

Modernità e nuova sensibilità

ENRIQUE COLOM COSTA*



1. La nuova sensibilità

La persistenza delle aporie sociali e la perplessità che suscitano fanno pensare che la crisi nella quale ci troviamo abbia dimensione epocale; le diagnosi convenzionali colgono di rado il nocciolo della questione e non riescono a percepire ciò che realmente si pretende illustrare. Tale difficoltà investe notoriamente il campo sociopolitico; quel che si trova sono degli *atteggiamenti* che — per la loro “indefinizione” in termini politologici — presentano un profilo impreciso. Tuttavia la mancanza di connessione tra il “sistema” e il mondo vitale si deve più alle carenze interpretative che agli atteggiamenti concreti; perciò risultano così importanti tali studi interpretativi. La modernità è un fenomeno complesso che presenta diverse sfumature a seconda delle dimensioni di cui si tratta: la sua dimensione economica si costituisce all’insegna del mercato, l’aspetto politico si riferisce all’uomo come cittadino dotato di libera opinione e del diritto di critica, la modernità culturale esalta gli aspetti inconsci e cerca l’arte per l’arte.

Queste tre dimensioni si fanno viepiù indifferenziate, con un primato dell’aspetto tecnico-economico come interpretazione globale della realtà. Ciò, però, va accompagnato dall’esperienza di una crescente degradazione, che mostra la sconfitta dell’ideologia del progresso irreversibile. Di fronte a tale evidenza si trovano due vie: continuare una modernità inerziale che abbandona la razionalità, o sviluppare i punti saldi della modernità attraverso una ragione integrale e interdisciplinare, un progresso più attento all’etica che alla tecnica e un rispetto inalienabile dei diritti di tutto l’uomo e di ogni uomo. È questa la “nuova sensibilità” che si apre strada all’interno della modernità, e che è stata messa in rilievo in un’acuta diagnosi dal prof. Alejandro Llano nel suo libro *La nueva sensibilidad* (Espasa Calpe, col. Espasa Universidad n. 12, Madrid 1988).

* Ateneo Romano della Santa Croce
Via S. Girolamo della Carità, 64
00186 Roma

La “nuova sensibilità” è la capacità di percepire il reale partendo dall'immediato, dagli aspetti qualitativi, dall'unitaria pluralità del mondo. Nella “nuova sensibilità” confluiscono il desiderio di partecipazione — contestataria e non —, la cultura movimentista, la sottocultura giovanile e le diverse avanguardie artistiche.

Analizzando gli “ideali” del maggio '68 ed i successivi sviluppi, appare che non si voleva tanto una “nuova rivoluzione” quanto una nuova “forma” di rivoluzione; le aspettative non riguardavano direttamente la politica o l'economia, ma la società e la cultura: si trattava di aspirazioni più elevate relative soprattutto ai modi di vita. Fu una rivoluzione mancata forse perché le aspirazioni — tuttora insoddisfatte — furono formulate in modo generico; il che ancora si avverte nell'attuale “malessere della cultura” e nel dibattito centrato sulla condizione spirituale del nostro tempo (lo *Zeitgeist*). Se ci soffermiamo sugli aspetti più esteriori ed appariscenti delle frustrazioni, queste riguardano innanzitutto lo “Stato del benessere” — *Welfare State* — che non è riuscito ad offrire il benessere promesso e dove lo ha realizzato non è riuscito a soddisfare le aspirazioni (ben più profonde) dei cittadini. Questo non significa che occorre “fuggire” dalle strutture, rifugiandosi in una *privacy*, più o meno consumistica, e ricadendo in un errore analogo al precedente. Non ci si può limitare ad una diagnosi superficiale, senza andare alla radice del problema: il benessere terreno — l'*eudaimonia* dei classici — riguarda tutta la vita e il suo fine; perciò non si può separare il “sistema” sociale dalle persone.

Il dibattito si fa così più profondo coinvolgendo il senso della storia contemporanea, che alcuni ritengono ormai affrancata dall'Illuminismo, altri invece un suo sviluppo. Salva l'esigenza di procedere con le necessarie cautele e riserve, non si può condividere l'idea che tutto sia uno sviluppo della modernità secondo un progetto inerziale, né ci si può identificare con la sensibilità postmoderna, piena di ambiguità. Tuttavia nell'attuale momento storico ci sono molti aspetti positivi: si tratta di mettere in luce tali “valori ascendenti” e di portarli al più alto significato della “nuova sensibilità”. L'obiettivo non è semplice, né si può attendere un'esposizione lineare ed elementare: le caratteristiche della nuova sensibilità non sono facilmente definibili, né se ne può dare un quadro definitivo, essendo solo possibile procedere verso una comprensione migliore di un dramma storico in atto, che peraltro resta aperto al dialogo.

Le coordinate in cui si inquadra la nuova sensibilità sono la *tecnica* e la *cultura*, non per evidenziare un'abituale contrapposizione, ma per cercare le reciproche implicazioni e i punti d'incontro: la nostra cultura è tecnologica ed è perciò quanto mai urgente rivolgersi all'orizzonte culturale, per cogliere il significato e i fini della tecnologia. La continua sfida della tecnica postula inoltre una rigorosa competenza culturale: c'è bisogno di una cultura inserita negli ambiti vitali della società, che al di là delle apparenze, sappia diventare un sapere unitario capace di orientare. È necessario porre fine al conformismo, che si manifesta come morbosa affettività e dispersiva esteriorità, per lasciare spazio ad una competenza comunicativa che sfoci in un cambiamento qualitativo della cultura. Per conseguire tale cambiamento non sono sufficienti né l'immediatezza psicologica né la razionalità tecnologica, poiché l'unico che sa veramente comunicare è l'uomo colto. Questo è anche il motivo per cui molti regimi totalitari o pre-totalitari favoriscono — più o

meno velatamente — l'impovertimento culturale (che non è equivalente all'impovertimento tecnico) della popolazione.

La nuova sensibilità più che sulle capacità innovatrici del "sistema", fa affidamento sulla preparazione di *ambienti fertili*, che favoriscano la libera creatività e il potere persuasivo delle buone ragioni. Particolarmente importante sotto questo profilo è il lavoro umano: per esso è bene un ritorno all'origine, non come romantica rievocazione del passato, ma per cominciare a costruire dalla radice originaria, dall'uomo stesso, dal quale ogni problema sorge e al quale ritorna. La piena valorizzazione della persona umana è il punto fondamentale da cui trarre il nuovo significato del lavoro professionale. L'*ethos* del lavoro compendia molti valori di questo momento storico, poiché è il luogo privilegiato per una sintesi tra tecnica e cultura: da una parte esclude il funzionalismo che trasforma l'uomo in un elemento estraneo al sistema, dall'altro rivaluta il carattere innovatore del sapere e il senso creativo della libertà, sicché si può cominciare a rivalutare l'azione sociale delle persone che la coscienza moderna aveva dissolto nell'esteriorità meccanicistica. L'attuale *ethos* professionale unisce la profonda comprensione morale delle situazioni concrete al rigore tecnico necessario per scegliere le soluzioni adeguate: ricollega *praxis* e *poiesis*, senza trascurare la dimensione estetica, proprio secondo la nuova sensibilità. Certamente questi "auspici" non sono sempre realizzati e vi sono molti motivi di preoccupazione, è però preferibile essere ottimista, sottolineando i nuovi modi di pensare che offrono motivi di speranza.

2. Complessità, sistema e mondo vitale

Il prof. Llano sviluppa queste idee intorno a tre punti: la nuova complessità, gli albori di un'epoca e i valori ascendenti della nuova sensibilità. È un luogo comune parlare della crisi del *Welfare State*, meno comune — anche se comincia a farsi strada grazie a ricerche di diversi studiosi: Habermas, Spaemann, Donati, ecc. — è invece riconoscere che non si tratta di una situazione momentanea e funzionale, ma di una crisi che trae origine dal progetto storico che lo creò. Lo Stato del benessere nacque come un modello pragmatico — lontano dalle grandi utopie — che pretendeva di perseguire gli obiettivi sociali attraverso compromessi politici e tecniche economiche; in questo modello, le ideologie del socialismo e del liberalismo si stemperano fino a perdere le proprie connotazioni, unendo l'economia di mercato ad una forte presenza dello Stato nelle politiche di sicurezza sociale. Alcuni teorici ritengono che si tratta di una sintesi, grazie alla quale, libertà ed uguaglianza, iniziativa personale ed ordine sociale, cesserebbero di essere valori antitetici. La realtà ha dimostrato l'errore di queste illusioni: l'equilibrio pragmatico dello "statalismo liberale" è instabile, perché il compromesso tra le opposte forze ideologiche riesce soltanto a patto di disattivare le energie utopiche. Il benessere politico-economico richiede una *perdita di significato* e porta ad un *nuovo politeismo* (Weber); si raggiunge l'accordo sociale a scapito della coscienza e con la conseguente inquietudine.

L'ambiguità costitutiva del modello implica l'impossibilità, per lo Stato del benessere, di neutralizzare le conseguenze negative dei propri interventi: l'offerta di

aiuti sociali implica che gli utenti -non abituati dallo stesso sistema a cercare un ideale, ma ad usufruire pragmaticamente dei beni — esigano un indefinito aumento delle prestazioni — sanità, educazione, servizi pubblici — che aumentano e scadono di qualità, con il susseguente scatenarsi delle proteste; per placarle si mettono in atto nuove forme di assistenza — e di dipendenza — che richiedono aumento di investimenti pubblici, maggiori imposte, ecc., ecc. Se si sceglie di smantellare l'apparato assistenziale, si provoca la mancanza di assistenza in vasti settori, spesso di quelli più deboli che non hanno il potere derivante dall'associazionismo. Lo stesso accade in ambito internazionale, con l'aumento del debito estero dei paesi poveri e la crescita delle sperequazioni economiche. Per i neoliberali la soluzione consiste nel ridurre l'azione dello Stato, aumentando la libertà di mercato; i socialdemocratici attribuiscono invece la crisi ad una sregolata ricerca di interessi personali ed auspicano una programmazione economica più vasta e vincolante. Entrambe le interpretazioni sono oggigiorno sfumate e possibilistiche, ma restano chiuse nello schema del *Welfare State*, basato sui due elementi della politica statale e dell'economia di mercato.

Non vi è dubbio che le crisi sociali sono una costante della storia e d'altra parte i paesi e le persone meno abbienti sono oggi in condizioni migliori di altre epoche: le prestazioni dello Stato del benessere sembrano superare quelle dei modelli precedenti. La rilevanza dei problemi attuali è però dovuta ad una *crisi di governabilità*, non per difetto ma per eccesso di organizzazione: si tratta di un ordine che genera disordine; la crescente disfunzione dei sistemi — politico, imprenditoriale, ecc. — è conseguenza della progressiva radicalizzazione e soggettivizzazione della libertà umana propugnata soprattutto dall'Illuminismo, di cui lo Stato del benessere ne è l'epigono politico.

In effetti, eliminata la tradizione si perdono i riferimenti perenni e sicuri, e si affievoliscono le norme di valutazione; d'altra parte, lo sforzo delle istituzioni per acquistare autonomia produce un variegato mosaico di strutture, le cui interazioni si intrecciano e si contrappongono. Ci troviamo dinanzi alla *nuova complessità*, con problemi tanto acuti da sfociare nella crisi della governabilità: è il macroeffetto perverso del processo di modernizzazione, il cui modello occorre superare. Ci sono proposte di superamento, come quelle di Luhmann e di Habermas; ma sia la nozione di *sistema* (Luhmann) sia di *atto comunicativo* (Habermas), benché contrapposte, continuano ad essere legate all'autoreferenzialità soggettiva del modello che intendono superare.

La persona finisce per essere considerata una parte più o meno esterna al sistema sociale e, spesso, si arriva ad un dichiarato antiumanesimo: l'uomo non è più la misura della società (Luhmann); il che porta ad una forzatura del sistema e a "sommargere" parte della società (l'economia sommersa ne è una prova evidente). La crisi degli attuali modelli e la contropinta della società sommersa scatenano un'ondata di proteste e di movimenti le cui manifestazioni interessano vasti settori: astensionismo, terrorismo, pacifismo, ecologismo, femminismo, ecc. In effetti i meccanismi del *Welfare* non riescono a dare risposta a queste esigenze, che sembrano di livello superiore, ma sono di tipo fondamentale: diritti umani, difesa dell'ambiente, riconoscimento delle minoranze etniche e delle loro peculiarità culturali, conservazione del patrimonio storico, e così via.

Sono rivendicazioni che non possono essere soddisfatte con le assicurazioni sociali né con le tecniche del *marketing*, perché sono pre-politiche e pre-economiche, anche se hanno ripercussioni su entrambe le sfere; ripercussioni che spesso producono distorsioni, se il sistema non recepisce ed incanala queste aspettative vitali. Gli effetti di questi fenomeni hanno contribuito ad aumentare la complessità sociale e la crisi di governabilità, come risulta evidente — con diversa intensità nei vari paesi — dall'aumento della criminalità comune, dalla escalation della tossicodipendenza, dall'incapacità di reagire adeguatamente dinanzi alle grandi calamità naturali, dal collasso dell'amministrazione della giustizia.

Ciò che rende ingovernabile la realtà sociale e degrada la convivenza non è la distorsione del mercato (come pensa il neoliberalesimo), né la mancanza di pianificazione socioeconomica (neosocialismo), ma la mancata valutazione delle molteplici interrelazioni che non rientrano nei modelli sistemici o contrattualistici. Non tutte le relazioni sociali rilevanti rispondono ad una logica sistemica o hanno carattere pattizio: vi sono anche, e prima, le interrelazioni rette dalla reciprocità vitale. Insomma, l'allontanamento dalle fonti vitali di significato, accresce l'entropia dei sistemi sociali, che non trovano consenso (con-sentimento) negli ambiti vitali; e, per reazione, questi tendono a ripiegarsi su se stessi: l'autoreferenzialità del sistema si traduce in autoreferenzialità degli individui, in mancanza di speranze vitali, nell'infiacchirsi delle energie personali.

Occorre perciò assicurare continui e flessibili trasferimenti tra sistema e mondo vitale: è necessario superare la dialettica tra la tesi pubblica del bene generale e l'antitesi privata del bene personale che, di fatto, porta ad una sintesi entropica di conformismo statico e di alienazione edonistica. Il grande progetto sociale sul presente consiste nella mediazione emergente dello *spazio privato-sociale* (Donati), come spazio per una gestione libera frutto della creatività delle associazioni autonome, che però esige un riconoscimento pubblico e stabile; occorre perciò ammettere teoricamente e favorire in pratica gruppi sociali autonomi che siano in grado di prefiggersi e raggiungere obiettivi che trascendono gli interessi settoriali ed abbiano un riflesso comunitario di tipo universalistico. Con queste mediazioni si mette in moto una solidarietà diversa da quella burocratica e mercantile, che contribuisce a moderare il carattere autoreferenziale dello Stato e del mercato e genera nuove energie ai margini — anche se non sempre in contrasto — del potere e del denaro.

Attraverso questi canali socioculturali, l'intero sistema riceve contributi significativi dal mondo vitale che stimolano una maggiore apertura degli individui alla vita sociale. Il nucleo di tale proposta si ritrova nel concetto classico di *amicizia sociale*: il suo realismo sta nel tener conto dei dati pre-politici e pre-economici della vita quotidiana e nella rivalutazione di molti contributi della teoria del sistema e dei modelli contrattualistici. La riprova della validità di questo cambiamento si manifesta nella proliferazione di ogni sorta di organismi di solidarietà secondaria — per es. il volontariato —, non tanto in funzione di supplenza, ma come mezzo per creare un tessuto sociale più autonomo e fitto, che aiuti a riscoprire il centro perduto della società civile.

In questo ambito, è ancora più importante promuovere le solidarietà primarie, che sono l'ordito dei mondi vitali; tra queste innanzitutto la famiglia, tipica vit-

tima delle ambiguità del *Welfare State*, che è la fonte primaria della solidarietà e di una mediazione piena di significato: ogni progetto che voglia risolvere la *nuova complessità* e ricomporre il tessuto comunitario deve poggiare su una nuova *cultura della famiglia*, come unità primaria di azione sociale.

3. Modernità e contemporaneità

Oggi, sempre di più, si parla di albori di una nuova epoca. Forse la ragione più profonda sta negli evidenti paradossi della modernità: molti suoi postulati, portati alle estreme conseguenze, hanno svuotato lo stesso postulato. Ad esempio, la nuova coscienza storica e l'accelerazione dei tempi portano a forme di saturazione che degenerano in immobilismo, dato che l'apertura ad una serie infinita di possibilità si neutralizza da sola; la scienza moderna, che "oggettivizza" la natura, finisce per "disincantare" il mondo (Weber) e lo stesso essere umano risulta una finzione di se stesso; la ragione fondata su di sé si risolve in azioni del puro pensare e l'io diventa una incognita che si autoelimina; l'etica illuminista, sradicata da ogni fondamento naturale, diventa moralismo che sfocia facilmente nell'immoralismo; l'ontologia ateleologica non è in grado di cogliere e fondare l'affermazione moderna dell'originaria radicalità della libertà umana (che è una conquista filosofica di cui non si può prescindere), che si dissolve nel nulla (essere = libertà = nulla).

Nietzsche più di tutti si rese conto che l'illuminismo storico portava all'autodistruzione delle sue stesse premesse; lo stesso Hegel aveva scoperto l'indole dialettica della modernità, che vincola dall'interno tutti i paradossi: ed è significativo che la prima teoria esplicita sulla modernità coincida con la prima critica globale del pensiero moderno; perciò, dal punto di vista filosofico, gli hegeliani — di sinistra o di destra — si presentano come formule prehegeliane ritardate. La critica di Hegel alla modernità, elaborata quasi *a priori*, trova un'eco *a posteriori* nel rapporto che Hannah Arendt stabilisce tra il sorgere, nel secolo XIX, di quella che chiama semplicemente "società" e il predominio di un tipo di attività — il *lavoro* produttivo — in cui manca la dimensione comunicativa e pubblica, che caratterizza l'*atto* propriamente umano. Insomma, voler prolungare una modernità ritardata forse non è altro che una perdita di tempo (L. Polo).

L'immagine di una modernità prematuramente morta sembra incompatibile con la realtà del continuo sviluppo tecnologico e con il rapido succedersi di movimenti artistici e culturali. Non va però dimenticato che tra le due linee di sviluppo — quella tecnologica e quella culturale — vi è a mala pena un rapporto diretto: la stessa visione unitaria della realtà viene definita estemporanea, fanatica e totalitaria; ci siamo abituati alla scissione tra questi due mondi, che non trovano principi comuni tra le convinzioni che un tempo propugnarono lo sviluppo della modernizzazione. Le conseguenze inerziali della modernità possono sfociare o nel *neoconservatorismo* o nella *tardomodernità*. Il primo, rivolto al mercato e alla tecnostuttura, ritiene che il libero scambio di beni economici è il principale fattore di sviluppo sociale: ha dalla sua parte l'importante influsso delle nuove tecnologie; nel campo culturale evita le posizioni radicali dell'Illuminismo e propugna l'integra-

zione tra elementi tradizionali e relativismo moderno, che è però il suo punto debole, poiché la scissione tra sistema e mondo vitale gli impedisce una visione coerente dell'uomo e della società. La tardomodernità è la pretesa culturale di prolungare lo sviluppo della modernità, senza modificare i principi fondamentali; ma come abbiamo visto questo sviluppo sfocia in un insieme di paradossi che portano al relativismo filosofico, a rinunciare ad ogni residuo metafisico (che pensano di trovare anche tra gli strutturalisti, ecc.), ad un *pensiero debole*, tanto debole da accettare cinicamente le critiche che gli vengono rivolte e tanto poco impegnato che invece di angoscia e nausea si risolve in diversione.

Un tentativo più serio di superare la crisi dell'Illuminismo è rappresentato dalla *postmodernità*, parola spesso impropriamente usata, che va intesa come il tentativo di ricucire lo strappo che la dialettica della modernità produsse tra il pensiero scientifico-tecnico e la cultura umanistica. Il notevole sviluppo dell'informatica e della telematica, nel loro ruolo strumentale, apre la strada ad un autentico interscambio fra sistema e mondo vitale, aumenta la personalizzazione dei sistemi e migliora le possibilità di dialogo e di convivenza. Se, però, questi mezzi vengono usati in una visione neoconservatrice, vi è il pericolo -attualmente molto diffuso- di confondere la cultura con la comunicazione o addirittura di ridurla ad informazione. La conseguenza è l'appiattimento dei valori, banalizzando, ridicolizzando o eliminando ciò che è importante e privilegiando invece la moda; inoltre, l'impatto dell'immagine e la commistione del reale — visto in diretta — con la finzione sostituiscono gli interessi culturali con la fruizione passiva di modelli idealizzabili, invece di stimolare un atteggiamento attivo verso il mondo reale.

Si potrebbero evidenziare alcune conseguenze della postmodernità nei diversi campi; qui ci limitiamo a ricordare il gusto per i racconti magici (tanto di moda in un tipo di letteratura e tanto in contrasto con l'atteggiamento "disincantato" di Weber), come indice dell'aspirazione per un mondo comune e per una risposta globale ai problemi della società contro la frammentazione e i razionalismi della modernità. Altri fenomeni tipici della postmodernità sono i movimenti di opposizione: ecologismo, femminismo, pacifismo e nazionalismo, anch'essi non sempre esenti da ambiguità. La sensibilità postmoderna è polimorfa, non è riducibile ad uno schema ed ha aspetti indubbiamente validi: si preoccupa dell'uomo reale, che abita un mondo vivo, nel quale lavora, ama e soffre e pertanto tende a privilegiare la qualità alla quantità; le manca però una prospettiva antropologica fondamentale che permetta di interrogarsi su chi è l'uomo e come può *vivere bene* nella nostra epoca.

Per superare la crisi della modernità si potrebbe parlare di *contemporaneità*, cioè di favorire la applicazione delle risorse intellettuali disponibili ai concreti problemi storici che occorre risolvere. La contemporaneità è un progetto che cerca la liberazione — la messa in libertà — del tempo umano che la coscienza moderna intravide, ed è perciò una difesa della modernità da se stessa e dalle sue fatali degenerazioni; cerca un sapere unitario: il superamento della contrapposizione dialettica tra oggettivo e soggettivo, fa leva sulle maggiori capacità percettive della persona — sulla valorizzazione della struttura *abituale* dell'uomo —, e non si limita ad una mera sostituzione di modelli interpretativi.

È quindi necessario che l'agire umano si traduca in concreti abiti conosciuti-

vi, che rendano la persona capace di assumere la responsabilità della propria situazione storica, perché ha saputo conservare l'impronta — virtù — del suo contatto vitale col mondo e con gli altri uomini ed ha imparato a comportarsi in modo più appropriato e saggio. Il mero scambio esterno di messaggi non porta ad un aumento della conoscenza, né la diversificazione delle immagini amplia le prospettive vitali. Soltanto l'appropriazione interiore dell'altro in quanto altro arricchisce sapienzialmente l'uomo. Così la tecnologia rinvia al suo fondamento antropologico — la *tekhne*: saper fare —, e la cultura non è più una mostra delle curiosità ma diviene *ethos*: saper essere, saper vivere. Si arriva al vero punto di unione tra sistema e mondo vitale, che è dato dall'uomo che sa — *homo sapiens* —, proprio perché in realtà nulla si sa, e tutto lo sa qualcuno.

In tal modo alla radice della contemporaneità si ritrova un nuovo essenzialismo (come del resto emerge nei recenti dibattiti di logica e di metafisica), ed è evidente che l'enfasi posta sul carattere relazionale della società è tautologica se non si tiene conto che ogni relazione implica alcuni *relata*, la cui esistenza è ontologicamente anteriore alla stessa relazione. Perché, allora, l'essenzialismo è considerato la "bestia nera" della filosofia? La risposta, dal Gorgia platonico alla volontà di potenza nietzschiana, è che soltanto una realtà senza essenza è materia pienamente disponibile per l'esercizio del potere assoluto; abbiamo però già visto le conseguenze teoriche e pratiche di questa pretesa. Soltanto un *pensiero forte* su che cosa sia veramente la realtà sarà in grado di dominare l'attuale complessità, poiché potrà fissare criteri flessibili distinguendo l'imprescindibile da ciò che non lo è.

4. I valori ascendenti

L'ultimo tema del libro sono i *valori dominanti* e i *valori ascendenti*, intendendo per dominanti le norme di valutazione del progetto moderno allo stato inerziale, che sono ancora dominanti anche se si vanno affermando i valori ascendenti della nuova sensibilità, che avanzano verso un'autentica contemporaneità. La nuova sensibilità si manifesta in tutti i settori della vita sociale, ma forse in modo più evidente nella vita imprenditoriale: l'utilizzazione delle tecnologie avanzate ha messo al primo posto il "fattore umano", la persona e il suo mondo vitale, come fonte di innovazione e di progresso; vi è uno spostamento dell'impresa dall'ambito della tecnica a quello della cultura: l'impresa non è soltanto una parte della tecnostuttura, ma riscopre le sue radici nel mondo vitale. Il suo fine, ancora dominante, del profitto economico incomincia ad orientarsi verso il servizio alla società; le motivazioni dei lavoratori — a tutti i livelli — non si limitano al possesso e al potere, ma comprendono altri valori come la partecipazione e il lavoro creativo; si incomincia a valorizzare l'essere nell'impresa — l'integrazione e il contributo che si può dare —, con una certa minore importanza per l'*apparire*, per il ruolo che si occupa. La strategia dell'impresa, senza trascurare di perseguire i risultati, attribuisce maggior rilievo all'individuazione e alla realizzazione dei principi ("la filosofia dell'impresa"), il che le dà una maggiore capacità di innovazione e di adattamento alle mutevoli situazioni, e porta non solo a cercare gli obiettivi primari, ma anche ad evitare gli effetti secondari perversi (preoccupazione ecologica, valutazione estetica, ecc.).

La società attuale è una società di lavoro e di azione: per i moderni, in stretto rapporto con la loro visione meccanicistica del mondo, la felicità si raggiunge con lo sforzo per trasformare le cose, per appagare i bisogni umani; la *eudaimonia* non è qualcosa che si aspetta, ma che si raggiunge attivamente e autonomamente con il lavoro. Le sregolatezze e le infelicità di questa società del lavoro sono evidenti: questo è un altro paradosso del progetto moderno. Non si tratta, come alcuni propongono utopisticamente, di liberarci dal lavoro: si tratta di compiere un lavoro cogliendo il suo fondamento ontologico, considerandolo come un'attiva e responsabile partecipazione all'opera creatrice di Dio e, quindi, sottolineando gli aspetti — più propriamente interiori — di conoscenza e di decisione. Si possono riassumere in cinque principi i criteri che guidano la progressiva umanizzazione del lavoro: gradualità, pluralismo, complementarità, integrazione e solidarietà. Sono criteri che portano a non sottovalutare nessun posto di lavoro-servizio, a lavorare con la massima diligenza, a scoprire il valore positivo delle differenze e della reciproca integrazione, a promuovere la libertà e la responsabilità di ogni persona, ad intensificare i rapporti di corrispondenza e reciprocità, ecc.

Un altro paradosso dell'ideale di *vita attiva* della modernità è l'inadeguatezza delle categorie filosofiche moderne rispetto alla nozione di atto umano, come risulta dalla crescente e quasi ossessiva trattazione dell'argomento. Il pensiero attuale, anche quello di tipo illuministico, ha superato il rozzo meccanicismo che studiava l'atto della persona come una reazione meccanica, in un mondo formato soltanto di materia omogenea e di movimento locale. L'ambiguità dei fini teleologici insiti nel progetto moderno (Weber, Parsons, ecc.) riducono, però, la finalità all'efficienza. La fondamentale precarietà deriva dall'aver relegato il significato dell'atto al solo ambito della soggettività, sì che è impossibile cogliere il significato di un comportamento sociale che continua ad essere inteso come mera oggettività empirica. Come si potrebbe oggettivare — per studiarlo scientificamente — il soggettivo senza distruggerlo? Perciò il recupero del fine — richiesto dalla nuova sensibilità — non può limitarsi all'intenzione soggettiva; è invece necessario un fondamento antropologico che sottolinei il carattere teleologico dell'attività pratica (*praxis*: agire) e dell'attività tecnica (*poiesis*: fare) e chiarisca che la teleologia — inerente all'agire e al fare — classificando le azioni in buone e cattive non è conseguenza delle azioni, ma ne è costitutiva. La teleologia dei due aspetti è diversa: il fine della *poiesis* è un risultato diverso dallo stesso fare, mentre il fine della *praxis* non è diverso; perciò il prodotto tecnico non può essere un fine umano definitivo, ma soltanto un mezzo per la "vita buona". In tal senso, i due modi di operare, sebbene diversi, non sono slegati; e il fine del fare non si riduce al fine dell'agire anche se è subordinato: vi è cioè una teleologia tecnica diversa — anche se non separata — dalla teleologia etica. Il che porta a concludere che la teoria generale dell'atto non si può spiegare ad un livello pre-etico, ma dev'essere fondamentalmente etica, perché sin dalle premesse deve prendere in considerazione un fine che comprenda tutte le azioni umane. Nell'attuale panorama dell'etica professionale, soprattutto medica e manageriale, questo si percepisce, almeno come aspirazione, come valore emergente della nuova sensibilità.

Il meccanicismo moderno implica un modo di pensare univoco. Di fronte a questa univocità aumenta il valore del pensiero analogico, che è in grado di salvare

gli aspetti qualitativi e di avere la flessibilità per cogliere le diversità senza perdere l'identità. È un pensiero che si allontana dai sogni di potere faustiano senza ridursi ad un "pensiero debole", perché si rende conto che il reale finito ha un dinamismo di possibilità. Questa condizione mutevole impedisce di soffermarsi del tutto su un oggetto o su un aspetto e porta a volgere lo sguardo al di là di ciò che si è visto (Inciarte). La realtà percepita non è un tessuto indifferenziato, né un mosaico di pezzi eterogenei: è una realtà *articolata*, altrimenti non sarebbe neppure percepibile.

Si potrebbe dire che questa è la condizione della nostra soggettività, non della realtà, e che il quantitativismo meccanicista ci libera dal soggettivismo. Avviene invece proprio il contrario: l'oggettivista scambia la misura per ciò che è misurato, perciò un mondo "qualificato" è *più reale* della corrispondente versione "quantificata". Non vi sono qualità pure ed immobili, ma cose ed oggetti con qualità diverse e variabili. Questa mutevolezza potrebbe sembrare contraria all'essenzialismo innanzi postulato; ma si deve ricordare che l'essenzialismo, senza essere abbandonato, va recepito con delle sfumature: sostiene la realtà delle essenze o dei modi fondamentali di essere, ma non di essenze pure trasferite alla realtà da un mondo platonico o da qualche "terzo mondo" fregeano, hartmanniano o popperiano. La realtà filosofica su cui si basa la nuova sensibilità è un "realismo senza empirismo", che è la cosa più difficile in filosofia (Wittgenstein). Questo modo di pensare analogico si traduce anche in un'analogia linguistica, che consente di salvare i fenomeni, senza sacrificare l'unitaria diversità del reale alle nostre esigenze di significato: l'attuale teoria del linguaggio manifesta una tendenza *ascendente* verso la teoria analogica (J. Ross).

La nuova sensibilità è un realismo: un pensare meditativo che si apre riconoscente al reale e sostituisce l'atteggiamento razionalista e unidimensionale di dominio con l'originaria unità di pensiero e di azione dell'*epimeleia*, la sollecitudine, la cura (*coltura* rispetto al mondo, *cultura* rispetto a se stesso e ai suoi simili, *culto* rispetto a Dio). Ma la sollecitudine non è debolezza né rilassamento, non si può confondere con un atteggiamento accomodante preoccupato di limare le asperità; significa profondità per respingere l'attuale trivialità e forza per avviare una rivoluzione silenziosa. Siamo lontani dalla superficiale amabilità e dalla "simpatia" brillante, che scivola all'esterno: si tratta invece dell'*empatia*, che penetra in profondità come esperienza di soggetti diversi da noi e delle loro vicende (E. Stein), perciò all'opposto dell'autoreferenzialità.

Queste esperienze empatiche costituiscono la trama primordiale della convivenza; e il loro intrecciarsi, la *rete reale* del mondo della vita, una intersoggettività vitale, non idealizzata né costruita; ogni altra "rete", ogni altra formalizzazione e sistematizzazione viene dopo: arrivano anche troppo tardi se perdono il collegamento con la terra natia della socialità. Il concetto di empatia, usato analogicamente, porta alla radice dei dubbi e delle speranze della nuova sensibilità; radicata nel mondo vitale, si manifesta attraverso una varietà di strutture comunicative. Un dialogo ininterrotto tra le strutture sociali più avanzate e le comunità vitali favorirà un modo migliore di pensare e di vivere ed aiuterà a scoprire il significato umano presente in tutte le realtà. Ci troviamo, insomma, dinanzi ad una solidarietà possibile: il suo antico e nuovo nome è *amicizia*, la cosa più necessaria della vita.