l'atto del riconoscere, che è per sua natura un atto di libertà.

L'esperienza d'amore è anche un'esperienza di comunità, perché la reciprocità del riconoscimento che lo definisce esprime quel bisogno di unione e quella mutua conferma identitaria dei soggetti di cui consiste la natura del rapporto comunitario (cfr. § 45).

L'amore è quindi la sorgente interiore della libera comunità.

Senza una capacità di amare, la libera comunità risulta inconcepibile, o, al più, è concepita in maniera astrattamente intellettualistica, non *autenticamente vissuta*, con conseguente, inevitabile oscuramento della verità.

La resistenza a questo sistema sociale, perciò, non può concretamente attivarsi senza coltivare la capacità di amare, ed esige quindi che ciascuno contrasti in se stesso i tratti narcisistici che la inibiscono.

L'amore, infine, è un'esperienza di detemporalizzazione, in quanto la forma del riconoscimento di un significato e di un valore, in cui si realizza, è eternamente umana.

Chi ama autenticamente qualcuno o qualcosa, infatti, lo ama per sempre, al punto che è verità filosofica, anche se inaccessibile al senso comune, che **un amore finito è un amore che non c'è mai stato**.

L'amore trascende per sua natura il presente, in quanto si pensa nel futuro, in ogni futuro, e quindi non in un futuro temporale.

Il tempo, certamente, ne distruggerà le manifestazioni empiriche: i corpi degli amanti invecchieranno; situazioni esaltanti si dissolveranno; le circostanze cambieranno; le vicissitudini della storia creeranno difficoltà inizialmente non immaginate, imporranno separazioni non volute, fino alla suprema separazione della morte.

Chi ama sa che il futuro, in quanto futuro temporale, gli riserverà questo, eppure questo non lede il significato della sua esperienza presente di amore, che vive con profonda soddisfazione nel momento in cui la vive.

Anche se la sua ragione non sa pensare filosoficamente l'intemporalità del significato della sua esperienza d'amore, il suo istinto spirituale lo fa regolare secondo questa intemporalità, come se sapesse la verità di quel versetto del *Cantico dei Cantici* che recita «forte come la morte è l'amore», anzi vive per sempre la pienezza della consapevolezza che «l'amore è più forte della morte».

Ebbene: le esperienze di resistenza a questo sistema sociale (esperienze di agire comunitario non mercantile, esperienze di rifiuto dei comportamenti tecnicizzati, esperienze di autentica comunicazione culturale al di fuori di ruoli di poteri, esperienze di contrasto dei poteri economici e politici, ecc.), se sono vissute in maniera spiritualmente sana come esperienze d'amore per l'umanità dell'uomo e di libera comunità, non possono non essere avvertite come gratificanti e realizzanti di per se stesse nel loro presente, indipendentemente dall'esito storico dei loro risultati nel loro futuro temporale. Se si ha capacità di amare, si resiste alla logica di questo sistema sociale semplicemente perché si vuol vivere bene e nella verità.

LII

Le quattro condizioni ontologiche dell'amore

La dimensione dell'amore è il livello più alto e in un certo senso metafisicamente conclusivo, dell'umanità dell'essere umano.

Non la si può quindi esprimere veramente se non al compimento di una crescita spirituale che ne abbia realizzato le condizioni ontologiche. Schematizzando, queste condizioni possono essere individuate in numero di quattro. Tra di esse sussiste una profonda connessione dialettica, che rende molto difficile trattarle separatamente l'una dopo l'altra, come è esplicitamente inevitabile, perché la definizione veritativa di ciascuna implica già in se stessa la definizione delle altre. Si cerchi, dunque, nel leggere l'esposizione che segue, di tenere in qualche modo conto di questa connessione dialettica, tornando a reinterpretare ciascuna definizione alla luce delle altre.

La prima condizione per esprimersi in una vera dimensione d'amore è **la piena accettazione della propria fragilità**.

Chi costruisce la propria personalità sulla fuga dai propri limiti – biologici, morali, estetici – non può per definizione vivere l'amore, in quanto l'amore è il mutuo, libero darsi delle soggettività, e costui non può dare altro che una immagine compensatoria e distorsiva della sua vera soggettività, e non può ricevere altro che ciò che lo conferma in questa fuga da sé.

La seconda condizione ontologica dell'amore sta nella **libera disposizione ad affidare la propria fragilità alla libera cura dell'altro**.

Amare significa infatti affidare – cioè consegnare fiduciosamente – il proprio sé allo sguardo dell'altro. Ciò rivela, sia detto di passaggio, il nesso dialettico di questa seconda condizione con la prima: non si può consegnare il proprio sé all'altro se non lo si è prima (prima in senso logico, non cronologico) consegnato a se stessi. L'affidamento, però, appartiene alla sfera dell'amore soltanto **se nasce da una libertà ed è diretto ad una libertà**. Chi, ad esempio, viene a trovarsi sanguinante e malconco sull'asfalto per un incidente stradale, si affida certamente a coloro che giungono a soccorrerlo con l'autoambulanza, non però per una disposizione d'amore verso costoro, in quanto è costretto ad affidarsi a chiunque per primo sia in grado di provvedere a lui. La sua scelta libera è soltanto quella di non rischiare la morte: una volta fatta questa scelta, l'affidamento ai primi soccorritori che giungano è una necessità conseguente. L'affidamento, inoltre, per essere una disposizione all'amore, deve non soltanto **nascere da una libertà, ma anche essere diretto ad una libertà**: chi *estorce* la cura altrui con la superiorità della sua posizione, oppure *in cambio di qualche concessione di cui l'altro ha estremo bisogno*, oppure *esercitando un potere su di lui*, oppure *anche con il ricatto emotivo*, o *facendo leva sui suoi sensi di colpa*, **non dà e non riceve amore**. Né la cura che ottiene è vera cura, cioè **rispetto** (ovvero attenzione particolare a non ledere la dignità dell'altro espressa dagli scopi che l'altro si dà) e **riconoscimento** (ovvero percezione e accettazione della percezione che l'altro ha di sé), ma è semplice prestazione.

Amare l'altro significa dirgli implicitamente: ti ho scelto per rivelarti ciò che davvero sono, perché desidero che proprio tu, ma soltanto se lo desideri anche tu, riconosca il valore di ciò che davvero sono.

La terza condizione ontologica dell'amore consiste in un'attribuzione di supremo valore al destinatario della propria rivelazione a cui liberamente si affida la propria fragilità rivelata. Amare è dare valore e significato alla vita personale, nonostante gravi in ogni istante su di essa l'ombra della morte, e nonostante sia talvolta essa stessa questa ombra di morte. Amare significa desiderare di essere amati, in quanto se si ama qualcuno è perché lo si sente fonte possibile e insostituibile del proprio valore: una grande gioia dell'esperienza autentica d'amore è quella di sentirsi finalmente **riconosciuti e illuminati di senso** fin nei più profondi e dettagliati recessi della propria esistenza personale.

Che amare significhi desiderare di essere amati è una grande verità, ma soltanto se la si intende sul piano ontologico, non su quello psicologico. Sul piano psicologico, infatti, il desiderio di essere amati è una pretesa infantile che oscura la percezione dell'altro, ridotto a puro supporto del proprio sé, e che *blocca la crescita del proprio sé*, in quanto mira a renderlo apprezzabile nella sua egoistica staticità. Ma ciò avviene perché quel che realmente si desidera nel desiderio di essere amati in senso puramente psicologico non è ontologicamente amore: non gli si affida, infatti, il proprio vero sé, fragile e dolorante, ma l'immagine che ci si attribuisce egoisticamente e fittiziamente per fuggirlo, e non ci si affida alla sua libertà, ma si avanza una pretesa, per cui non lo si costituisce come amore.

L'amore richiede un'attribuzione di supremo valore all'altro amato, al quale quindi non si può mistificare il proprio sé, e verso il quale non si può avanzare alcuna pretesa costrittiva e colpevolizzante. Amare l'altro significa amare la libertà dell'altro, perché essa costituisce il suo valore. In senso ontologico, dunque, amare è bensì desiderio di essere amati, ma mediato dal valore supremo dell'altro da cui si desidera di essere amati, e che può essere sentito come fonte d'amore a cui aspirare proprio in quanto è sentito come valore in cui riflettersi. Così inteso, il desiderio di essere amati non ha più nulla di egoistico e di chiuso, perché fa tutt'uno col trascendimento oblativo di sé verso l'altro. L'amore è quindi al di là della dicotomia di egoismo e di altruismo, di cui rappresenta una sorta di fusione, in quanto è un ricevere valore dall'altro che può darcelo perché glielo si dà, ed è perciò amore di sé attraverso il decentramento da sé nell'amore per l'altro.

La quarta condizione ontologica dell'amore consiste in un'attribuzione di supremo valore non già ad una inesistente perfezione dell'altro, ma alla sua specifica fragilità umana.

Con l'amore, cioè, si aspira bensì a illuminare la propria particolarità difettosa e transeunte di un'universalità valorizzatrice portata dall'altro, ma l'altro non è questa universalità in se stessa, come un'idea platonica: l'altro da cui si desidera essere amati è, in quanto persona, incarnazione del significato universale, al quale si aspira con l'amore, in una particolarità che lo fa concretamente vivere, sia pure in maniera necessariamente difettiva, o, meglio, in quella particolare particolarità, per così dire, che lo rende riconoscibile e desiderabile per quella particolare persona che si è.

Riferirsi come fonte concreta di valore alla perfetta universalità in sé considerata, significa riferire l'amore ad una trascendenza divina. Si vuol credere, in tal caso, che amare Dio sia la forma più alta d'amore, capace di far amare nel modo più pieno la persona umana, in quanto creatura di quel Dio. In realtà l'amore per un Dio trascendente non è che un *surrogato* dell'amore vero: si ama chi non ha alcun bisogno di essere amato, perché privo di ogni fragilità, e si desidera essere amati in maniera disincarnata, *sottraendosi così al coinvolgimento nella sensibilità concreta*. L'amore per un Dio trascendente non può quindi che *allontanare dall'amore vero* per gli esseri umani: per non accorgersene, basta chiamare amore la generica filantropia, o la carità paternalistica, o il soccorso irregimentante, oppure, a un livello più alto, la dedizione totale nella cura delle sofferenze più estreme, che è qualcosa di umanamente grande, ma non è amore, in quanto l'esperienza d'amore è per natura sua un'esperienza di spazio per sé, di parità di potere con l'altro, di scambio di piacere, e non di automortificazione e di annullamento di sé nella sfortuna altrui.

L'amore vero, in conclusione, non si dirige mai verso una realtà divina esterna, **ma è esso stesso la realtà divina dell'uomo**, realizzata nella cura e nell'attribuzione di valore mutualmente e liberamente trasmesse da un essere umano ad un altro essere umano.

Ciò di cui si ha cura e ciò a cui si attribuisce valore è sempre, nell'amore, una *fragilità umana*, in modo che l'incontro tra fragilità costituisca un significato perenne.

LIII

La radice ontologica dell'amore

La radice ontologica dell'amore è anche la radice ontologica della giustizia. Giustizia è infatti dare a ciascuno ciò che gli spetta in quanto portatore dell'universalità umana nella sua persona. La base della giustizia è perciò, come quella dell'amore, il valore universale della soggettività, che impone la cura della fragilità dei suoi contenuti. La differenza tra le due sfere sta nel fatto che la cura dell'amore è un'elezione dell'altro che riguarda la totalità dei suoi contenuti esistenziali, mentre la cura della giustizia è una cura dovuta ad ogni persona per quel che riguarda il suo nucleo essenziale di capacità di avere scopi. Si tratta, come si vede, di una differenza da una comune radice. Per questo, chi ha bisogno di giustizia è anche capace di amore, e **chi vive d'amore non tollera l'ingiustizia**.

Giustizia e amore sono due momenti che rappresentano ciascuno la misura dell'altro.

I cultori dell'amore per il Dio trascendente non hanno di solito niente di quella fame e di quella sete di giustizia a cui allude Gesù nel discorso delle beatitudini, come risulta dalla facilità con cui si adattano a vivere secondo le regole dell'economia del plusvalore e secondo le procedure della tecnica, e ciò rivela quanto siano poveri di vero amore. Un sistema economico, come quello oggi vigente su scala planetaria, che abbia come suo elemento motore e come suo fine intrinseco il profitto monetario privato, e che si sviluppi senza più alcun condizionamento di principi non economici, è la materializzazione stessa dell'ingiustizia,

in quanto non riconosce alcun diritto universalmente umano di accesso alle sue risorse, ma dà a ciascuno soltanto quello che ciascuno può procurarsi con i suoi mezzi monetari e con i suoi strumenti di potere, distruggendo inoltre beni di spettanza universalmente umana, quali gli equilibri della natura, le bellezze ambientali, i luoghi della memoria. Chi vive tranquillo sotto un simile sistema, non trovando nulla di riprovevole nell'attività delle banche, delle società finanziarie e delle imprese volte al profitto, dando il proprio voto ai politici che amministrano questo stato di cose, evitando di condannare pubblicamente i detentori del potere, accettando tutte le innovazioni tecniche, è perciò un operatore di ingiustizia, e, se crede di seguire Cristo perché partecipa a certi culti e svolge qualche attività benefica, è anche un povero ipocrita illuso. Né ha amore per gli esseri umani, perché non si ama davvero se non in uno spirito di giustizia, come lo stesso Cristo ha insegnato. La giustizia è infatti la misura dell'amore.

L'amore è la pietra angolare della libera comunità umana.

Due persone che si amano veramente già formano una libera comunità, che fornisce loro la motivazione per valorizzare forme di amore altre e di altri, inserendole e inserendosi così nel cerchio di più ampie comunità libere. L'amicizia filosofica, e la condivisione spirituale di progetti etici, sono alla base di altre libere comunità. La libera comunità, proprio in quanto resa viva dall'amore, costituisce ogni soggetto come valore di cui aver cura, e rappresenta perciò il fondamento dell'universalità umana, ovvero il modello della giustizia. L'amore è quindi la misura della giustizia.

La demente mentalità odierna troverebbe ridicola l'idea che l'economia possa essere fatta in qualche modo dipendere dall'amore tra gli esseri umani: essa appare infatti naturalmente regolata da leggi oggettive esterne. Ciò è vero sul piano descrittivo, fermo restando che le leggi economiche sono sempre un prodotto storico, mai un dato naturale. Ma sul piano deontologico, l'unico modello in rapporto al quale è umanamente sensato capire cosa vada accettato, e cosa respinto, di un sistema economico, è la libera comunità, che rappresenta un criterio di giustizia, il cui fondamento ontologico è però l'amore.

Il sistema economico contemporaneo è la negazione speculare della libera comunità, in quanto produce una collettività disgregata, despiritualizzata, coattivamente e ossessivamente comandata dalla ricerca del profitto e dalle procedure della tecnica. Esso prefigura perciò la morte dell'umanità dell'uomo, proprio in quanto è al di fuori di ogni giustizia e di ogni amore. In nome della giustizia e dell'amore la nostra umanità esige, per non morire, una resistenza alla attuale logica sistemica. Ciascuno di noi è chiamato, come uomo morale, a questa resistenza: è chiamato a considerare gli oligarchi dell'economia sempre avidi di sfruttare il lavoro, il territorio, i mercati, e i tecnoscienziati pazzi intenti a manipolare le specie viventi, per quei grandi criminali che in realtà sono; è chiamato a disprezzare e a contrastare in ogni modo i politici vuoti e faccendieri che non sanno fare altro che amministrare questo sistema; è chiamato a sottrarsi, nei limiti del possibile, ad ogni ruolo che lo coinvolga nella pura gestione dell'esistente; è chiamato a sperimentare le forme oggi possibili di agire comunitario; è chiamato a dare l'esempio di una vita non motivata dalla ricerca del denaro e dei consumi e non guidata dalla tecnica; è chiamato a pensare concettualmente e criticamente anche riguardo al funzionamento della sua propria personalità.

Quando la resistenza degli esseri umani guidati dalla loro capacità di amare, dal loro spirito di giustizia, e dalla loro comprensione intelligente della società, avrà spezzato in qualche punto della vita associata l'attuale logica sistemica, e quando le carenze e le disfunzioni derivanti da tali rotture saranno affrontate con una logica nuova, in vista di soluzioni ispirate al vincolo solidale che deve legare tutti gli esseri umani, allora saremo usciti dal *sentiero della notte*.