

ROBERTO MORDACCI

## Utopia e nuova modernità

Nell'orizzonte della filosofia contemporanea occupa la cosiddetta koiné del postmoderno, costituita da autori importanti partire da Lyotard che ne enuncia già nel 1967 i caratteri peculiari ed espone ne *La condizione post-moderna* del 1979 con l'idea della fine del soggetto, della storia e l'abbandono degli ideali di ragione. A lui si associano filosofi solidi come i francesi Deleuze, Guattari, per alcuni versi Derrida, ma anche ampi settori del mondo anglosassone, ad esempio Richard Rorty che coltiva la etichetta di postmoderna con etichette collegate, la contingenza, l'ironia come elementi comportanti la rinuncia dell'ideale di un pensiero critico, costruttivo, razionale. Negli anni '80 arrivarono in Italia ondate di pensiero debole, come si chiamava allora, con Vattimo, Rovatti, qualcuno aggiunse all'elenco anche Cacciari, senza che lui accettasse questa qualifica. Il punto è questo: la modernità ha istituito un'auto-percezione del lavoro filosofico razionale che si è contraddetta, esplorando i termini di una autofondazione per finire di smontare le basi della assunzione di questo orizzonte teoretico. Nietzsche e Heidegger sono stati gli smascheratori del moderno. Ora, mi appare insoddisfacente l'alternativa che molti di questi autori propongono. E' pur vero che una fondazione del moderno incentrata su un sapere certo di se stesso in base a una incontrovertibile verità del Cogito, questa autonomia assoluta del soggetto da un lato e dell'oggetto dall'altro, questo "santino" della modernità in cerca di se stessa dopo Hegel è andata incontro a uno sfaldamento di questa fiducia granitica. Ma dobbiamo chiederci se il moderno tout court è questa cosa qui e cioè se dobbiamo identificare questo percorso della modernità che ha tutte le sue diramazioni con questa linea e univoca che va dal Cogito allo Spirito Assoluto. Non trovo che questa interpretazione fosse esaustiva e soddisfacente, ma ammesso anche che lo fosse, la via di uscita proposta da questi autori citati prima mi lascia ancor più perplesso. La loro proposta costruttiva è questa: solo lasciando alle spalle le idee di soggetto, verità, ragione apriremo le risorse di pensiero e sociali – Vattimo si impegna in senso politico-sociale a partire dalla sua concezione di modernità – e non ci liberiamo di questo fantasma metafisico consentiremo la possibilità di un pensiero altro radicalmente innovativo che permette di sfuggire alla gabbia di acciaio che la modernità è, come viene tratteggiata da Weber. Questo pensiero alternativo ha la forma di una radicale rinuncia a individuare anche solo una idea di fondamento, che già in sé è considerata violenza. Tra francesi e americani a me pare il più serio e coerente Vattimo – a differenza di Derrida, che pure è in questo aspetto meraviglioso, intento a decostruire il linguaggio che affida l'origine della cosa alla parola – il quale sostiene che solo la denuncia della istituzione stessa del pensiero costituito nel fondamento è quello che ci può salvare. Il che vuol dire che il processo della attività di pensiero e anche ella attività sociale deve essere liberato da questi apparati autoritari che vorrebbero controllare il libero fluire naturale della vita, e qui c'è molto Nietzsche e Heidegger. Ma questo comporta per Vattimo rinunciare al soggetto che è solo una maschera, alla verità e anche a un certo modo di far funzionare la macchina del pensiero, liberarsi dalla idea che attraverso la costruzione logica si possa in qualche modo istituire un ordine, mentre va perseguita la decostruzione della macchina logica in quanto omologa alla macchina tecnologica, di qui la denuncia della tecnologia. Questo porsi contro è un discorso di liberazione. Ora, nella mia esperienza, quando per una fase mi è capitato di entrare in ospedale e affiancare i medici che dovevano affrontare problemi complessi nella cura dei pazienti sul fare o non fare certi interventi, per

esempio la terapia genica dato che con le nuove tecniche c'è la possibilità di intervenire sul genoma. Io allora trovavo che la posizione che non si può istituire alcun criterio per poter decidere ci lasciasse troppo soli per agire. Nel mio ruolo non avevo la pretesa di avere principi di verità assoluta, e non mi era richiesto cosa fosse giusto e cosa fosse sbagliato, ma che fornissi elementi di riflessione critica con cui arrivare a una decisione che fosse basata su ragioni comunicabili, comprensibili e per questo condivisibili o no. Non c'è condivisibilità se le ragioni sono relegate nell'orizzonte del radicalmente soggettivo, o di quel tipo di radicalità che uno pretenderebbe di avere ma che nella prospettiva post-modernista dovrei svelare come una maschera, ovvero che quello di creare cloni è un modo di intervenire sulla vita o, al tempo stesso, quello di intervenire sulla vita un modo per mascherare la volontà di creare cloni. Così non si usciva dalla domanda di fondo: "E dunque che faccio". Uno fa, prende una giustificazione a caso e lo fa, eventualmente con la giustificazione più consona agli interessi della sua ricerca, notorietà, guadagno economico. Se il criterio è il gioco linguistico che funziona meglio per te, non ci sono armi per discriminare tra un gioco linguistico e l'altro. Io non ho una idea predeterminata su cosa si debba fare sulla clonazione, ma per farmi una opinione ragionata ho dovuto confrontarmi su argomenti confrontabili fra loro, su tesi che sono reciprocamente comprensibili, equivalenti nella loro pretesa di verità. L'ideale di una ragione critica, di soppesare le contraddizioni sembra quello che il postmodernismo sembra di gettar via come dice del gettare via il bambino con l'acqua sporca. Una cosa è denunciare il totalitarismo della ragione che cerca certezze, secondo lo schema logico o quello dialettico non importa e assumere l'intero entro il proprio giudizio, altra cosa è scartare almeno alcune delle ipotesi perché intrinsecamente insostenibili, palesemente riconducibili a contraddizioni. Ora il postmodernismo ha costruito il fantoccio di questa ragione assoluta, ora in questo indirizzo nasce negli anni '70 in filosofia, ma già negli anni '30 in ambito di critica letteraria e artistica, con il superamento di certi modelli stilistici, in cui il romanzo modernista con un protagonista, un soggetto compiuto e unitario, che si inserisce appartiene alla storia come in *Guerra e pace* mentre il mondo della *Recherche* di Proust c'è un altro mondo, privo di un senso direzionale della storia. Questa consapevolezza del '900 nel suo insieme trova una sponda filosofica alcuni decenni dopo in conformità con la affermazione hegeliana che "la nottola di Minerva si alza sul far della sera". Ma ci si porta su una interpretazione del moderno che è soltanto propria di un certo periodo, in cui la ragione dispiegata si dispone come sistema onnicomprensivo, si configura nei due grandi sistemi ottocenteschi, il positivismo scienziato di Comte e l'idealismo, ma, ammesso che si possa addossare al pensiero di Hegel un sistema razionale totalitario mentre è molto più complesso, se facciamo un passo indietro, tra il '500 e il '700 non c'è traccia di ciò e quel che mi è capitato di osservare è che l'ideale di soggetto, ragione e storia della prima modernità è ben altro, assai più incerto. Prendiamo Cartesio che in questa interpretazione è il tipico fondatore di una ragione salda a partire dalla autocoscienza del Cogito: "Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant", quindi un io che fa molte cose mantenendo delle incertezze, cercando di capire le proprie emozioni, e si basa su una fenomenologia elementare delle passioni, cosa che fanno molti autori dell'epoca, Spinoza, Hume e lo stesso Kant. Il lavoro filosofico non è il sistema della conoscenza in cui far rientrare tutto ma il tentativo di comprendere l'umano in una ottica legata agli esseri umani che vivono, scelgono, agiscono per confrontarsi, prendere decisioni entro e su un terreno instabile come le passioni, lottano per una organizzazione politica come forza e cercano di uscire dallo stato di natura. Non c'è l'idea che la conoscenza istituisce la conoscenza, l'ordine politico è un ordine pragmatico. Prendiamo Michel De Montaigne che scrive per 30 anni una sorta di diario in cui si tiene in rapporto con i classici e racconta della sua vita – la caduta da cavallo, la sua amicizia con La Boétie – e non è chiuso nella sua torre di avorio ma diventa anche il sindaco di Bordeaux e dice "io sono quello che sono e dipingo me personaggio, io ubriaco con questo mio corpo e racconto le mie debolezze e fragilità e però lo faccio senza infingimenti, lo faccio con onestà e trasparenza" e nel finale aggiunge: "Non

sono io che ho scritto questo libro e lui che ha scritto me". Ora, che tipo di ragione è questa? Poi, a differenza dal parere di alcuni, egli non è soltanto uno scettico pirroniano, perché se andiamo a interrogarlo sulle questioni etiche è molto stoico, lui è trasparente e, per esempio, quando parla degli antropofagi non sostiene che il cannibalismo è ingiudicabile perché tanto è tutto uguale, ma dice "ma guardate che non son siamo meglio e abbiamo la pretesa di considerarci superiori a questi esseri umani che noi consideriamo selvaggi e inumani, noi che abbiamo trovato metodi più raffinati per massacrarci" e c'è in lui un ideale umanitario, l'ideale stoico seneciano del "quod proprius hominis", fondata sulla ragione che dice che ti mostri superiore agli altri quando nella prassi sei simile a loro, e insisto sul fatto che si tratta di una contraddizione pragmatica, non teorica, quindi la tesi di superiorità si dimostra autocontraddittoria. Ora da qui a Kant c'è una linea diretta: che cosa è l'imperativo categorico se non la statuizione che non puoi volere ciò che non si può volere universalmente e quindi ciò che se tu lo volessi creerebbe contraddizione, il che riguarda un principio di non contraddizione di fatto. Quando Hegel critica Kant e dice che si può fare qualunque cosa, qualunque crimine, ma se è legge universale puoi stare tranquillo, in realtà non fa che fraintendere gravemente Kant, che non ha affatto detto che non ci debba essere contraddizione logica, non c'è alcuna contraddizione logica in un mondo in cui l'umano non esiste, il punto è che c'è contraddizione logica tra ciò che anche il singolo non può non volere, come la libertà, e una legge che cancellerebbe queste stesse cose. E' la ragione che dice che c'è contraddizione solo se c'è contraddizione di qualcosa, ma Kant non afferma affatto che il volere sia vuoto, vuole un oggetto e questo oggetto ha una condizione limitante, salvo che le persone sono più che oggetti. La ragione che Kant da illuminista sostiene essere il perno del moderno è la ragione pratica, non la ragione teoretica, cioè quella conoscenza certa di se stessi ovvero l'autocoscienza dello spirito. Ora c'è – come si diceva – la linea da Cogito a Spirito Assoluto accolta dai postmoderni e poi c'è Adorno in Dialettica dell'illuminismo, dove dice che l'illuminismo è nato con Omero perché distingue soggetto e oggetto e l'illuminismo è una forma di totalitarismo che comincia con quella distinzione, ma non è vero che tutto sta in questa separazione, men che meno l'atto pratico, direi da Aristotele a Kant e lo stesso Heidegger, per quanto le sue analisi siano di una rara profondità, però questa tesi della ontoteologia come riduzione dell'essere nell'oggetto che per Vattimo sarebbe la radice della violenza, mi sembra una tesi che non tiene conto della complessità della interpretazione che c'è in autori che a partire da Aristotele interpretano l'essere non anzitutto come entità metafisica ma come luogo dell'azione, lo spazio del movimento, secondo il prima e il poi, del volere, della decisione, e quindi della virtù. Questi autori mi lasciavano perplessi alla rinuncia di qualsiasi validità di ragione, mi convincono di più che la ragione totalitaria è autodistruttiva, mi convincono ancora meno di attribuire quel tipo di ragione alla intera modernità. Ma allora noi che cosa facciamo? Penso che il nostro tempo abbia superato la posizione postmodernista. Forse questo atteggiamento ironicamente disilluso che dice: "Che vuoi il filosofo a massimo ti dice di scegliere il gioco linguistico che ti piace, non siamo come quei vecchi professori dell'idealismo che pensavano alla verità incontrovertibile". Rispondo che da un lato di questi professori ce ne sono ancora come Severino e fanno proseliti, dall'altro a lezione vedo che gli studenti ne cercano di certezze. Ma noi non ci possiamo più permettere quell'atteggiamento per cui si sostiene che tutto va bene, per me la verifica riguarda le questioni politico-pratiche, etico-sociali che sono una cartina di tornasole, non ci si può sottrarre non solo a decidere, ma a rendere ragione in qualche modo delle decisioni che si prendono. Rinunciare a ciò lascia campo aperto non tanto al relativismo che di per sé sembra una cosa innocua, ma in realtà al dogmatismo, che dice che non c'è a questo punto alcuna ragione che possa opporsi alla mia incontrovertibile, conclusiva ragione. Il rischio grave di 40 anni di postmodernismo di aver sdoganato un tipo di interpretazione al ribasso per cui l'unica via di uscita dal sogno moderno è il dogmatismo di ritorno con le grandi, profonde certezze non argomentate. Ora, se si può accettare una tesi o un'altra, perché non aderire al terrapiattismo se corrisponde al mio modo di sentire e la ragione scientifica è ostaggio delle multinazionali, con gli scienziati sono tutti pagati, la terra non è tonda e tutti gli

astronauti sono divi di Hollywood. Se ne sorride ma che ci siano convegni organizzati su questo è impressionante. A me sembra che in questo contesto si debba recuperare la storia vera della modernità, quella che è quella di una faticosa ricerca di criteri critici della individuazione di ciò che è insostenibile e questo soprattutto sul piano pratico, etico, sociale e politico. Ciò che non è sostenibile – l’oppressione della libertà, la disuguaglianza come un peso sull’umano consorzio – e poi la modernità ha sostenuto alcuni diritti fondamentali quali metodi di conoscenza sufficientemente verificabili e quindi confrontabili, istituzioni che hanno lo scopo di tutelare la dignità e la libertà di ciascuno, che si basano sulla idea di ragione, sulla idea di soggetto, sulla idea di storia su cui vorrei soffermarmi. Ora, mi è capitato da qualche tempo di tornare a leggere i vari libri del passato sul tema della utopia, a partire dalla Utopia (1516) di Tommaso Moro, che è estremamente interessante. Noi abbiamo immensamente bisogno nel mondo contemporaneo oltre che di una ragione pratica un tipo di ragione politico e sociale immaginativa che non cerchi di descrivere un ordine sociale migliore tramite la riduzione da principi e l’organizzazione di un sistema di pesi, contrappesi e bilanciamenti perfettamente strutturali, perché in realtà ciò di cui c’è bisogno di fronte alle storture della società di oggi e le tensioni sociali e politiche non semplicemente una dichiarazione di principi che nelle nostre costituzioni già per lo più ci sono, ma proiettarci in un orizzonte in cui veder operare una società funzionante, ragionevolmente equa, libera, solidale e felice, che è esattamente l’idea di Tommaso Moro. Ora, Tommaso Moro non è nessuno degli altri utopisti, radicalmente diverso da quelli venuti dopo di lui come Campanella, Bacone e altri ancora per arrivare alle distopie del ‘900 che sostengono, denigrando l’utopia, che ogni tentativo di costituire un ordine rigoroso, definito, perfetto in realtà è un incubo totalitario, si veda il romanzo distopico *1984* di George Orwell. In Tommaso Moro non c’è nulla di totalitario, c’è una società di persone che lavorano non più di 6 ore al giorno, conducono una vita pacifica, conviviale, tollerante nelle opinioni e nelle fedi religiose perseguite individualmente con la accettazione anche degli atei. L’ideale umanistico della utopia ha due sensi fondamentali. Il primo è che per avere una idea politica devi immaginare una società politica, compiere un viaggio verso di essa, delineandone in proiezione i caratteri. Il secondo è che non ci dicono come arrivare alla società futura nemmeno Marx ed Engels né i socialisti utopisti dell’800 quali Fourier, Saint Simon, Owen, che auspicano in realtà la proiezione di ideali borghesi, anche se il marxismo sottolinea alcuni obiettivi quali la società senza classi, il tempo liberato, il gioco e poi ci sono stati Ernst Bloch e Martin Buber a scriverne, ma insomma tutti in ogni caso mettono in evidenza che senza utopia non c’è politica. Io, però, aggiungo che **la politica ha bisogno di una proiezione che l’utopia incarna non è fuori dal tempo e dallo spazio, non è un non-luogo ma è ciò che ci sta davanti come possibile.** La utopia è la prima forma ante litteram della filosofia della storia che il moderno ha coniato ( “filosofia della storia” è l’espressione conosciuta da Voltaire nella introduzione al *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni* del 1765 ma già prima quella condensazione di spunti che stanno tra il millenarismo tardo-medioevale e l’illuminismo implicano la idea di una progressione nella storia). La idea centrale di Moro è che il possibile buono ci sta sempre davanti e per raggiungerlo non occorre fare una scelta, ma visitarlo, immaginarlo e mimare delle situazioni che là saranno di un certo tipo e dai noi saranno altre che ci dobbiamo creare partendo da altre condizioni perché ogni tempo crea a sua utopia. Noi dobbiamo crearne altre a partire dalle condizioni di ingiustizia del nostro tempo. Questa è una filosofia della storia che si oppone alla tesi per me pericolosa che il postmoderno ha consacrato, ovvero la fine della storia fondata sulla idea che, poiché il moderno è concluso, bisogna rinunciare a una direzione futura possibile della storia. La conseguenza allora che ne deriva è di coltivare la nostalgia arcaica di chi guarda al passato, ma, dal momento che indietro non si può tornare, l’unica opzione per il nostalgico arcaista è distruggere il presente nell’auspicio di un ritorno a una origine naturale che non c’è mai stata. Noi siamo costretti a guardare in avanti e il moderno ha capito questo, ovvero la comprensione della responsabilità per il tempo che si vive, cosa che il postmoderno non ha capito. Ci sono frammenti di proposte che si stanno componendo in un puzzle. Un esempio di pensiero utopico collettivo sia quella costruzione che

viene dalle Nazioni Unite che si enuclea nei 17 scopi individuati nella Agenda 2030 e che, se guardiamo bene, non sono quelli solo della sostenibilità ambientalista – riduzione dell'inquinamento, emissioni zero, aria pulita - ma eguaglianza di genere, lotta alla povertà, lotta al conflitto sociale derivante dalle disuguaglianze economiche di base e quello che mi colpisce è che i 17 goals sono da perseguire tutti insieme: non ci sarà pace se non c'è sviluppo sostenibile, la minaccia più immediata non è la fine delle risorse che avverrà fra un certo tempo ma quella di conflitti distruttivi e non va dimenticata la prospettiva di una guerra nucleare. Sono obiettivi utopici, come la pace nel mondo, ma da perseguire perché non si realizzano se non li si crede possibili. Obiettivi concreti globali per il futuro della umanità sono l'unico modo di disporsi per pensare costruttivo e lo strumento è quello di sempre, la comune ragione umana.

## DIBATTITO

**Franco Sarcinelli:** Poiché i tempi sono stretti propongo di porre solo proposte di questioni su cui ritornare in un incontro con Roberto Mordacci dopo l'estate. Io ne ho due: 1) Una riconsiderazione degli effetti teorici positivi derivanti dal pensiero di Nietzsche contro la filosofia sistematica del passato; 2) la presa d'atto dei capovolgimenti che la rivoluzione tecnologica sta producendo e produrrà nel prossimo futuro sull'ordine sociale, politico e economico del mondo.

**Giacomo Castelli:** vorrei che si approfondisse di più e con maggior dettagli il rapporto tra presente e auspicato futuro.

**Gianfranco Dalmasso:** il futuro sociale, politico e etico evocato non può prescindere da una complessiva visione del mondo e sui diversi rapporti tra soggetto e oggetto. Su questo punto un discorso di decostruzione è generativo. Roberto Mordacci pospone una filosofia della visione a una filosofia dell'atto, per così dire. Io ritengo che la giustizia nel discorso implica un tipo di verità che contempla l'azione. Lo sostengono Platone e Agostino, che così scrive nel Proemio del "De doctrina christiana": «Quis potest iuste contradicere laboriosum officium meum?» (ovvero: Chi può contraddire con *giustizia* il carattere *obbligante* del mio sforzo?). Sul caso delle terapie mediche c'è una antecedenza obbligatoria della collocazione di me come essere rispetto a quello che dico nei modi del sociologico, dello psicologico, dello storicistico.

**Gabriele Scaramuzza :** lo penso che dietro il pensiero debole si nasconde un pensiero fortissimo da indagare come pure da chiarire di più le ragioni della crisi di oggi da cui partire per una prospettiva futura.

**Giovanni Scirocco:** sostenuto questa linea alternativa da Cartesio che si dichiara prigioniero della scoperta del Cogito e gli premeva uscirne, percorso proposto da Del Noce che passa per Pascal, Vico fino a Kant. Vi sono altre strade che non portano alla razionalità logica.

**Paolo Monti:** Modernità multiple da porre con il punto interrogativo! Le modernizzazioni della differenti società pur riferita a Agenda 2030 possano portare a esiti molto diversi per cui questi obiettivi morali e politici fino a che punto hanno caratteri universali e fino a che punto uniformarsi.

**Federico Squillaciotti:** la nostalgia è legata al dolore del passato che potrebbe essere un rischio, ma non è un altro dogmatismo ritornare indietro. Quella della epidemia globale della nostalgia è sottolineata dal libro di Svetlana Boym, *The future of nostalgia*.

**Rossana Veneziano:** sulla base di tutto quanto detto, si può ipotizzare la prospettiva di un neo-umanesimo?