

L'ALTRO: UNA SFIDA PER IL TERZO MILLENNIO.

VERSO UN NUOVO UMANESIMO

Antonio Pieretti

Universidad de Perugia

1. La fine della metafisica.

Da tempo ormai, non solo in Occidente ma in ogni parte del mondo, è in atto un profondo processo di rinnovamento. E' difficile dire quando esso abbia avuto inizio e per quali cause, come pure è difficile prevedere quali sviluppi potrà assumere, anche perché, nonostante le proporzioni che ha assunto, procede molto lentamente e in maniera quasi impercettibile. Tuttavia tale processo avanza imponendo le sue leggi e superando ogni ostacolo con la forza d'urto di un torrente in piena. Intendo alludere all'immenso fenomeno culturale, oltre che politico, economico e sociale, che, con il venire meno delle condizioni logico-concettuali per costruire e trasmettere un'immagine globale delle vicende umane, ha perduto consistenza anche la fiducia nella possibilità di una visione onnicomprensiva della realtà.

Per questo motivo la cultura dell'epoca postmoderna invita ad aprirsi ad una concezione non metafisica, ma estetica o retorica delle verità. Nello stesso tempo sollecita a rinunciare a qualsiasi forma di razionalità che pretenda di fondarsi su una verità oggettiva di cui sia possibile appropriarsi e renderla manifesta articolandola secondo le modalità proprie dei procedimenti dimostrativi rigorosi e coerenti.

Una sorte analoga è riservata all'umanesimo, quale che sia la forma in cui si presenta. Con esplicito riferimento alla ben nota lettera di M. Heidegger *Ueber den Humanismus*, la cultura postmoderna lo considera strettamente connesso alla genesi e allo sviluppo della metafisica. La conclusione a cui perviene perciò è che, siccome la metafisica è al tramonto, anche l'umanesimo ormai ha esaurito la sua funzione storica. Così ogni tentativo rivolto a riconoscere all'uomo uno statuto ben definito e un'identità sua propria è

riguardato o come il riflesso di un pregiudizio lento a morire o come l'espressione di un'istanza ideale che non potrà mai essere soddisfatta.

Alla luce di queste premesse è evidente che la cultura postmoderna intende affermare che il compito del pensiero è diverso da quello che la tradizione filosofica del mondo occidentale gli ha assegnato. Anziché risalire al fondamento per cogliere l'origine della realtà e quindi cercare la verità ultima in grado di dare un senso al mondo e al corso della storia, esso è chiamato a prestare attenzione alla , poiché si ritiene che anche questa, una volta restituita a se stessa, come scrive Nietzsche, ¹.

Inoltre, per quanto concerne l'uomo, la cultura postmoderna tiene a sottolineare che, sul suo conto, si possono avere soltanto opinioni, punti di vista, ma non verità, certezze, perché è del suo divenire e non già della sua essenza che ci è consentito di occuparci e di affermare qualcosa che può essere confortato dall'esperienza.

Il capovolgimento che ne scaturisce della vecchia prospettiva sembra trovare un suo puntuale e, per certi aspetti, convincente riscontro sul piano pratico. In ogni sfera della vita umana infatti oggi si registra, quanto meno nella realtà dei fatti se non a livello di dichiarazioni di principio, il rifiuto di tutti i sistemi di valori che si ispirano, per così dire, ad una visione del mondo e dell'esistenza umana.

Così l'avvento della , auspicato da Nietzsche nelle annotazioni finali di *Umano troppo umano*, sembra ormai un fatto compiuto. Appunto perciò il pensiero, anziché tentare di raggiungere la ragion d'essere dell'intera realtà, si abbandona all'illusione analitica e si immerge nella contemplazione delle sue manifestazioni più prossime e meno durature.

Quanto detto sembra trovare un preciso riscontro anche nella realtà sociale. A meno di radicali quanto imprevedibili sconvolgimenti, la società sorta dalle ceneri del *boom* economico pare destinata a diventare la società dell'efficienza. Non mancano, in verità, spinte in senso contrario e fondati motivi di resistenza, però si deve supporre che, pur tra numerose e gravi oscillazioni, sarà tale tipo di società ad avere il sopravvento in tutti i Paesi, compresa l'Italia. La società dell'efficienza, in qualche modo, costituirà l'inevitabile effetto non tanto del progresso della scienza - che pure vi avrà un ruolo di primo piano quanto piuttosto dell'espansione automatica e spontanea della tecnologia.

La rivoluzione elettronica, infatti, è già da oggi ben più che un semplice sogno o una fantasticheria dell'homo *faber* prometeicamente proteso a rapire

¹ F. W. Nietzsche, *Aurora*, in *Opere*, ed. a cura di G. Colli- M. Montinari, Milano 1964, vol. V, p. 44.

una scintilla agli dei; è una realtà di fatto nei Paesi a più forte sviluppo industriale e tende a diventarlo anche negli altri. Negli anni a venire assumerà dimensioni tali per cui la sua influenza non resterà circoscritta al sistema della produzione e della distribuzione dei beni, ma investirà anche la sfera delle opzioni ideologiche, delle decisioni politico-sindacali, delle scelte di vita. E i mutamenti che introdurrà nel vario paesaggio delle attività e dei comportamenti umani saranno profondi ed irreversibili.

In questa società la conoscenza e l'attività produttiva vi avranno un posto di assoluta preminenza. Con gli strumenti messi a disposizione da una tecnologia sempre più progredita è da immaginare che prenderà forma concreta l'aspirazione a dominare la natura che l'uomo coltiva fin dalla sua comparsa sulla terra. Perciò verranno predisposte le condizioni per consentire il massimo sviluppo possibile alla redditività. Gli sforzi rivolti a colmare le differenze tra Paesi a diverso sviluppo produttivo e sociale o tra gruppi etnici di uno stesso Paese saranno sostenuti da nuove possibilità energetiche, date dal controllo della fusione nucleare, dai carburanti sintetici, dalla scoperta di nuovi giacimenti.

Poiché le risorse della tecnologia saranno applicate al campo dell'alimentazione e a quello della medicina con maggiore ampiezza e razionalità di quanto oggi non avvenga, è da supporre che la durata della vita media sarà estesa e sarà meno esposta ai rischi della sofferenza, come pure che l'ereditarietà patologica sarà corretta e gli effetti negativi delle situazioni di *handicap* saranno ridotti.

Tuttavia la società dell'efficienza, da quanto ci è dato di vedere fin da questo momento, non sarà una società omogenea ed organica, ma molto articolata e di segno incerto. Non ci dà, peraltro, nessuna garanzia che riuscirà a mettere fine allo spaventoso dramma che è in atto sulla scena del mondo per la fame, la povertà, le malattie, le guerre, la sistematica violazione dei diritti umani, le ingiustizie sociali, e che minaccia di aggravarsi ogni giorno di più. E questo non certo perché non dispone delle potenzialità necessarie per risolvere tali problemi, ma perché si propone come una società priva di un progetto umano che contempli lo sviluppo armonico dei popoli, delle istituzioni, degli individui, in una parola, un vero ed autentico progetto di pace.

2. L'epoca del disincanto del mondo.

A causa del carattere fortemente differenziato che fin d'ora la società postindustriale ha assunto, molte sono oggi le opportunità che si offrono al singolo individuo. Però gli è impossibile viverle tutte insieme e, d'altro canto,

non è disposto a rinunciare a nessuna di esse; per lo più quindi pone in atto una strategia di adattamento nei loro confronti.

Il singolo individuo oggi si trova a vivere una varietà di appartenenze politiche, economiche, sociali, culturali, religiose, una pluralità non sempre coerente di condizioni ed un complesso mai sufficientemente mediato di riferimenti ideali. Per questo motivo, tanto nei confronti delle grandi istanze etiche quanto nei riguardi delle istituzioni politico-sociali in lui prevale una sorta di . Come pure, in generale, rifugge da opzioni fondamentali, cioè che comportino scelte definitive in ogni campo della vita umana, preferendo la varietà delle esperienze occasionali, contingenti. E poiché il suo impegno è tale da non coinvolgerlo mai interamente ma solo in maniera parziale e provvisoria, anche le sue appartenenze, tanto a livello di rapporti umani quanto a livello politico-sindacale, sono per lo più deboli.

Non a caso perciò si assiste alla sempre più diffusa presenza di una mentalità libertaria nella società del nostro tempo. Essa infatti interpreta efficacemente le istanze proprie della forte. differenziazione che caratterizza la società nella quale ormai è tramontato il mito tanto del capitalismo industriale avanzato quanto della concentrazione collettivistica.

Tale mentalità attribuisce un ruolo centrale alla soggettività, per cui fa sì che la prospettiva di ciascun individuo sia sempre più centrata sul soddisfacimento dei propri bisogni, sulla ricerca delle condizioni meglio rispondenti ai propri desideri, sulla valorizzazione di qualsiasi opportunità che non comporti né responsabilità né impegni troppo gravosi e sulla possibilità di evitare qualsiasi esperienza negativa. Fa quindi del benessere materiale uno dei criteri informativi delle scelte che ciascun individuo è chiamato quotidianamente a compiere.

Escludendo, inoltre, che esistano modelli etici assoluti e da tutti riconosciuti, tale mentalità induce a vedere il senso della vita in esperienze che non escano dai confini della *routine*. E quindi riconosce un valore soltanto a quelle istanze e a quei comportamenti che sono in grado di avviare a soluzione i problemi più urgenti, a soddisfare le esigenze più immediate, a ridurre l'incertezza e l'insicurezza.

Nel clima di estrema precarietà in cui si trova a vivere, l'uomo guarda la realtà con totale disincanto. Abbandona le cosiddette questioni importanti, i grandi riferimenti ideali, gli apparati normativi dotati di alta razionalità e progettualità; non nutre alcuna fiducia negli esiti del processo di sviluppo economico e sociale che è tuttora in atto. Conduce una vita determinata dalle urgenze che il lavoro gli impone, ancorata a progetti di corto respiro e a mete sociali più

formali che sostanziali; oltre a ripiegare nel privato, si limita a far fronte alle difficoltà e a cercare gli aggiustamenti che non compromettano più di tanto.

Ebbene, nella situazione di assoluta instabilità in cui si dibattono, gli individui, in maniera più forte che mai, sentono il bisogno di garanzie. Non ne vogliono però relativamente alle questioni fondamentali, come quelle che riguardano il senso della vita, la pace nel mondo, il problema dell'emarginazione sociale ecc., ma in riferimento agli interessi materiali del singolo, alle sue aspettative e alle sue aspirazioni. Ed infatti, ancora più che nel passato, oggi la sicurezza del posto di lavoro, quella dell'assistenza sanitaria, quella della pensione sono riguardate come conquiste sociali di grande conto.

Alla luce di quanto si è detto, è evidente che ci troviamo in una fase di profondo mutamento tanto dal punto di vista generale quanto relativamente alle scelte individuali di vita. In particolare è in corso un progressivo spostamento dell'attenzione e quindi dell'interesse verso le questioni di fatto, verso i problemi della quotidianità. Si rifugge dai modelli tradizionali, ritenuti ormai superati, e si accetta una sorta di eclettismo e di qualunquismo quasi in ogni campo, perché è la disposizione psicologica più adatta per assumere atteggiamenti essenzialmente pragmatici, utilitaristici, di convenienza. A causa anche dell'incertezza che grava sull'economia e sulle istituzioni democratiche sempre più diffusa è la tendenza ad evitare rischi connessi alle iniziative private e a cercare garanzie e coperture negli enti pubblici.

Ritenendosi peraltro in possesso delle risorse necessarie per inventare se stesso, l'uomo ha progressivamente rinunciato a cercare Dio, ad avvertirne il bisogno. Ha fatto così del suo essere al mondo, cioè della sua finitezza rigorosamente contenuta dentro i limiti dello spazio e del tempo l'unico orizzonte possibile della sua esistenza, rifiutandosi ostinatamente di prendere in considerazione l'eventualità di qualcuno o di qualcosa che si collochi al di là di tale finitezza. Escludendo inoltre che esistano sistemi di valori assoluti ed universalmente riconosciuti, si è ridotto a ricercare il senso della vita nelle esperienze effimere offerte dalla quotidianità.

Non per questo però si può dire che l'uomo del nostro tempo abbia raggiunto lo scopo che si prefigge; anzi, ogni giorno più forte è la sua inquietudine e più profonda la sua insoddisfazione. Tramontate le ideologie e le utopie che ne hanno guidato il cammino nei secoli scorsi e per buona parte di quello appena conclusosi, oggi appare spaesato ed incapace di dare un orientamento alla propria vita. Non ha inoltre né nostalgie né rimpianti: interamente ripiegato sul presente e immerso nella banalità del quotidiano, conduce la sua esistenza come sopraffatto dagli eventi, accettandone l'inesorabile e repentino trascorrere.

Inoltre, per quanto si sforzi di inventare se stesso, impiegando le straordinarie risorse messegli a disposizione dalla scienza e dalla tecnica, l'uomo del nostro tempo si scopre frustrato in questo tentativo, quasi fosse trattenuto da un'insormontabile forza contraria. Così, in ogni esperienza a cui affida la sua pretesa di essere autosufficiente riaffiora in lui la coscienza del limite insormontabile a cui è sottoposto: il limite di essere nato e di essere destinato a morire.

Non sa rassegnarsi di fronte a questa sua radicale contingenza e all'assoluta gratuità della propria condizione esistenziale; ma, per quanto si adoperi per dare un senso alla propria esistenza, di fatto vive come e, per usare l'immagine di Kafka, come viaggiatori in un treno che si è perduto nel buio profondo di una galleria. L'uomo del XXI secolo si trova così in una condizione per cui la presunta emancipazione da qualsiasi sistema di valori e quindi l'agognata liberazione da qualsiasi impegno e responsabilità verso se stesso e gli altri non gli danno requie. Totalmente immerso nella *routine* quotidiana, conduce i suoi giorni come Sisifo, l' di Camus, condannato dagli dei a portare in cima al monte il macigno che immancabilmente rotolerà a valle.

In quest'epoca di disincanto del mondo si profila di nuovo per l'uomo la minaccia di precipitare nella condizione denunciata da Hoelderlin in una celebre pagina di Iperione: “ Vedi operai ma non uomini, pensatori ma non uomini, sacerdoti ma non uomini, padroni e servi, giovani e gente posata ma non uomini”.

Ma è proprio per queste ragioni che la prospettiva che la società postindustriale schiude, oltre che riduttiva nei confronti della metafisica, appare evasiva nei riguardi della vita umana e sostanzialmente poco rispettosa della serietà che essa richiede, dei sacrifici, delle sofferenze, delle privazioni che comporta. Nella sua formulazione estrema sembra riassumere in modo drammaticamente paradossale la del di camusiana memoria, ².

D'altra parte, è noto a tutti che stabilire se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta equivale a rispondere al quesito fondamentale, anche se più inquietante, del nostro essere al mondo. È in considerazione di ciò appunto che torniamo ad interrogarci sull'identità dell'uomo e a chiederci se è possibile un umanesimo che, ispirandosi al rispetto di tale identità, sia in grado di indirizzare verso finalità diverse da quelle finora perseguite i prevedibili ed auspicabili progressi che la scienza e la tecnica compiranno negli anni a venire.

² A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it., Milano 1964, p. 160.

A guardar bene poi, sono proprio la scienza e la tecnica che rendono di nuovo attuale il problema della vera natura dell'uomo. Come dimostrano, per esempio, gli studi sulla cosiddetta "psicologia", esse si sono incamminate lungo sentieri che mai nel passato avevano osato percorrere. Inoltre, le forme di indagine e i tipi di esperimenti che hanno intrapreso investono in maniera sempre più diretta l'uomo sia nella sua realtà fisica che in quella spirituale, fino a coinvolgere i valori e le istanze a cui informa le sue scelte esistenziali.

Di conseguenza, esaminare se è possibile un umanesimo e specificarne eventualmente lo statuto non è un artificio per reagire contro la funzione, per molti aspetti anche positiva, esercitata dalla cultura postmoderna, e ancor meno è un semplice espediente retorico per riproporre surrettiziamente visioni del

mondo che appartengono ad un passato ormai remoto; al contrario, è una maniera corretta di prendere posizione contro il tentativo di mettere da parte il problema del fondamento o dell'origine della realtà e di risolvere in termini di fenomenologia del comportamento l'identità personale dell'uomo.

Sul piano più specificatamente speculativo poi equivale ad un'esplicita denuncia sia del presupposto nichilistico sia del "nichilismo" che è alla base del rifiuto della metafisica e della continuità della storia di cui si fa interprete la cultura postmoderna. È fuori di dubbio infatti che, dietro la pur legittima istanza di superare ogni concezione della storia come progressiva "illuminazione" che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei fondamenti, si nasconde l'aspirazione a dimostrare che l'uomo non è nulla al di fuori del suo "mondo", che accade e si conclude nelle forme in cui si storicizza istante per istante.

Insieme vi si cela il tentativo di ridurre ogni riflessione sull'uomo ad una descrizione semplicemente empirica della sua condizione quale si presenta qui ed ora. È Vattimo che ce ne dà conferma; in merito al soggetto umano infatti scrive: «La crisi dell'umanesimo, nel senso radicale che assume presso pensatori come Nietzsche e Heidegger, ma anche in psicanalisti come Lacan e, forse, in scrittori come Musil, si risolve probabilmente in una "cura di dimagrimento del soggetto" per renderlo capace di ascoltare l'appello di un essere che non si dà più nel tono perentorio del *Grund*, o del pensiero di pensiero, o dello spirito assoluto, ma che dissolve la sua presenza-assenza nei reticoli di una società trasformata sempre più in un sensibilissimo organismo di comunicazione »³. Relativamente al "mondo" osserva che la storia del nostro tempo ⁴.

³ G. Vattimo, *La fine della modernità*, tr. it., Milano 1985, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

3. Oltre la razionalità scientifica.

Ora, per chiarire il senso in cui la scienza apre le porte al problema dell'uomo si può percorrere la via indicata da H. G. Gadamer, In un suggestivo saggio dal titolo *La ragione nell'età della scienza* sostiene: «La comprensione del mondo in cui viviamo, che è depositata nel linguaggio, non può essere del tutto sostituita dalle prospettive di conoscenza offerteci dalla scienza. La scienza potrà forse metterci nelle condizioni di creare la vita in provetta e di procrastinare a piacere il momento della morte, ma non potrà mai colmare il divario che esiste tra la materia e la vita o tra una vita veramente vissuta e una forzata sopravvivenza in cui si avvizzisce attendendo la morte»⁵. Qualcosa di simile si può dire anche per la tecnica.

Ma c'è anche un'altra via che è possibile seguire, la quale, benché sia più lunga e tortuosa, tuttavia ha l'indubbio vantaggio di condurre alla meta annunciata in modo ancora più certo e persuasivo. Per intraprenderla però occorre preliminarmente chiarire la vera natura della scienza.

In generale, negli ambienti i cui è più vivace il dibattito sullo statuto della scienza si è propensi ad ammettere, in forma molto più consapevole e decisa di quanto sia avvenuto in passato, che esiste un rapporto molto stretto tra tale attività e la metafisica, tra tale attività e il problema dell'uomo. La svolta in tal senso si deve principalmente al nuovo modo di concepire la verità che, intravisto fin dalla seconda metà del secolo scorso, ha incontrato il consenso definitivo degli scienziati e degli epistemologi a partire dagli anni trenta del nostro secolo.

Tra i primi a farsene interprete è da collocare Bernard. Nell'ormai celebre *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, Bernard afferma che lo scienziato non compie esperimenti per confermare le proprie idee, ma per confutarle. Sottopone perciò le proprie ipotesi o congetture a quei controlli che più degli altri possono metterne in pericolo la validità, a quelle prove che possono mostrarne la falsità. Lo scienziato inoltre accetta⁶.

Nella scienza, sostiene ancora Bernard, non è possibile raggiungere verità ultime e definitive. E anche se di fatto ci avviciniamo progressivamente ad una verità assoluta, tuttavia non riusciremo mai a possederla in maniera conclusiva.⁷

A Bernard, a distanza di tre quarti di secolo, fa eco K.R. Popper: «Non il possesso della conoscenza, della verità irrefutabile fa l'uomo di scienza, ma

⁵ H. G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, tr. it., Genova 1982, p. 28.

⁶ C. Bernard, *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, tr. it., Milano 1974, p.48.

⁷ *Ibid.*, p. 46.

ricerca critica, persistente e inquieta della verità”⁸. Appare dunque evidente che la scienza è essenzialmente ricerca e consiste nel formulare ipotesi e congetture che, qualora risultassero non controllabili, lo scienziato sarebbe disposto a sostituire con altre. «Quello che possiamo chiamare il metodo della scienza, fa osservare Popper, consiste nell'imparare sistematicamente dai nostri errori, in primo luogo osando commetterli - cioè proponendo arditamente teorie nuove - e, in secondo luogo, andando sistematicamente alla ricerca degli errori che abbiamo commesso; andandone alla ricerca cioè mediante la discussione e l'esame critico delle nostre idee»⁹.

Ma, poiché non è mai in grado di rispondere adeguatamente ai problemi in cui di solito ci imbattiamo nella nostra esperienza quotidiana, ogni teoria scientifica ha sempre una validità limitata. Lo scienziato, scrive infatti Popper, “non può mai pretendere di aver raggiunto la verità, e neppure un sostituto della verità come la probabilità”¹⁰.

Per l'epistemologia contemporanea, dunque, la verità non rappresenta che un ideale regolativo; equivale cioè alla meta sempre presupposta e sempre cercata, ma mai raggiunta, conquistata in maniera definitiva. L'attività scientifica, sostiene Feyerabend, non consiste nell'approfondimento progressivo della conoscenza di un oggetto o di una situazione, ma nella ristrutturazione sempre varia, multiforme e libera del reale. Tutto ciò si deve al fatto che “la scienza non raggiunge mai risultati definitivi e che quindi essa è sempre ‘prima’ dell'evento, mai ‘dopo’ di esso”¹¹

Lo scienziato comunque è consapevole di questa caratteristica della ricerca scientifica, ma non per questo rinuncia ad aspirare alla verità assoluta. Secondo Bernard, lo confermano le ripetute domande che rivolge alla natura mediante le sue teorie. Del resto, proprio in quanto non si rassegna allo scacco a cui inevitabilmente va incontro, lo scienziato permette alla conoscenza di compiere significativi progressi che, almeno in parte, lo compensano¹².

Di qui scaturisce la conclusione che Popper avanza, quasi come monito contro l'opinione comune, fin dalle prime pagine della *Logica della scoperta scientifica*: «Non si può negare che, accanto alle idee metafisiche che hanno ostacolato il cammino della scienza, ce ne sono altre - come l'atomismo speculativo - che ne hanno aiutato il progresso. E guardando alla questione dal punto di vista psicologico, continua l'illustre epistemologo, sono propenso a

⁸ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, tr. it., Torino 1970, p. 311.

⁹ K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, tr. it., Torino 1969, p. 136.

¹⁰ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 308.

¹¹ P. K. Feyerabend, *Contro il metodo*, tr. it., Milano 1973, p. 133, n. 21.

¹² K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., Roma 1974, II, p. 23.

ritenere che la scoperta scientifica è impossibile senza la fede in idee che hanno una natura puramente speculativa, e che talvolta sono addirittura piuttosto nebulose; fede, questa, che è completamente priva di garanzie dal punto di vista della scienza e che, pertanto, entro questi limiti, è "metafisica"»¹³.

Quale che sia l'interesse che ha spinto lo scienziato a fare ricerca scientifica, più sviluppa tale interesse, sostiene Agassi, più si avvicina all' che da sempre domina la tradizione della scienza particolare in cui è impegnato. Tale interesse generale però non nasce dall'esperienza empirica, ma ¹⁴. A titolo di conclusione Agassi sostiene che, come , così la ricerca scientifica è parte integrante del dibattito sulle idee metafisiche a cui attende la ragione ¹⁵.

Sulla base di quanto richiamato si può affermare che, nell'odierna riflessione sulla scienza, non trova più posto il presupposto verificazionistico che per tutto il secolo scorso e per buona parte di quello attuale ha funzionato come il contrassegno della sua specificità rispetto ad ogni altra attività umana. Quindi non ha nessuna credibilità neppure la pretesa di pervenire, mediante la ricerca scientifica, a forme di conoscenza ultime e definitive.

Nello stesso tempo però questo significa che oggi, da parte degli epistemologi, si attribuisce alla realtà una sorta di eccedenza nei confronti di qualsiasi progetto di dominio che l'uomo potrebbe coltivare nei suoi riguardi. Pertanto, al sogno rinascimentale di instaurare il regno dell'uomo sulla natura subentra una sempre più chiara consapevolezza che la realtà nella sua totalità, più che un probabile possesso, è soltanto un ideale trascendentale. Non a caso Popper confessa che ¹⁶. Il vero cammino della scienza perciò consiste nel proporre ipotesi, nell'azzardare congetture, con la speranza di compiere progressi lungo la via che conduce alla verità, ma senza mai pretendere di averla raggiunta.

A questo punto si potrebbe nutrire qualche perplessità sul modo in cui l'epistemologia contemporanea riguarda la metafisica; in generale infatti il suo statuto resta indeterminato. Ai fini del tema di cui stiamo occupando, tuttavia, è sufficiente prendere atto che l'odierna riflessione sulla scienza riconosce alle ipotesi della metafisica una funzione di fondamentale importanza nei confronti delle teorie scientifiche. Giacché questo fatto già per se stesso costituisce una palese smentita del pregiudizio antimetafisico e, quindi, antiumanistico su cui

¹³ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 19.

¹⁴ J. Agassi, *The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*, in *Science in Flux*, Dordrecht 1975, p. 210.

¹⁵ *Ibid.*, p. 212.

¹⁶ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 311.

la cultura postmoderna pretende di fondare la propria diversità dalla cultura precedente.

Alla luce di questa constatazione è evidente che l'epistemologia contemporanea restituisce al pensiero la capacità di attendere ad un'attività ben più ricca e significativa di quella che si risolve nella formulazione di ipotesi sperimentalmente confrontabili. Per cui si può anche dire che ne fa una sorta di testimonianza di una realtà trascendente alla quale esso può approssimarsi, pur senza riuscire mai a possederla in maniera completa ed esaustiva. Inoltre, dal momento che lo emancipa da ogni condizionamento di tipo empirico, lo pone nella condizione di soddisfare quell'istanza di liberazione in cui l'uomo mette in gioco le sue indefinite possibilità creative, simboliche, con le quali arricchisce se stesso e dà origine ad un mondo più umano.

Ora, un pensiero così inteso trova espressione nella ragione; però non già nella ragione assiomatico-deduttiva, cioè calcolante, che è propria del sillogismo scientifico o dei procedimenti della logica formale, ma in quella ben più varia che opera in tutti i campi possibili dell'esperienza, esplicandosi in generale come capacità ed attitudine costante a *rendere conto*. Ciò si concretizza nella ragione che, conformemente agli ambiti in cui interviene e alle funzioni che assolve, è in grado di dimostrare, ma anche di criticare, giustificare, presentare ragioni a favore o ragioni contro, in una parola di argomentare nelle maniere più disparate. Infatti si tratta di un pensiero che, in quanto presuppone la verità pur senza possederla, ad essa fa appello e verso essa si muove, per cui funge da giustificazione tanto della conoscenza quanto delle scelte che l'uomo è chiamato quotidianamente a compiere.

Ma, poiché opera come interprete della verità, la ragione, più che nell'esperienza estetica o retorica, come presume la cultura postmoderna, si incarna nell'esperienza esistenziale. Pertanto vi si riflette l'uomo nella sua identità di essere che appartiene al mondo, cioè che è finito, che però non contrae nella propria limitatezza ma si apre oltre se stesso verso la realtà e verso gli altri, consapevole di appartenere ad un comune destino di trascendenza.

Se tale è il suo statuto, la ragione è in grado di costituire il nucleo teoretico ed esistenziale intorno a cui può prendere forma un nuovo umanesimo. D'altro canto, questo umanesimo, poiché si ispira alla ragione, si svilupperà solo in modo da consentire alla ragione di restare fedele alla propria identità, di rispondere alla funzione argomentativa che la contraddistingue. E quindi sarà l'umanesimo non già di una ragione astratta ed impersonale, ma di una ragione concreta e ben individuata, impegnata a rendere testimonianza della verità in tutte le forme in cui l'esistenza umana si esprime.

Nella ragione però, come si è detto, si riflette l'uomo. Il nuovo umanesimo perciò consisterà nel riconoscere all'uomo una specificità che lo distingue da ogni altro essere ed una dignità che lo colloca al di sopra di ogni realtà terrena. Come tale, esso coltiverà sia i valori della tradizione letteraria ed artistica sia i valori della scienza e della tecnica; tuttavia li concepirà come esperienze utili per la realizzazione del soggetto umano. Di conseguenza, il nuovo umanesimo non sarà né un umanesimo delle *humanæ litteræ* né un umanesimo fondato sulla coscienza scientifica e sulla competenza tecnica, ma un umanesimo dell'uomo nomade.

4. La riscoperta della *pietas*.

Ora, in un'epoca in cui il senso stesso della vita sembra che sia andato perduto, è naturale che l'uomo si dibatta tra una sempre più improbabile speranza ed una ormai ineluttabile disperazione. Ebbene, se vuole uscire dall'ambiguità in cui è immerso e dallo smarrimento in cui è sprofondata, occorre che sia disposto a rinunciare ad imporre le sue istanze al mondo, a far valere le proprie pretese di dominio nei suoi confronti. Solo riaffermando il primato dell'essere sul fare, solo ridimensionando il ruolo dell'apparire ed abbandonando l'atteggiamento spettacolare che ne scaturisce relativamente ai gesti, ai comportamenti perfino al linguaggio, egli infatti può salvarsi. Certamente si tratta di un compito arduo, che non si può ridurre ad una semplice dichiarazione di principio, ma che richiede una decisione e che può arrivare – se arriva – solo al termine di un lungo travaglio interiore, al compimento di una conversione.

D'altro canto, dell'incommensurabile massa di dolore, di sofferenza inutile ed innocente di cui è segnato il mondo unico responsabile è l'uomo. Non può sentirsene estraneo e quindi restare indifferente, come se la questione non lo riguardasse affatto; è giunto il momento in cui deve togliersi la maschera dietro alla quale ha cercato inutilmente di nascondersi: è la sua stessa appartenenza alla specie umana che lo reclama e la sempre più pressante esigenza di giustizia che lo esige. Non può sottrarsi ad una responsabilità che lo riguarda direttamente e lo chiama in causa nel profondo stesso della propria identità di uomo.

All'inizio del terzo millennio è dunque un obbligo ineludibile per l'uomo quello di tornare ad avere la *pietas* nei confronti di se stesso e degli altri. Nella *pietas* verso di sé e verso gli altri, che è quel rispetto religioso davanti alle esigenze più profonde che essi esprimono, al mistero che sono e di cui sono depositari piuttosto che la fonte, l'uomo si riconosce finito, limitato, ma con la segreta aspirazione a trascendere se stesso. Così facendo, infatti, oltre a

prendere atto della propria appartenenza alla terra e quindi del rispetto che gli deve, attesta di non avere in essa il proprio fine.

L'appartenenza alla terra rappresenta per l'uomo l'unica maniera possibile per esprimere l'ineluttabilità di una condizione esistenziale avvertita come insormontabile: E, in quanto tale, non è neppure il riflesso di una sua decisione, di una sua scelta consapevolmente assunta, ma è piuttosto la forma in cui dà conto del suo statuto originario e perciò antecedente a qualsiasi riflessione, a qualsiasi presa di posizione nei suoi confronti. Ma, per quanto appartenga costitutivamente alla terra, l'uomo è chiamato a dare testimonianza di quella eccedenza di realtà di quell'orizzonte di verità che la conoscenza scientifica ricerca e quindi presuppone, senza però riuscire mai a possederla.

Così l'uomo prende atto della propria identità di "uno che cammina" nella corrente del mondo, nella speranza di trovare il senso che rende la sua vita degna di essere vissuta. E quella di un nomade, di un errante senza posa è forse l'immagine che egli deve riacquistare per sottrarsi allo smarrimento in cui rischia continuamente di soffocare. In quanto si impegna in questo progetto, non vuol dire che egli sia senza terra, come lascerebbe supporre l'immane sforzo che ha compiuto fin dall'età moderna per conquistarla; egli piuttosto da sempre a tutta la terra, perché in essa affonda le proprie radici ontologiche. La terra infatti appartiene all'uomo, poiché egli stesso appartiene alla terra: è parte integrante, costitutiva della sua essenza. Per questo egli è di per sé *Dasein*, vale essere-nel-mondo.

Tuttavia nomade è chi, pur sapendosi costitutivamente essere-nel-mondo, sa strappare il proprio corpo dal territorio che non avverte come suo, in cui si sente semplicemente gettato, un territorio che in quanto radicalmente estraneo alla sua identità, non gli consente di realizzare il proprio destino in pienezza di relazioni. Nomade è colui che, in lucida consapevolezza, oltrepassa la frontiera e si mette alla ricerca di un luogo in cui poter dare libera espressione al suo desiderio di trovare un senso alla propria esistenza.

Egli, del resto, può ricercare una patria solo in quanto la presuppone, ritiene che vi sia. Qualora infatti ne escludesse l'esistenza, non vi confiderebbe neppure e quindi si guarderebbe bene dal ricercarla. Il suo sforzo sarebbe non soltanto vano, ma anche consapevolmente illusorio e perciò ingannevole.

Il nomade dunque, proprio in quanto confida nell'esistenza della patria che ricerca, non realizza la propria identità in nessuna terra. Per questo egli non è mai in quiete, in una condizione stabile di pace: nel passare di terra in terra si riflette il suo desiderio di sé, la sua aspirazione a scoprire il proprio statuto originario che lo

investe fin nelle radici del suo esistere, facendone il problema per cui non solo l'uomo, ma la sua stessa appartenenza alla terra sono messi in questione.

Del resto, la patria alla quale il nomade aspira non si identifica né con un territorio geograficamente ben determinato né con un ruolo sociale ben definito e, ancor meno, con una posizione economica eminente. Egli, da parte sua, non è a suo agio in nessun posto, in nessun ruolo, in nessuna posizione sociale e questo non già per ragioni di tipo temperamentale o per un disadattamento socio-psicologico ovvero per una sorta di una più o meno avvertita irrequietezza patologica, quanto piuttosto perché aspira ad una patria che è per sua natura eccedente rispetto agli innumerevoli luoghi in cui di volta in volta si trova o che è capace di raggiungere.

Il posto del nomade, d'altro canto, siccome egli non trova mai pace, è ovunque. Così ogni parte della terra può costituire il suo approdo, ma si tratterà sempre di un approdo provvisorio, contingente e mai definitivo.

Nella ricerca della patria, dunque, l'uomo attua la propria aspirazione a liberarsi dall'anonimia, dall'egoismo, dalla dispersione di un mondo insignificante e privo di valori autentici, per aprirsi a ciò che ha di più proprio. E' allora nella persona che può trovare la propria terra di elezione. Con la rottura degli orizzonti chiusi che il pregiudizio ideologico aveva sagacemente costruito contro di essa, questa nozione è tornata ad essere quella che la stessa carta sui diritti dell'uomo riconosce, cioè un punto di convergenza dei valori, un crocevia di istanze ideali. La persona non abolisce le differenze storiche, non soffoca le diversità, ma le ammette e le valorizza conferendo loro una nuova vita e un nuovo significato. Costringe infatti i popoli a salvaguardarne l'identità e a liberarsi di quella sorta di narcisistico autocompiacimento che minaccia sempre di inaridire le energie e di soffocarne la capacità creativa. Li spinge altresì ad aprirsi, a mettersi in comunicazione tra loro, nella consapevolezza che la persona rappresenta il valore più alto da custodire e, al tempo stesso, da conquistare.

In quest'ottica la persona restituisce a ciascun individuo e a ciascun etnia il senso della loro memoria storica e li rende partecipi della responsabilità per cui ne va di mezzo la possibilità della sopravvivenza delle generazioni presenti e di quelle future. Pertanto si propone come il fondamento di una cultura della solidarietà che ha nel rispetto della dignità dell'uomo, quale che egli sia e a qualunque razza appartenga, e nella sua valorizzazione i suoi obiettivi principali.