
Ultima Lezione: CONCLUSIONI DELLA RIFLESSIONE
SULL'ETICA;

prof. SALVATORE NATOLI - prof. SERGIO CREMASCHI

Prof. SALVATORE NATOLI

Ora si tratterebbe di raccogliere un po' le file di questo panorama dell'etica occidentale. In sede di bilancio finale direi che mi pare opportuno mettere in evidenza il percorso della antropologia occidentale e cioè come in tutti questi momenti che noi abbiamo considerato, si è costruita e si è dipanata l'immagine d'uomo quale oggi ci giunge e nella quale noi oggi ci profiliamo.

Volendo usare una formula (evidentemente le formule non devono mai surrogare i contenuti ma devono essere indicative di dinamiche fondamentali), dico che l'antropologia occidentale si è sviluppata come una esteriorizzazione dell'interiorità.

Questa progressiva esteriorizzazione si può articolare in tre parti. La prima relativa alla costituzione dell'uomo dell'occidente (ne abbiamo parlato ricorrendo ad Aristotele) e a partire da questa costituzione dell'uomo dell'occidente, un progressivo oggettivarsi di questa individualità nel sistema generale dei saperi.

L'uomo occidentale nasce in un modo determinato nella cultura greca. E' una nascita molto complicata perchè in essa si raccolgono tradizioni disparate, orientali; culture asiatiche; mesopotamiche; mediterranee. L'atto di nascita dell'uomo occidentale non è una cosa semplice e se la dovessimo indagare con i criteri dell'analisi storiografica, ci sarebbe molto da scavare. Tuttavia in questa realtà che è il mondo greco, succede questo evento, questa nascita. Allora quali sono le condizioni fondamentali che presiedono questo atto di nascita? Vi sono diverse funzioni che io non tocco ora, ma voglio sottolineare quelle due che sono essenziali al mio discorso:

- 1) La sintesi dell'uomo come soggetto costituito da intelletto, volontà e corpo e quindi come individuo;
- 2) la socialità di questa medesima individualità.

Prima che l'uomo fosse costituito in questa unità, se teniamo conto per esempio di tutta la cultura omerica preplatonica, l'uomo era un insieme di atti e di prestazioni fisiche. La stessa immagine del corpo umano non era un qualche cosa di intero, di organico, l'uomo viveva nelle sue azioni e non c'era un'unità ed una corrispondenza fra queste azioni. In sostanza sia le espressioni verbali che gli atti dell'uomo, non erano ricondotti ad unità individuale e quindi c'era una frammentazione dell'io corporeo e dell'io verbale. Non esisteva chiaramente la nozione di anima. Omero tuttavia parla di una dimen-

sione da intendersi come passione ed elemento vitale. Non esisteva la nozione di "psiche" nel senso di forma del corpo.

In questo complesso fondamentale che chiamiamo cultura greca, avviene un evento importantissimo, avviene cioè che una nozione che in greco si chiama "NOUS" ed in italiano "mente", diventa il principio unificante dell'essere umano. Tutto l'universo di azioni e di decisioni particolareggiate in cui l'uomo reagiva in certi fatti e a certe situazioni viene organizzato sotto un'unità fondamentale: la mente; lì l'uomo acquista la coscienza di tutte le potenze del suo corpo e le subordina a questa coscienza di sé.

Quindi l'uomo occidentale nasce quando tutto l'universo delle prestazioni corporee è ricondotto ad un'unica mente che ha coscienza di sé, di tutti gli atti e le prestazioni che diciamo essere mentali, fisiche, materiali.

L'uomo non è quindi differenziato nelle diverse situazioni, ma tutte le situazioni sono ricondotte a questo nucleo fondamentale che è il nous o la mente. Quando si dice a proposito di Aristotele che il compiersi di uomo è il compiersi del suo essere mentale, che la forma principale di vita è la contemplazione e tutte le sue azioni a questa sono subordinate, si verifica questo insieme di gerarchie: l'uomo è un insieme di potenzialità, di possibilità; c'è la conoscenza, c'è l'azione, ma tutto questo è riconducibile all'unità della mente, all'uomo come coscienza intera di sé.

Questa operazione avviene con Platone e si realizza una specie di rapporto tra dentro e fuori, tra interiorità ed exteriorità. Il corpo è l'esteriore perché ci pone in rapporto con il mondo, l'anima è l'interiore perché abita il corpo. Qui c'è tutta una lunga tradizione orfico-pitagorica che culmina nella dottrina platonica in cui appunto l'anima abita il corpo e questo ci pone in relazione col mondo.

Il corpo costituisce l'esteriore, mentre l'anima l'interiore ed è quest'interiore che governa perché l'interiore che latinamente si chiama la "visio intellectualis", la visione intellettuale; l'anima è sempre vigile, è l'occhio che eternamente vede. A differenza dell'occhio del corpo che può non vedere o del corpo che è corruttibile, l'anima invece ha a che fare con la visione delle cose eterne.

Ma nel momento in cui l'uomo nasce e che le diverse prestazioni del corpo e le diverse espressioni verbali vengono unificate sotto questa mente, e quindi l'uomo diventa unità di corpo, intelletto e volontà, si realizza stranamente anche la massima divisione. Perché? Noi che siamo di tradizione cristiana, sappiamo che l'anima è congiunta al corpo ma è un qualcosa di immortale a differenza del corpo che è un qualcosa di mortale: questa è la tradizione fondamentale platonica.

Insomma nel momento in cui l'uomo si realizza come unità psicofisica e cioè intelletto, volontà e corpo, si realizza la spaccatura.

La parte immortale è capace di conoscere le cose eterne come le idee che non cambiano mai, la parte mortale ha a che fare con il corruttibile e quindi perisce come tutte le cose corruttibili.

Questa operazione avrà moltissime oscillazioni, ma certo è comunque che esistono due dimensioni fondamentali dell'uomo: una corruttibile ed una incorruttibile. Per oscillazioni intendo le diverse interpretazioni scaturite nel tempo sul rapporto anima-corpo; chi sostiene che è immanente ad esso, chi sostiene che è separabile dal corpo, oppure che è forma del corpo, che non è concepibile senza corpo, ecc...

Ma c'è un altro aspetto importante nella nascita dell'uomo occidentale: la costruzione dell'uomo come ente sociale.

Nella misura in cui c'è l'individuo, c'è la società. Perché l'individualità è la condizione fondamentale in base a cui si può costituire una società di molti; perché solo se si è individui separati ci si può riconoscere come individui. In una società tribale in cui non era ancora venuta alla luce la individualità perché non c'era ancora una divisione del lavoro e perché esisteva una società clanica dove l'individualità era appiattita dal gruppo, non c'era la dimensione di socialità. Tale dimensione è nata in un uno con questa individualità, cioè quando l'individuo si costituisce come unità di sé, come mente e corpo, immediatamente tutti gli altri sono dei sé come unità e corpo di contro ed accanto all'individualità.

A questo punto dunque si specifica la società perché essa è il luogo di coincidenza di diversi intelletti e di diverse volontà, di diverse individualità come sintesi di intelletto - corpo - volontà ed allora c'è una grande socialità, un luogo di decisioni partecipate, in cui ognuno è presente con la propria individualità. Grosso modo la genesi dell'uomo occidentale ha questo carattere fondamentale: da un lato la diversità delle prestazioni corporee, verbali e mentali si riunisce sotto l'unità della coscienza dell'individualità e dall'altro la coscienza di sé che produce socialità, all'interno del mondo, ma in particolare della polis.

Se si capisce questo complicato passaggio, si può capire come oggi si può parlare di etica. Ho detto che la mente è visione intellettuale, conosce le cose eterne, le idee: allora la mente ha come suo oggetto particolare e specifico la conoscenza fondamentale dell'immutabile. Conosce anche il mutevole, ma a maggior ragione conosce l'immutabile.

Quindi la mente è visio intellectualis, è l'interiore dentro l'esteriore. L'esteriore è il corporeo ed il corruttibile, l'interiore è invece l'incorporeo e l'immortale.

In quanto visione però, l'anima tanto più vede le cose eterne, quanto più si stacca dalle sensibili; c'è quella scissione che produce una separazione dell'anima dal corpo.

L'anima in quanto visione diventa l'orizzonte della propria rappresentazione; in sostanza c'è il mondo, si dà il mondo perché c'è una coscienza che pone.

C'è questa stanza, ci siete voi che mi ascoltate, tutto questo c'è perchè c'è l'orizzonte della mia coscienza che è coscienza di quanto qui c'è.

Se io non avessi la coscienza di quanto qui c'è, non si potrebbe neanche dire che c'è un mondo.

Quindi l'anima in quanto organo della visione, è anche il luogo fondamentale in cui un mondo può apparire come mondo.

A questo punto inizia il principio dell'inversione.

Se dapprima l'anima è il principio unificatore del corpo ed è interiore al corpo, dall'altro lato in quanto visione, comincia ad esteriorizzarsi perchè io posso parlare di un corpo come mio se e solo se ho coscienza del mio essere corpo.

Se io non avessi coscienza del mio essere corpo, non potrei neanche parlare del corpo mio. Il tratto di filosofia che è stato qui discusso da Cartesio a Kant, è questo processo, ovvero il processo in cui si dà una coscienza della propria stessa corporeità in primo luogo perchè c'è la coscienza. Quindi c'è il mondo perchè c'è la coscienza che è sempre presente.

Allora il grande passaggio che si svolge nella filosofia moderna è che quest'anima da dentro il corpo, diventa la coscienza del corpo. Quindi in questo procedimento, il corpo diventa interno all'anima, ma non più intesa come un qualcosa di immortale, ma intesa fondamentalmente come l'orizzonte della visione e della rappresentazione, come il piano dell'aver coscienza.

Ma che cosa succede a questo punto? Succede una cosa fondamentale e decisiva e cioè che l'anima pone un mondo perchè "sa" che c'è questo mondo. Sottolineo e metto tra virgolette "sa". La coscienza è eminentemente un sapere ed in primo luogo un sapere di sè e poi un sapere di tutto ciò che c'è dentro di sè.

Allora la coscienza pone un mondo perchè sa che c'è un mondo. Allora che cosa viene incontro nel momento in cui la coscienza si esteriorizza?

Essa si esteriorizza in un mondo che ti viene incontro come un qualcosa da sapere. Se la coscienza è visione ed è sapere, allora il mondo in quanto contenuto della coscienza, diviene ciò che si deve sapere. Diventa *ordo idealis*, *ordo rerum*, come diceva dapprima Cartesio e poi Spinoza con tutta la filosofia e la cultura che è venuta dopo. La rappresentazione pone il mondo in quanto tale, anche il proprio corpo, anche le proprie passioni, anche le proprie azioni e decisioni. Tutto questo diventa oggetto di un sapere. Ecco l'inversione della modernità.

L'uomo greco nasce come sintesi di intelletto - corpo - volontà; l'anima abita il corpo, ma nel momento in cui l'anima è intesa come visione, porta dentro di sè quel corpo che invece prima la ospitava. Come la porta dentro di sè? Come oggetto da sapere.

Infatti la filosofia moderna è la filosofia della scienza, l'avvento della scienza. Qualsiasi comprensione della vita umana diventa oggetto del sapere scientifico. Come si sa la natura, allo stesso modo si deve sapere la vita umana ed allora il corpo diventa oggetto della medicina in quanto corpo fisico ed oggetto della vigilanza in quanto corpo morale. Tutti avete sentito parlare del discorso relativo alla somministrazione della pena; la colpa diventa da intenzione morale, malattia; nasce la scienza sociale, nasce l'analisi del comportamento, allora tutto l'essere umano viene oggettivato nel sistema dei saperi.

La responsabilità, che prima era il risultato di un'azione di un soggetto che decide, nella modernità diventa un'analisi delle azioni, quindi abbiamo una scientificizzazione dell'individuo. L'individuo nella modernità si oggettiva nel sistema di sapere; capite bene come l'anima da principio dell'unità dell'uomo, diventa principio della rappresentazione del mondo e dell'uomo nel mondo. Allora l'uomo non è più il soggetto detentore di una volontà che decide, ma diventa lo oggetto della sua autoriflessione; l'uomo diventa ciò che si deve saper di sé e del mondo. L'uomo diventa il principio del sapere come scienza. Quindi la morale è ridotta ad una scienza dell'agire morale; la morale non è più semplicemente l'azionebuona o cattiva, ma diventa veramente la scienza del bene e del male, intendendo bene e male come un'analisi del comportamento dell'uomo, in base al normale ed al patologico.

Se l'uomo prima del regime della rappresentazione sceglieva tra bene e male, l'uomo della rappresentazione non è più da pensare come un soggetto che sceglie tra bene e male, ma è da pensare soprattutto come normale o patologico. Il peccato diventa malattia e non più corpo, la modernità (qui siamo già nel moderno: la psicologia, la sociologia) avendo scientificizzato l'uomo in quanto lo ho reso contenuto di sapere, ha interpretato tutta l'azione non più nel senso di bene e male, ma nel senso di normale e patologico.

Ora la cattiveria tende ad essere interpretata come devianza, non più come colpa; alla nozione di responsabilità morale, si è sostituita la nozione di devianza sociologica e tutta l'organizzazione sociale ha cominciato a pensare l'organizzazione sociale in termini di normale e patologico. Al vecchio confessore che dirigeva la coscienza dell'individuo, si è sostituito l'assistente sociale, lo psicanalista; alla chiesa che insegnava le vie della salvezza, si è sostituita una migliore organizzazione sociale che dà la felicità, perché tutta la dimensione dell'uomo è stata oggettivata secondo quali schemi, secondo gli schemi del sapere. Allora l'esteriorizzazione si è compiuta. L'anima stranamente ha vinto, ma ha vinto cessando di essere anima. Ecco questa metamorfosi interessante: l'anima come principio della visione ha cessato di essere immortale rispetto al mortale ed è diventato il razionale rispetto all'irrazionale.

Allora l'uomo come sintesi di intelletto - corpo - volontà, l'interiore (l'anima) abitava il corpo, il corpo era corruttibile, l'anima immortale; nel rovesciamento l'anima diventa la rappresentazione ed al

lora non c'è più differenza tra mortale ed immortale, ma c'è differenza fra non razionale (ciò che sta fuori dalla rappresentazione) e razionale. Allora l'anima ha cessato di essere immortale per diventare il principio della razionalità e così facendo ha sviluppato questa sua esteriorità in cui tutto ciò che è fuori dalla rappresentazione razionale, semplicemente è irrazionale; tutto ciò che è dentro la rappresentazione razionale è organizzato da questa ragione.

Allora abbiamo una metamorfosi con una esteriorizzazione della interiorità che conduce l'anima da entità immortale ad entità eminentemente razionale.

Processo unico, complicato, ma se riconsiderate le lezioni che sono state fatte in questa luce vi accorgete che i conti tornano e cioè come da Aristotele a Nietzsche, si svolge in sostanza questo procedimento di oggettivazione in cui l'individuo da singolarità in sé compiuta, soggetto di decisione morale, arbitro del bene e del male, diventa sempre di più oggetto di prestazione sociale in generale sotto il segno di una razionalità sempre più organizzatrice.

E allora? Se prima c'era un rapporto tra vita buona e vita felice (Aristotele); se il Cristianesimo aveva sviluppato questa nozione tra dannazione e salvezza, mortale ed immortale; il moderno sviluppa questo tra organizzazione razionale della società e devianza rispetto a questa. Quindi lo sviluppo di questa ragione come rappresentazione incentiva i sistemi differenziati di organizzazione.

La razionalità moderna diventa sempre più un processo di razionalizzazione e questo lo abbiamo già visto ed accennato in questo momento quando si diceva che appunto alla vecchia confessione si sostituisce la psicanalisi; alla organizzazione della salvezza si sostituisce la idea di benessere. Ma che cosa succede in questo procedimento?

Succede che la ragione, nella misura in cui sviluppa il sapere, il sapere del mondo e quindi il sapere dell'uomo nel mondo, sviluppa anche le possibilità di dominio del mondo. La razionalità incentiva e fa crescere il campo delle prestazioni razionali, cioè questa ragione permette all'uomo di fare più cose, ma più cose l'uomo fa, più perde il suo baricentro soggettivo. Più cose la razionalità fa, meno il soggetto è razionale, più cose la razionalità fa, meno il soggetto è detentore della decisione.

Insomma più la razionalità cresce, più gli individui decrescono delle possibilità di controllo di questa medesima razionalità. Quindi questa anima che è nata come principio della sintesi del corpo e dello spirito, come sistema della rappresentazione, porta ad una totale dissoluzione di questa sintesi: cioè l'individuo come singolo è sempre più sproporzionato rispetto alla grande razionalità sociale che è una razionalità sempre più anonima. L'individualità che prima era il centro e la radice dell'azione, in questo processo estremo diventa il perimetro e l'accidente dell'azione. Cioè sono i grandi sottosistemi sociali che prendono le decisioni e gli individui sono delle variabili

li secondarie rispetto ai grandi sottosistemi e quindi il bene ed il male non è più un qualche cosa che si può interpretare in relazione alla decisione del soggetto, ma il bene ed il male si può interpretare soltanto a livello di grandi sottosistemi e di equilibri tra loro. E così siamo arrivati alla totale esteriorizzazione dell'interiorità. Quell'anima che era nata per costruire l'uomo come individuo, diventa l'estrema rarefazione dell'individuo, a vantaggio della razionalità; quell'anima che era tanto dentro al corpo da essere un individuo solo, esce così fuori dal corpo da includere dentro di sé tutti i corpi degli individui come variabili indipendenti dei grandi sottosistemi razionali della società moderna.

Detto questo, svolgo alcune piccole considerazioni sulla seconda parte di questo mio discorso che appunto nasce sotto questa domanda e che è il cuore del problema etico oggi: è possibile essere ancora saggi?

Se l'individualità non è più il baricentro del sistema razionale, se non è più la sede ultima delle decisioni, ma la sede ultima delle decisioni è questo sistema anonimo della razionalità distribuita nei vari momenti di organizzazione sociale, è possibile essere ancora saggi e cioè è possibile ancora che io, soggetto individuale, possa in chiara coscienza scegliere tra bene e male e tra razionale ed irrazionale? E' possibile che io amministri la mia libertà? E' possibile sostenere ancora con cognizione di causa che si è liberi? Perché essere saggi vuol dire gestire la propria libertà, ma la libertà suppone che ci sia una possibilità svincolata di decisione e cioè che l'individuo sia l'ultima eticità ed in questo senso anche la prima. Deve essere quindi una realtà irriducibile ad altro.

Nella misura in cui il soggetto individuale è diventato marginale rispetto al sistema razionale, nella misura in cui è avvenuto questo, è possibile ancora essere saggi?

Questo è il problema fondamentale dell'etica. Detto altrimenti: si può ancora oggi parlare in un modo rigoroso e razionale di valori? Che cosa si deve intendere con valore? Perché a questo punto esiste una stretta implicazione tra saggezza e valore. Nella cultura contemporanea questi valori sono estremamente sentiti e fortemente dibattuti e a mio parere esistono tre direzioni fondamentali per affrontare questi discorsi. Ne esistono tante altre. Quando però noi diciamo che esistono tre direzioni fondamentali, non intendiamo dire che qui si risolve tutto, ma, come dicevo all'inizio, intendiamo individuare delle linee.

Quindi esistono tre direzioni di discorso che affrontano questo problema della possibilità della decisione e del valore ed io li raggruppo sotto questi tre titoli:

- a) le teorie dell'argomentazione;
- b) le teorie sistemiche;
- c) le teorie della comunicazione.

A) All'interno delle teorie dell'argomentazione si affronta questo problema della complicazione sociale da un lato e dalla saggezza individuale dall'altro.

Oggi in una società come la nostra con il grande sviluppo tecnologico che c'è stato, un soggetto singolo è capace di prestazioni molto più grandi di quanto un tempo potessero essere costruite e fabbricate dall'intera collettività. Prestazioni al limite anche private, possibilità di movimento negli spazi che abbiamo e quindi di conoscenza, di incremento di relazioni, per dire una fra le cose più semplici. Cosa voleva dire nell'800 andare da Milano a Messina, cosa vuol dire oggi andare da Milano a Messina, cosa vuol dire il sistema dell'istruzione, quanti libri a 20 anni leggeva un cittadino medio italiano del 1'800, quanti ne leggi oggi, quante cose aveva visto del mondo direttamente... se voi confrontate tutto questo noterete un ampliamento delle prestazioni individuali determinato da un generale sviluppo delle prestazioni sociali, cioè del generale sviluppo di quella razionalità sempre più anonima e svincolata dai singoli di cui abbiamo parlato. Ora, le teorie dell'argomentazione suppongono che nonostante ci sia questa ampia complicazione della società, tuttavia si possa ancora parlare e si deve parlare di individui singoli che, nel contesto delle loro situazioni, sono capaci di argomentare rispetto a determinati problemi.

Questi determinati problemi sono le questioni che bisogna risolvere per trovare delle decisioni che siano eguali e cioè soddisfacenti per tutto l'intero sociale o per tutta la parte sociale che in queste decisioni è coinvolta. Ecco allora il problema dei valori. Che cos'è un valore?

Il valore - ricordate Aristotele quando parlava della virtù come giusto mezzo - o meglio i valori eterni, in questa grande complicazione sociale non esistono perché l'anima non è più immortale; l'anima ha cessato di essere immortale per diventare razionale, non esiste più una salvezza infinita o perlomeno c'è ma è presente nella misura in cui c'è una credenza di cui bisogna tenere conto, ma non è l'assoluto.

Allora se tutto questo non esiste, il valore che cos'è? Il valore è appunto il valore medio, cioè quella dimensione su cui ci si deve accordare in modo che a partire da questo accordo sia possibile una comunità sociale, uno sviluppo armonico dei soggetti. Quindi c'è un modello fondamentalmente aristotelico che è stato sviluppato nelle culture liberali settecentesche che riprendono il modello classico. C'è questo motivo del giusto mezzo in tutte le teorie contrattualistiche, possiamo parlare già di neoaristotelismo con Locke, ma anche nel neo liberalismo di oggi.

Infatti ritornano di moda. Diventano delle posizioni anche diffuse quelle di dire: dobbiamo accordarci su un'idea media di giustizia. Trovare quindi un valore medio in forza del quale sia possibile agli individui, proprio nella loro singolarità, di svolgere una loro vita compatibile con quella degli altri.

Qual'è in questo contesto l'idea di saggezza? Grande complicazione sociale, però in essa esistono ancora gli individui i quali attraverso una discussione comune possono trovare dei valori medi che consentano lo sviluppo da un lato delle individualità rispettive e dall'altro della socialità.

Si raggiunge questo attraverso una teoria dell'argomentazione razionale che può essere relativa all'organizzazione della società in generale. Queste teorie neoliberali si possono in fondo definire democratiche nel senso che la democrazia è intesa in questo contesto come la democrazia del confronto.

Noi abbiamo dei modelli americani su questo, ma anche in Italia ci si muove su questa ripresa dei modelli neoliberali. Non esistono valori assoluti, ma esistono valori di accordo, valori medi in cui ogni soggetto interviene con il peso della sua conoscenza e del suo buon senso ed all'interno dell'organizzazione sociale produce argomenti che siano nello stesso tempo mediatori dell'organizzazione complessiva e liberatori di possibilità individuali di gioco. Attorno a questa teoria dell'argomentazione il cui modello è quello anglosassone, e che è fondato sulla nozione che non esistono più verità assolute ma soltanto argomenti razionali plausibili, si è sviluppato tutto un ampio dibattito sia di etica individuale che di teoria dell'azione.

B) Accanto a questo ci sono dei modelli un tantino più complicati che chiamiamo le teorie sistemiche.

Le teorie sistemiche non è che neghino la possibilità dell'argomentazione, ma riducono lo spazio delle decisioni dei soggetti. Nella teoria dell'argomentazione si dice e si ritiene che ogni individuo argomenta a partire dalla situazione in cui è.

Un infermiere dell'ospedale, può parlare in generale dello stato, certo, ma può parlare anche dell'organizzazione dei turni in ospedale. Egli dirà: è giusto che la scuola sia così; è sbagliato che la scuola sia così; e quindi introdurrà un'idea di giudizio e di valore. Egli dirà anche: è giusto che i turni in ospedale siano così, è sbagliato che i turni siano così. Quindi anche a questo livello farà una categoria di valori: bene, male, etica. Cioè in ambedue i casi cercherà un valore medio entro cui accordarsi, ma effettivamente gli argomenti che l'infermiere dell'ospedale produrrà per l'organizzazione della scuola saranno meno pesanti agli effetti dell'organizzazione della scuola, di quelli che produrrà rispetto ai turni. Il discorso che farà sulla variazione dei turni produrrà una variazione molto più plausibile, consistente e veloce di quanto potrebbe avvenire circa la scuola.

Qui la complicazione è notevole soprattutto per noi, che bene o male abbiamo fatto parte del mondo dell'68. Il problema della competenza è il problema che produce un blocco di decisione e quindi una impossibilità di eseguire la giustizia: perchè la giustizia o si mette in

opera o non si mette in opera. Rispetto ad un certo atto io non posso controllare nè la sua verità, nè il suo valore.

Io posso essere ingiusto in quanto incompetente se do dello stupido al professore di mio figlio perchè difendo il mio bambino; posso essere ingiusto col mio bambino nella misura in cui do retta al professore perchè so di essere debole come pedagogo.

Non basta dire quindi che attraverso l'argomentazione si può raggiungere l'accordo, ma c'è un'argomentazione più o meno pesante a seconda del contesto in cui si opera. La teoria sistemica dice che si agisce all'interno di sottosistemi determinati che frantumano in pezzi i soggetti individuali, cioè noi siamo una sintesi di sottosistemi. Uno, quando parla di cose su cui non è competente, disimpegna in quel contesto una funzione periferica. Torno all'esempio dell'infermiere. Rispetto al contesto dell'istruzione, l'infermiere ha una funzione periferica, ma ce l'ha centrale rispetto alla localizzazione dei turni dei servizi in ospedale; c'è l'ha periferica rispetto alla stampa, rispetto all'orario dei treni; però l'orario dei turni lo può controllare meglio, nel senso che sostanzialmente può fare delle manifestazioni tali che ci possa essere uno spostamento dell'orario. Già controlla meno il sistema della stampa, l'informazione giusta o sbagliata e strumentale e opportuna. Non basta sapere in generale, in questo caso si alimentano dei sospetti e non si producono delle decisioni. Se io dico che tutti i giornalisti imbrogliano, io ho alimentato il sospetto, non ho prodotto una condizione che inverte una tendenza. Potrei anche fare il gioco dei giornali.

Allora il soggetto è frantumato in queste diverse prestazioni a seconda del sistema in cui è situato e della centralità o perifericità che ha rispetto ad un sottosistema. Dunque questi teorici della teoria dei sistemi dicono sì all'argomentazione, ma essa non è equivalente in ogni punto del sistema e quindi un certo argomentatore ha una forza più o meno potente di argomentazione a seconda del sistema in cui è inserito.

La teoria dei sistemi accetta l'argomentazione, ma dice che essa ha dei vincoli dati dai sistemi. Allora come troveremo la giustizia? Sostanzialmente la teoria dell'argomentazione ha un modello quasi simmetrico, ma non completamente, a differenza di Aristotele che aveva un modello assolutamente simmetrico.

La realtà in cui siamo inseriti è immaginabile come un cerchio in cui stanno gli operatori del discorso. La teoria dell'argomentazione suppone che tutti, nello stesso modo, nonostante il cerchio non sia perfetto, siano competenti nel discorso o quantomeno, se non sono equipotenti, tutto sommato sono svincolati soggettivamente e possono fare pesare la loro individualità nell'argomentazione. Invece il modello sistemico dice: questo cerchio non c'è. Esistono invece tanti cerchi che chiamiamo sottosistemi con degli intervalli, degli spazi tra l'uno e l'altro. Il soggetto individuale, in questo perimetro corporeo, occupa a secondo delle situazioni, o un sistema o l'altro. In

che consiste la libertà; in che consiste la giusta decisione? La libertà consiste non tanto nella capacità che ho io soggettivamente di trasformare, ma nella possibilità, se il sistema è complesso, cioè se è formato da questa raggera, da questa costellazione di sottosistemi, nella possibilità che io ho di andare da un sistema all'altro svincolandomi dal mio sistema parziale.

Cioè io non sono bloccato in un sistema, ma ho la possibilità di giocare liberamente all'interno di questi sottosistemi, e cioè di essere mobile all'interno della complessità: questa è quindi la libertà. Essa non è tanto quella di produrre un qualche cosa di buono per tutti tramite l'argomentazione, ma la libertà è la garanzia che tutti abbiamo la possibilità di movimento. Restringere il movimento significa impedire la libertà. Non esiste una libertà ideale, non esiste un sistema tutto equilibrato dentro di sé, allora l'unico modo è quello di garantire il movimento. Allora la giustizia consiste nel fatto che in questa ampia libertà di movimento all'interno della costellazione sistemica non ci siano scontri, invasioni. Allora non si è liberi perché si è liberi di decidere; non si è liberi perché la nostra decisione pesa su tutto il sistema; si è liberi perché nel sistema complesso costituito da sottosistemi, c'è una possibilità di movimento generalizzato senza sosta. Perché questo avvenga, dicono i sistemisti, bisogna mantenere alta la complessità del sistema perché se il sistema si semplifica si cade in un fenomeno dittatoriale, nel senso che vince un sottosistema rispetto agli altri. Quindi bisogna mantenere alta la complessità del sistema senza che però questa massima complessità porti il sistema in entropia, cioè senza che tutti i sistemi abbiano l'uno rispetto all'altro possibilità di veto e quindi si blocchino insieme.

Il collasso di un sistema complesso infatti si ha per due ragioni. Innanzitutto quando c'è una semplificazione di fatto, cioè il sistema non si è complicato ed un sistema che non si è complicato è un sistema arcaico e per questo non c'è libertà. Qui ci sarebbe da discutere su tutti quelli che mitizzano il ritorno alle origini, sulle filosofie ruraliste: esiste tutta una filosofia del ruralismo contro la complessità che salta il problema della complessità e spesso volte in modo ingenuo. Il problema della complessità è che: una civiltà tanto più è complessa, quanto più è circolante e quindi si deve salvaguardare questa complessità ed impedire che regredisca per un blocco entropico (quando nella complessità tutti i sistemi sono talmente potenti da bloccare l'uno o l'altro). Ci deve essere una discrepanza perché lo squilibrio in questo caso è dinamico; mentre lo squilibrio catastrofico è la parità di forza.

Quindi una società dove sono molto forti i veti e sono basse le proposte, è una società debole. In Italia il Parlamento ha avuto questi momenti di entropia. In questo caso può essere presente una decisione parziale, unilaterale, che squilibra il sistema, ma squilibrandolo lo ridinamicizza; invece una stasi può portare ad una catastrofe che lo semplifica poi definitivamente, dando il collasso. Voi capite bene a questo punto che il problema dell'etica non è più formulabile nel senso di una saggezza individuale.

L'anima che è diventata ragione ha stravinto. Ma ha stravinto morendo essa stessa nella razionalità. Allora dove è la giustizia qui? E' nella possibilità di movimento nel sistema e cioè in una possibilità di allargamento delle capacità individuali. Non capacità rapportate ad una decisione interiore, ma delle capacità di fatto esplicitate in cui i sottosistemi prevedono tutto e prevedono anche il rapporto possibile; prevedono perfino il rapporto con Dio come una delle modalità sistemiche di vivere il rapporto con un tutto indefinito, cioè non rappresentabile secondo schemi di organizzazione tecnica, non programmabile. Siccome la totalità del mondo è l'insieme delle possibilità, allora il rapporto con questa totalità diventa perfino rapporto teologico. Su questo le posizioni di Luhmann, sono interessantissime; simmetriche a quelle di Luhmann, anche se nella sostanza fortemente diverse, sono quelle di Foucault.

C) Terzo orizzonte, è quello della teoria della comunicazione.

Questo punto di vista dice: il modello sistemico è un modello sostanzialmente cibernetico che schiaccia o quantomeno riduce la rappresentazione della comunità del genere umano. Sostanzialmente non esiste una possibilità di scambio tra gli uomini e di riconoscimento degli uomini tra loro. Il modello cibernetico è un modello tutto sommato parcellizzato, troppo oggettivistico, troppo razionalista. Ora questi sostengono invece che c'è un qualche cosa di originario nell'uomo che lo rende sociale e perciò stesso etico; la comunicazione, il linguaggio. E qui ritornano ancora ad Aristotele che ha dato molta importanza alla comunicazione quando all'inizio della politica dice che l'uomo è animale razionale, "l'uomo è colui che ha il logos", colui che ha il discorso. In quanto ha la parola l'uomo può distinguere tra il bene ed il male. Quindi esiste questa dimensione originariamente comunicativa, il linguaggio, e questo è un qualcosa di originario perchè sta prima di ogni singolo parlato. Noi parliamo l'italiano perchè nessuno ha costruito questa lingua, in un certo senso è stato parlato da questa lingua perchè già da sempre ha cominciato a parlare una lingua che parlava il suo mondo. Nessuno si fabbrica la propria lingua perchè se questo fosse avvenuto, non ci sarebbe mai possibilità di discorso. Costruendomi infatti una lingua tutta mia come la potrei comunicare all'altro? Si dovrebbe supporre che quello la conosca, ma se la lingua è tutta mia, non gliela posso nemmeno insegnare e quindi non sono nemmeno in grado di comunicare. La lingua non si fabbrica, ma è ciò da cui sempre siamo originariamente parlati.

Si può capire che la lingua è un evento originario in cui da sempre si è costituiti. Quindi da sempre si è nella comunicazione e per questo motivo si è da sempre nella relazione e quindi si è da sempre sociali. Questo medesimo argomento che ha formulato Aristotele, per esempio lo formula Leibnitz nel saggio "sull'intelletto umano" quando parla delle parole. Nel libro II° scrive che le parole sono date dal fatto che Dio ha creato l'uomo parlante perchè lo ha voluto sociale.

Se nel linguaggio c'è il fraintendimento questo non annulla la comunicazione originaria, ma casomai la ribadisce. Intanto ci si fraintende perchè già si comunica, perchè se non si comunicasse, non ci si potrebbe nemmeno fraintendere. Nella comunicazione è vero che ci sono blocchi di comunicazione.

Questi teorici della comunicazione con diverso registro sostengono che, poichè la comunicazione è uno stato originario dell'uomo e poichè di fatto ci sono dei blocchi della comunicazione per ragioni storiche e sociali (come la differenza di cultura, di classe) questa comunicazione originaria, per quanto originaria, è deviata e canalizzata. Se è vero che da sempre siamo nella comunicazione, ecco allora la necessità del rovesciamento di una situazione descrittiva in una situazione normativa. Bisogna impedire che i blocchi producano fraintendimenti. Proprio perchè siamo da sempre nella comunicazione, dobbiamo incrementare la comunicazione. Quando avremo incrementato al massimo la comunicazione, avremo incrementato al massimo la comunità. La comunità è quindi la comunicazione pienamente realizzata e cioè la comunicazione sbloccata. All'interno di questa comunità avremo la possibilità di stabilire quei valori medi di giustizia che sono quelli che ci permettono di decidere tra bene e male e di essere saggi.

Problema: ma è proprio vero che noi possiamo eliminare totalmente i blocchi e trasformare la comunicazione in comunità?

Oppure questi blocchi sono costitutivi del linguaggio e se non annullano del tutto la comunicazione, comunque in ogni caso ne rappresentano la canalizzazione necessaria? Ecco allora come su questo terreno c'è stato un confronto molto serrato e dettagliato nei particolari, tra Luhmann e Habermas.

In Luhmann sono sottolineati i nessi informativi della comunicazione, la dimensione differenziata dell'informazione; in Habermas sono sottolineati i nessi comunicativi della comunicazione ovvero questa capacità originaria dell'implicazione.

La teoria dell'argomentazione si iscrive come una variabile dentro questi due sistemi, tranne che non si supponga che esistano ancora delle possibilità per gli individui sociali di essere autonomi nella argomentazione.

Queste tre posizioni non sono l'una opposta all'altra, l'una separata dall'altra, ma alcune volte ci sono delle invadenze, delle composizioni.

In conclusione: noi non sappiamo se si può essere saggi: Aristotele diceva che la saggezza non si insegna come si insegna una qualsiasi tecnica, perchè la saggezza è il sapere di ciò che è mutevole; non è il sapere di ciò che è eterno. Quindi se la saggezza non si può insegnare perchè è conoscenza di ciò che è mutevole e non di ciò che è eterno, Aristotele concludeva che la saggezza si apprende dagli uomini saggi. Ma se è vero che c'è stata una esteriorizzazione dell'interiorità, la saggezza è diventata oggetto di scienza e se è diventata oggetto di scienza ha cessato per ciò stesso di essere saggezza. Però noi come individui siamo sempre esseri mortali che comin

ciamo un certo anno della storia del mondo e finiamo in un altro anno della storia del mondo e quindi è per noi importante ipotizzare uno spazio di saggezza perchè mutevoli siamo noi, anche se saranno più oggettivate le scienze. In questa complicazione è difficile dire fino a che punto si può essere saggi, ma certamente non si può escludere che abbiamo la possibilità di controllare le situazioni. Nella scienza è chiaro che non esistono più gli immutabili nel senso che sono tramontati, ma possiamo convivere ogni volta in un gioco di sospetto e opportunità cercando di trovare il meglio della realizzazione possibile nell'istante ovvero nel Kairòs. Ciò significa cercare di comporre insieme le istanze dell'affermazione senza con ciò stesso volere affermare l'incontrovertibile. In questo gioco di relatività io penso ci si debba muovere perchè così stanno le cose; cercando il più possibile di volta in volta, di entrare in sintonia con i grandi organismi sociali, con le grandi macchine scientifiche e nella misura in cui il soggetto individuale ha ancora uno spazio può rendersi congruente e pertinente alla storia del mondo che è sempre più grande di noi. Nietzsche diceva che la vita è il tremendo ed il terribile: presupporre di volerla bloccare con una volontà di verità o con una certezza assoluta è il massimo del peccato.

La domanda che vorrei porvi è questa: che cosa ha da dirci questo arco della storia del pensiero che si è cercato di illustrare per sommi capi nel corso di questo ciclo di lezioni, nella vita e nei fatti immanenti quotidiani che incontriamo ogni giorno, di oggi e di questi anni?

Una prima cosa da notare è che almeno qui da noi in Italia, si è tornati a parlare di Etica, forse da quando hanno ucciso Moro come datazione, nella sinistra in genere e poi a livello ampio. Questo è un fenomeno che esprime due cose tra loro diverse: da una parte il problema è reale e cioè le vecchie soluzioni sia quelle Kantiane sia quelle storiciste a quest'ordine di problemi non tengono più; dall'altra invece può essere una colossale mistificazione, un tentativo di reprimere i modi di prendere coscienza dei movimenti proponendo loro che c'è altro, ci sono dei valori, c'è l'uomo, c'è il giusto, etc..., tutte cose in nome delle quali bisognerebbe poi moderare le proprie pretese.

Un'altra cosa da osservare è che concludere su che cos'è l'etica oggi e parlare dei rapporti tra etica e politica, in realtà è un tutt'uno. Il perché sta proprio nel dissolversi delle soluzioni precedenti. L'etica e la politica come due entità fra loro in possibile contrasto che si pongono dei limiti e dei freni l'una all'altra, sono possibili nel mondo Kantiano, nel mondo liberale e nel senso più lato nel mondo moderno da cui ben o male siamo fuori. La politica era la politica hobbesiana, era quella costruita sull'idea di razionalità, sul modello in sostanza meccanico ed era la politica dello Stato, e l'etica era l'etica Kantiana o in senso più ampio era l'etica come analisi dell'azione, del comportamento. Oggi non è più possibile né quella politica, né quell'etica.

In molte richieste di rilancio dell'etica invece sembrano essere la richiesta di questo qualcosa che non è più possibile, dell'etica Kantiana. Si vorrebbe un'etica "scientifica", che dà i principi assoluti e deduce regole del comportamento. Questo è impossibile e però da queste richieste che l'eredità culturale ci rivolge, emerge il senso di colpa e di paura del futuro. Questo tipo di rischio si può evitare cercando di chiarire in cosa consistono i problemi reali. Esiste chi vive vivendo bene, cioè, per quanto è possibile, cercando di influire sugli eventi nella direzione di più giustizia e felicità per gli altri, di più comunicazione tra gli esseri umani e così via. Chi c'è dentro lo sa benissimo.... e le teorie dei filosofi vengono dopo!

Per cui il parlare di etica, nel modo che è possibile ancora parlare di etica, viene a coincidere col parlare di politica nel senso più ampio e "sessantottesco": analizzare gli spazi della vita e vedere i rapporti di potere e i rapporti tra gli individui.

Ma c'è un altro senso, quello che tocca i credenti: parlare di Etica e di valori vuol dire di nuovo parlare di tutto; parlare del modo in cui la fede per il credente si traduce nella vita quotidiana. Quello che è significativo però è che anche qui troviamo tutta una serie di problemi che si dissolvono perchè sostanzialmente non ci sono degli ambiti, dei temi oppure dei comportamenti che siano uno specifico dei credenti, che discendano dalla fede, dalla Rivelazione. Invece, c'è un rapporto tra la fede e l'agire, il fare. Questo rapporto consiste nel senso ultimo che può essere dato a questo fare, ma l'autonomia dell'etica, quella cosa a cui si era giunti all'epoca di Kant, all'epoca dell'Illuminismo, è comunque un dato irrinunciabile, anche se l'etica non può essere più come in Kant una scienza fondata su principi assoluti. Resta che l'agire e l'agire bene è un qualcosa che si attua qui in questa vita, qualcosa di terrestre, che è comune a tutti i soggetti.

Ciò che è cambiato e che rende non più possibile il riproporre un'etica partendo da principi metastorici validi e comunque assoluti, è lo stesso motivo per cui non è più possibile la politica intesa in quel senso ristretto: è che sono mutati una serie di presupposti che possiamo in senso lato chiamare epistemologici. E' cambiata una serie di presupposti relativi al modo di porsi nel rapporto tra il soggetto ed il mondo con l'assoluto. C'è quella che è detta la "crisi della ragione", la messa in questione dei confini tra razionale e irrazionale.

Il sapere che cosa sono le soluzioni teoriche e dignitose oggi possibili, può essere utile per fare il quadro dei problemi; il delineare i capisaldi di queste soluzioni possibili può avere una funzione sufficiente già di per se perchè serve a liberare il terreno da pseudo problemi. Ora, nel gran parlare che viene fatto da più parti oggi di etica oppure di valori, ci sono delle soluzioni che sono a mio parere mistificanti.

Ne sottolineo le due che vanno per la maggiore, che sono una specie di enfaticizzazione retorica di una qualche percezione di questa situazione di cambiamento.

La prima, più in generale riguarda tutte le forme di apologia del Nichilismo. Si può parlare di deleuzismo dal nome del filosofo francese Deleuze a cui si deve gran parte della cultura particolarmente di "AUT - AUT" che pone al centro la categoria del desiderio, sostenendo che la chiave del comportamento giusto, della liberazione e quindi la chiave dell'azione politica sta nell'esaltazione della soggettività come soggettività desiderante, come centro del desiderare e nel rimuovere gli ostacoli della repressione, dell'inibizione.

Questo tipo di soluzione generale che è l'apologia del Nichilismo esalta una situazione in cui di valori non si deve più parlare e quindi al loro posto deve stare l'immediato. Per certi aspetti quella che Baget Bozzo ha chiamato la cultura "radicale" orecchia questi tipo di atteggiamento. E' comunque una risposta forzata e mistificata perchè è la retorica del venir meno di qualchecosa che non esiste più, ovvero l'etica Kantiana, l'idea di ragione.

Un altro tipo di soluzione sono le varie forme di doltoieschismo. Penso a Dostojevskij ed in particolare alla frase: "Se Dio non esiste tutto è permesso". E' un tipo di posizione simile per contenuto alla precedente e la ritroviamo in molte fedi e specie nella chiesa, anche in certe persone di sinistra ed in una parte del dissenso cattolico. Questa II° posizione equivale a dire che se il mondo è insensato ed irrazionale, di giusto e di sbagliato non si può parlare, la politica e l'azione collettiva sono compiti in loro radice demoniaci. Si può anche agire, ma consapevoli che non si realizza nulla di significativo.

Nella fede per il credente tutto si pone in un modo che è capovolto e radicalmente diverso. Chiaramente è una posizione che ha una sua dignità e che è una tentazione che in questi anni si è avuta da molte parti. Vorrei suggerire che è una posizione anch'essa retorica, un quadro sbagliato di quello che è successo. Non è vero che il mondo è diventato privo di principi irrazionali, che vi predomina l'individuo hobbesiano, la non ragione, la volontà di sopraffazione vicendevole. Molti cristiani, il mondo della chiesa in parte e quello del dissenso cristiano hanno fatto in ritardo la conquista che la cultura ha fatto nell'Europa del '700, l'idea dell'autonomia dell'Etica. L'Etica non è una serie di precetti rivelati da un Dio, ma è un qualcosa a cui gli esseri umani accedono universalmente e che tutti gli esseri umani hanno in comune.

Una parte del mondo cattolico è giunta a fare solo negli anni '60 la conquista dell'autonomia dell'etica ed è stata una grossa conquista e bisogna tenerla molto molto cara, come l'altra conquista che è stata fatta molto in ritardo, della politica come ambito di azione collettiva che non necessariamente coincide con l'imporre la virtù ad ognuno secondo i modelli di perfezione cristiana.

Oltre a queste che sono più attraenti ci sono poi altre risposte che sono in realtà mistificazioni.

Ne cito prima una più vecchia e che tenta molto di meno, quella dello storicismo nella versione liberale democratica e in quella marxista hegeliana gramsciana, che la cultura del mondo progressista della sinistra finora in Italia ha condiviso. Quel tipo di storicismo assegnava il ruolo di punta nel mondo dei valori alla sfera della cultura e della politica come sede del sapere, come ciò che doveva guidare tutto il resto. Questo tipo di impostazione che per certi aspetti non dava enfasi all'etica come discorso separato, per altri aspetti però aveva tutto un suo modo di fondare i valori; il dover essere, il ciò che è giusto, assorbendo semmai l'etica nella politica. Tendenzialmente non sta più in piedi perchè fondata su postulati presenti nel pensiero nell'800, che oggi sono dei pezzi di museo che sopravvivono in alcune aree della società perchè ci sono orgogliose istituzioni fatte di organizzazioni, uomini, mezzi, giornali, sedi, che le tengono ancora in piedi.

Oggi gran parte del dibattito nel partito comunista in Italia è un dibattito fra una parte che è legata al vecchio (nel senso buono che è poi questa tradizione gramsciana, italo-marxista, hegeliana storicista; nel senso cattivo che è poi il marxismo iperlelinista che crede

nel marxismo come scienza) ed un'altra metà in cui c'è dentro di tutto. Nel Nuovo avanzano soluzioni di tipo neoliberale: Salvatore Veca filosofo noto esponente del P.C.I., ad esempio è uno di quelli che fanno battaglia nel senso di un rinnovamento della cultura del partito comunista e di un adeguamento alla cultura neoliberale. Un'altra anima, quella più ampia e dignitosa, di questo tipo di culture nuove dal lato del rinnovamento, è quella che il suo emblema potrebbe trovarlo nella figura di Ingrao che incarna un tipo di messaggio che si potrebbe assimilare, avvicinare a quello fornito dalle teorie della comunicazione, al messaggio di Habermas, in quanto pone l'accento sui movimenti come venire alla luce di soggettività che hanno da porre le loro istanze, le loro esigenze, le loro richieste e sull'intendersi tra queste diverse istanze che emergono e che vengono avanzate e sul creare delle forme di progettualità di fini comuni raccogliendo e cercando di invernare quanto di universalizzabile è contenuto in queste richieste ed in queste istanze.

Ultima soluzione mistificante: le varie forme di umanesimi. Alcune soluzioni sono estremamente dignitose e hanno anche il loro fascino, ma sono anche un parlar d'altro, un mascherare i veri problemi perché sono un tornare a cose non più possibili. Sotto la voce di umanesimi si potrebbero raggruppare tutte le forme di pensiero che pretendono di far discendere indicazioni su ciò che è giusto, ciò che è bene, sul giudizio di valore da un'immagine, da un modello di persona umana.

Di queste culture umanistiche negli ultimi decenni, ce ne sono alcune che hanno dei meriti storici notevoli. I marxisti umanisti negli anni '60 hanno avuto una funzione nello sbloccare il dibattito politico in particolare nei paesi dell'Est facendo lo sforzo di integrare Marx con l'umanesimo, operazione che da un punto di vista di rigore teorico era però un ritornare indietro. Questa funzione di rottura svolta negli anni '60 nell'ambito del marxismo, al giorno d'oggi secondo me è esaurita completamente. In Italia di umanesimi marxisti ne abbiamo presenti pochi, ve ne è una certa miscela nella cultura comunista mescolata però a buone dosi di storicismo. Ce ne è una presenza più importante nel mondo cattolico di cui alcune cose recenti estremamente dignitose ed anche relativamente di sinistra quanto a contenuti o ad istanze di cui si fanno portatori. Per intenderci metto dentro in queste forme più di sinistra anche certe tematiche dibattute negli ultimi due - tre anni nell'area delle comunità di base, come il dibattito su "fede e piacere" sviluppato da "COM - nuovi tempi" e poi concluso con un convegno. Contro un'antropologia tradizionale propria del cristianesimo codificato, si recuperano certe istanze della persona umana che venivano represses come il corpo o il piacere, in nome delle quali si chiede una revisione dell'immagine dell'uomo e dell'Antropologia. Ora queste forme, da quelle più moderate a quelle più di sinistra, sono altre forme mistificatorie proprio perché non è più possibile un'idea di uomo che è la nostalgia di un mondo che non c'è più.

L'uomo come entità individuale che ha dei confini e che però è intero e che non è diviso fra i diversi ambiti di vita di cui partecipa, oggi non c'è più: coltivare quest'immagine può essere un passatempo o può significare il crearsi un'ulteriore sfera: accanto alla musica classica o alla narrativa ci può essere la sfera dei discorsi sullo uomo, dell'antropologia.

Il tipo di impostazioni che sono possibili nel maneggiare i problemi che si pongono giorno per giorno nell'azione collettiva, nella Chiesa, nella sinistra, nei movimenti e negli ambiti di vita quotidiani, ciò che è possibile fare è un tipo di argomentazione che non può non impiegare le categorie di valore, di bene e male, di giusto e sbagliato. Nella vita quotidiana sono una colossale sciocchezza tutte le retoriche della fine dei valori. Certe scelte si fanno e non c'è bisogno di nessun filosofo che insegni a farli. E' importante comprendere quali sono nella vita che viviamo gli spazi su cui c'è la possibilità di agire e di fare delle scelte che abbiamo delle conseguenze. Per comprendere questo le nuove teorizzazioni di cui ha parlato Natali ci possono aiutare. Il discorso però può andare avanti; a me piacciono molto i francofortesi perchè mettono l'accento in modo forte sull'idea universalistica di ciò che è bene e ciò che è male pur avendo tagliato con tutte le soluzioni precedenti, con le visioni dell'uomo, con le concezioni fondazionistiche.

In questo tipo di ricostruzioni di cosa è possibile fare nel mondo di oggi, nel nostro secolo, di quando ragioniamo in termini di bene e di male, non cercano di tornare a prima di Aristotele, a Tommaso o a Kant, ma tengono invece conto che sono cambiate alcune cose, ovvero che cos'è il discorso razionale; che cos'è il rapporto tra soggetto conoscente e mondo nel XX° secolo che è una cosa diversa da quella che poteva essere prima. Ed è in queste direzioni che è possibile cercare e decifrare quello che stiamo di fatto facendo.