

Lo Sguardo.net

rivista di filosofia

*Etica della
responsabilità:
applicazioni e problemi*

N. VIII, 2012 (I)

a cura di Federica Buongiorno e Andrea Pinazzi



EDIZIONI DI
STORIA E LETTERATURA

LoSguardo - Rivista di Filosofia

www.losguardo.net

Issn: 2036-6558

Aut. Trib. di Roma n° 387/2011 del 12/12/2011

Comitato scientifico:

Nunzio Allocca (SAPIENZA Università di Roma), Antonello D'Angelo (SAPIENZA Università di Roma), Paolo D'Angelo (Università degli Studi Roma Tre), Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), Daniele Guastini (SAPIENZA Università di Roma), Marcello Musté (SAPIENZA Università di Roma), Corrado Ocone (LUISS Guido Carli), Maria Teresa Pansera (Università degli Studi Roma Tre), Fabio Polidori (Università degli Studi di Trieste), Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI), Paola Rodano (SAPIENZA Università di Roma), Wolfgang Rother (Universität Zürich), Francesco Saverio Trincia (SAPIENZA Università di Roma)

Coordinamento editoriale:

Simone Guidi

Antonio Lucci

Redazione:

Federica Buongiorno

Marzia Caciolini

Lorenzo Ciavatta

Jacopo Falà

Andrea Pinazzi

Libera Pisano

Contatti:

redazione@losguardo.net



www.exnihilo.it

LoSguardo.net
rivista di filosofia

Numero VIII, 2012 I

**ETICA DELLA
RESPONSABILITA'.
APPLICAZIONI E PROBLEMI**

Febbraio 2012

Indice

<i>Editoriale</i> di Federica Buongiorno e Andrea Pinazzi	p. 7
<i>Un'etica dell'estetica musicale. Intervista a Elio Matassi</i> a cura di Federica Buongiorno e Andrea Pinazzi	“ 11
<i>Il soggetto non basta. La “responsabilità” di Hans Jonas</i> di Francesco Saverio Trincia	“ 19
<i>Una nuova concezione della responsabilità morale per affrontare le questioni dell'etica pratica del XXI secolo</i> di Eugenio Lecaldano	“ 35
<i>L'euristica della paura di Hans Jonas dinanzi alle sfide dell'ingegneria genetica</i> di Luisella Battaglia	“ 55
<i>Etica, etiche</i> di Edoardo Boncinelli	“ 73
<i>Etica e sostenibilità</i> di Luca Davico	“ 91
<i>Informazione e etica della responsabilità</i> di Giancarlo Bosetti	“ 103
<i>Un femminismo senza donna</i> di Yves-Charles Zarka	“ 111
<i>Sincerità dei litiganti ed etica della narrazione nel processo civile</i> di Marco Gradi	“ 117
<i>Sono forse il custode di me stesso? La responsabilità di sé come responsabilità originaria</i> di Paolo Costa	“ 147
<i>Incompletezza normativa, inconsistenza normativa e responsabilità dell'agente nell'etica religiosa</i> di Daniele Bertini	“ 169
<i>L'etica psicanalitica e la dialettica della legge</i> di Rocco Ronchi	“ 199

Editoriale

di Federica Buongiorno e Andrea Pinazzi

«[...] storicamente, in tutte le società complesse in cui individui senza legami di sangue né di clan vengano in contatto tra loro, la funzione regolatrice del governo è sorta e si è dimostrata indispensabile proprio per far rispettare certi principi morali. Appellarsi ai principi è un primo passo necessario per portare a comportamenti virtuosi, ma da solo non è sufficiente [...] Il fatto che la responsabilità sia nostra non dovrebbe lasciarci delusi, ma ottimisti. La mia ipotesi non è moralistica e non mira a definire chi abbia torto o ragione, chi sia egoista o generoso, malvagio oppure buono. È invece una previsione, basata su quello che ho visto capitare in passato»¹.

Jared Diamond indica con queste parole, nel suo libro sulla questione ambientale, la sfida etica che attende le odierne società sviluppate: salvaguardia dei «principi morali» comuni, da un lato, e sviluppo economico in un quadro di continua espansione dei mercati, dall'altro. Proprio la problematica ambientale condensa in modo paradigmatico il senso e la responsabilità di questa sfida, ma essa è un tassello di un quadro composito e difficile, in cui i problemi cosiddetti “eticì” s'intrecciano a moventi economici, all'insieme delle politiche sociali intraprese dagli Stati, al riferimento a tradizioni e linguaggi culturali in progressiva trasformazione e all'interazione con una società civile sempre più attiva nell'orientamento del dibattito e dell'iniziativa politica.

Una riflessione sul tema etico, oggi, non può dunque configurarsi come un puro esercizio teorico ma esige il concreto riferimento a una rete di problemi interconnessi, che implicano un coordinamento con settori e ambiti del sapere diversi: da questi vanno tratti, per così dire, gli elementi del problema, da cui derivare possibili soluzioni per le molte incognite poste alla riflessione. L'importo specificamente filosofico di quest'ultima sta proprio in quell'operazione di derivazione degli elementi critici e di ricomposizione finale delle questioni in campo, in una prospettiva che – a partire dal *proprium* dei singoli ambiti disciplinari – si

allarghi a rappresentare una visione complessiva del quadro storico che la contemporaneità è chiamata ad affrontare. La filosofia *morale* non dovrebbe, in ciò, limitarsi a una restituzione fotografica o alla pura comprensione (per dirla con Hegel) del proprio tempo, ma dovrebbe assumersi la responsabilità di indicare possibili forme di coniugazione dei «principi morali» citati da Diamond con il processo di sviluppo ed espansione dell'orizzonte economico e sociale complessivo.

È in quest'ottica che l'ottavo numero de *Lo Sguardo* su "Etica della responsabilità" mette a tema il problema etico in relazione agli ambiti disciplinari oggi più critici dal punto di vista della valutazione morale: la bioetica, lo sviluppo sostenibile, la politica, l'informazione, il diritto, la filosofia della religione e della morale, la genetica, la psicoanalisi attuale sono altrettanti campi in cui la complessità della storia mondiale contemporanea fa emergere dilemmi etici dall'enorme portata filosofica, che richiedono una riflessione seria e approfondita. Dando la parola ad autorevoli esperti in tali settori, come abbiamo scelto di fare in questo numero, la filosofia apprende i termini esatti in cui porre i problemi che essa è chiamata a rielaborare sul piano etico: i vari interventi qui raccolti sono, dunque, *doppiamente* filosofici. Tali sono, in primo luogo, perché attraversati da questioni che si configurano come intrinsecamente etiche e dunque filosofiche; in secondo luogo, perché a partire da essi ci sembra possibile dedurre alcune linee per raccordare tra loro gli spunti offerti nei singoli contributi, suggerendo una comprensione e una ricomposizione filosofica complessiva della questione etica oggi. Tale comprensione, come testimoniato dai saggi qui raccolti e spesso attraversati dal problema della preoccupazione e della cura per il *futuro* dell'umanità, conduce inesorabilmente alla domanda circa il destino della civiltà e della stessa vita umana; la dimensione della nostra temporalità, sottratta – nell'epoca dell'estremo sviluppo della potenza tecnologica – alla proiezione ciecamente progressiva che caratterizzò la complessa vicenda illuministica, spalanca alla considerazione etica un campo inedito nella sua crucialità e induce a porsi il problema della *possibilità* (di ciò che *potrà* essere e derivare dalle nostre scelte attuali) in termini nuovi.

Il dilemma fondamentale, postoci dai complessi fenomeni della realtà odierna, consiste da ultimo nella risemantizzazione della categoria morale classica della responsabilità: cosa vuol dire, oggi, essere responsabili di fronte, ad esempio, ai fenomeni del fine-vita, dello sviluppo sostenibile, dell'informazione di massa e così via? Ciò

che «si è visto capitare in passato», per citare Diamond, ha ampiamente mostrato quanto aspra possa essere la contrapposizione quando si tratti di questi fenomeni e quale grado di manipolazione, anzitutto comunicativa, è possibile attuare al loro riguardo. Neppure si può prescindere, nell'affrontare quel dilemma, dalla stretta interazione che lega oggi responsabilità (personale e collettiva) e potenza della tecnica, il cui eccezionale sviluppo ha aumentato enormemente le possibilità di controllo dell'uomo sulla natura nel suo complesso, consegnandogli un potere trasformativo i cui limiti vengono spostati sempre più in avanti; ma l'incremento della potenza dei singoli implica un aumento proporzionale della loro responsabilità verso il tutto. Già nel 1979 Hans Jonas riformulava così, nel suo tentativo di costruire «un'etica per la civiltà tecnologica», il classico imperativo categorico kantiano: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»². L'esortazione del filosofo non contempla solo una preoccupazione “ecologica”, di sopravvivenza del genere umano in un contesto ambientale in cui la potenza tecnica può anche significare un aumento del rischio, della capacità distruttiva e del dissipamento del patrimonio naturale e umano; essa contiene anche l'appello all'autenticità della vita umana, presente e futura, al suo valore specificamente umano e non deturpabile, non alterabile – al fondo – dalla manipolazione artificiale. L'autenticità è l'oggetto del principio responsabilità, il faro etico per la civiltà tecnologica, rispetto al quale commisurare il “bene” e il “male” - se è reale il rischio di scadere in quell'inautenticità esistenziale, dalla quale una grande scrittrice metteva in guardia, rappresentando il mondo interiore di un eccezionale governante. L'Adriano di Marguerite Yourcenar ammonisce che «[...] il bene e il male sono una questione d'abitudine, che il temporaneo si prolunga, che le cose esterne penetrano all'interno, e che la maschera, a lungo andare, diventa il volto»³.

Ancor prima di Jonas, Edmund Husserl così scriveva, riflettendo anch'egli sull'imperativo categorico kantiano: «se rendiamo una professione particolare una *professione pienamente universale*, tale professione poi non sarebbe altro che quella di essere, come uomo, l'uomo più completo, più autentico, più vero»⁴. Ciascun uomo è, in quanto tale, chiamato all'autenticità: questa è la professione universale del genere umano, indipendentemente dalle concrete e mutevoli mansioni che ciascun individuo viene a svolgere nella propria esistenza. In ciò Husserl vedeva il tratto comune al

filosofo e allo scienziato e forse proprio in questo solco, apparentemente così *ovvio* (ma è proprio l'ovvietà che la fenomenologia intende riscattare sul piano filosofico), è possibile inscrivere oggi una riflessione etica sulla contemporaneità, che leghi strettamente tra loro scienza, filosofia e vita. Questo è, appunto, il tracciato nel quale abbiamo deciso di porre l'ottavo numero de *Lo Sguardo*, ipotizzando che da una rinnovata solidarietà tra quelle tre componenti possano derivare orientamenti ragionevoli e persino soluzioni ai difficili roveli del presente – come l'Adriano della Yourcenar già intravedeva, con parole di profonda fiducia nella qualità umana, allorché ricordava: «dato che l'odio, la malafede, il delirio hanno effetti durevoli non vedo perché non ne avrebbero avuti anche la franchezza, la giustizia, la benevolenza. A che valeva l'ordine alle frontiere se non riuscivo a convincere quel rigattiere ebreo e quel macellaio greco a vivere l'uno a fianco all'altro tranquillamente?»⁵.

Ringraziamo sentitamente tutti gli autori per i contributi originali che hanno accettato di fornirci per questo numero, che sarà testo d'esame nel corso di Filosofia morale 2011-2012 del prof. Francesco Saverio Trincia, presso l'Università Sapienza di Roma. Il testo di Yves-Charles Zarkà appare qui per la prima volta in italiano.

Note:

¹J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi 2005, p. 493.

²H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi 2002, p. 16.

³M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, Einaudi 2005, p. 94.

⁴E. Husserl, *Introduzione all'etica*, Laterza 2009, p. 247.

⁵M. Yourcenar, cit., p. 94.

Un'etica dall'estetica musicale. Intervista a Elio Matassi

a cura di Federica Buongiorno e Andrea Pinazzi

Introduzione

Allievo di Emilio Garroni, Elio Matassi è attualmente Professore ordinario di Filosofia morale e Direttore del Dipartimento di Filosofia presso l'Università di Roma Tre. Dapprima studioso di idealismo tedesco e in particolare di Hegel (cfr. *Le Vorlesungen-Nachschriften hegeliane di filosofia del diritto*, Sansoni, Roma 1977; *Eredità hegeliane*, Morano, Napoli 1992), si è poi dedicato allo studio del pensiero del giovane Lukàcs (cfr. *Il giovane Lukàcs. Saggio e sistema*, Guida, Napoli 1979) sino a concentrarsi, in tempi più recenti, sul rapporto tra estetica musicale e riflessione etica. Proprio su quest'ultimo intreccio, che si condensa nell'elaborazione di un'originale “filosofia dell'ascolto” e che ha in Ernst Bloch, Walter Benjamin e Theodor W. Adorno i suoi riferimenti principali, verte l'intervista qui presentata (cfr. *Bloch e la musica*, Fondazione Filiberto Menna, Marte editore, Salerno 2001; *Th. W. Adorno: l'estetica. L'etica* (con Elena Tavani), Donzelli, Roma 2005; *Filosofia dell'ascolto*, Il ramo, Rapallo 2010).

Intervista

Prof. Matassi, questo ottavo numero de Lo Sguardo, in cui si tratta del problema etico nella sua ambientazione contemporanea, può mostrare un interessante punto di contatto con i Suoi studi al limite tra estetica musicale e filosofia morale: ci riferiamo, in particolare, alle ricerche da Lei condotte su “ascolto e comunità” e all'idea di una nuova proposta antropologica, che trova in Walter Benjamin e in Günther Anders i suoi riferimenti principali. Può specificare l'importo strettamente etico del Suo concetto di ascolto e la connessione con il progetto di rinnovamento antropologico

dell'uomo?

Nell'ultimo quindicennio ho orientato le mie ricerche su un possibile punto di intersezione-congiunzione fra filosofia morale e filosofia della musica: l'unità di misura di tale compenetrazione si può ritrovare nel paradigma dell'ascolto, riletto come riconoscimento, uno dei concetti fondamentale attorno a cui ruota la riflessione etica contemporanea.

Nella mia visione, l'ascolto è un modello fondamentale di riconoscimento; ho già proposto tale percorso in un recente convegno internazionale sulla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana e, più in particolare, sul tema connesso del 'riconoscimento'. Ripropongo in questo caso un percorso argomentativo, già tracciato nei miei studi, nelle sue linee essenziali.

Mentori-protagonisti ispiratori di tale percorso sono, come precisavate, Walter Benjamin e Günther Anders e, aggiungerei, anche Ernst Bloch. In particolare in quest'ultimo, l'ascolto si configura come autoascolto, ossia come un processo sostanzialmente liberatorio e non subito passivamente, come si può riscontrare in alcune tendenze della filosofia francese contemporanea da Jean-Luc Nancy a Peter Szendy: l'ascolto come riscoperta di sé risulta essere, nella sostanza, un processo di liberazione in primo luogo esteriore, e, in secondo, anche di promozione etico-politica. Nella polemica condotta in maniera radicale contro l'interpretazione schellinghiana e schopenhaueriana del suono e dell'ascolto il cui esito estremo è una forma di nichilismo, l'autoascolto blochiano si presenta, appunto, in quanto riconoscimento, auto-riconoscimento, un'alternativa costruttiva a ogni forma di tendenziale o surrettizia di nichilismo.

Bloch, ma, entro quest'ottica peculiare, anche Walter Benjamin, e Günther Anders, rovesciano la celebre formula – prospettata da Martin Heidegger in un'intervista a un giornalista dello "Spiegel" – "un giorno solo un Dio potrà salvarci" nella formula "Un giorno solo l'uomo potrà salvare Dio", quell'uomo che attraverso l'ascolto si sarà finalmente riconosciuto e, riconoscendosi, potrà riconoscere anche gli altri e l'alterità in genere.

L'autoascolto, in cui l'ascoltatore ritrova se stesso, è la fonte cui attingere una rivoluzione antropologica, che può essere ricostruita anche in rapporto alle intuizioni benjaminiane contemplate in quella straordinaria riflessione sottesa alla *Disposizione* del 1928. La struttura triadica, mito, redenzione, speranza, può essere restituita

solo dalla musica e dall'ascolto in tutta la loro gravidanza. L'ultimo anello di questa catena è racchiuso nel prezioso dattiloscritto-manoscritto del 1930, *Ricerche filosofiche sulle situazioni musicali*, di Günther Anders, che porta a compimento la rivoluzione antropologica connessa al primato dell'ascolto-riconoscimento, una rivoluzione in primo luogo individuale ma da verificare anche sul piano della costruzione istituzionale collettanea, come tenta di fare in alcuni passaggi anche il Bloch delle due edizioni di *Spirito dell'utopia*.

La filosofia della musica irrompe nell'antropologia filosofica novecentesca, fornendo alla progettazione etica un nuovo slancio.

I Suoi studi di filosofia morale mostrano un intreccio peculiare di riferimenti carichi di suggestioni etiche: la filosofia "messianica" elaborata da Ernst Bloch, la concezione etica del giovane Lukács, l'interpretazione da questi fornita di Dostoevskij. Immagine emblematica di questo intreccio può forse individuarsi nel celebre "monologo del Grande Inquisitore", messo in scena da Dostoevskij ne I fratelli Karamazov: lì il dilemma che sembra contrapporre colpa e felicità umana, dannazione e salvezza assume i toni tragici di un geniale ribaltamento di prospettiva, in cui il Salvatore (Cristo) è imprigionato e accusato di non aver compreso la natura imperfetta e debole dell'uomo e di condannarlo, dunque, più che consegnarlo, a una felicità impossibile. Il silenzio inquietante di Cristo, che resta muto per tutto il lungo discorso dell'Inquisitore, sembra una sorta di radicalizzazione rovesciata dell'ascolto al centro delle Sue ricerche: come si corregge questa prospettiva alla luce dell'interpretazione di Lukács e del suo rapporto al messianismo blochiano?

Proprio negli ultimi mesi, la casa editrice Mimesis ha voluto ristampare, con una nuova introduzione, il mio testo del 1979, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, concentrato in larga misura sul tentativo sistematico elaborato a Heidelberg a partire dal 1912. Un ruolo centrale, all'interno di tale tentativo, è svolto dal celebre manoscritto-Dostoevskij, un abbozzo di libro, con un prospetto complessivo e una serie di note-chiose di lettura in vista di un stesura definitiva che non ebbe mai luogo. Prospetto e note sono databili 1915-1916, quando Lukács diventa comunista e concepisce un 'sistema' alternativo a quello hegeliano, fondato su estetica, etica e filosofia della storia. Il manoscritto-Dostoevskij doveva occuparsi

dell'etica, della filosofia della storia e del loro rapporto. Le due sezioni incentrate sulla categoria hegeliana dello spirito oggettivo e sulla "seconda etica" chiariscono esemplarmente le finalità di tale progetto.

Da una parte, lo spirito oggettivo hegeliano, che rappresenta infatti la chiusura autoreferenziale della totalità – la voce e il destino della singolarità vengono strangolate pregiudizialmente –, una chiusura che è anticipata in misura non irrilevante dallo stesso Kant, per nulla estraneo a tale processo; dall'altra, la "seconda etica", ossia quella dimensione verticale che dovrà completare il progetto della fondazione kantiana dell'etico (la 'prima etica'), con integrazioni rilevanti: la bontà e la fraternità, nell'accezione dostoevskiana, sono i due grandi presupposti da cui partire per rovesciare il silenzio inquietante del Cristo.

In questo stesso periodo Lukàcs e Bloch possono essere considerati sullo stesso piano, come emerge con chiarezza dalle memorie di Heidelberg. Alla domanda, su chi fossero i quattro evangelisti (si vedano le memorie di P. Honigsheim) non si poteva che rispondere: Matteo, Marco, Lukàcs e Bloch. Le giovani generazioni della grande Heidelberg weberiana cercavano risposte che la filosofia accademica imperante, quella neocriticista, non riusciva a fornire. Come suggerisce Lukàcs in uno scambio epistolare con il germanista francese, Felix Bertaux, era, invece, necessario interpretare «la religiosità inespressa dell'epoca», che risultava soffocata dall'accademismo esasperato della ormai esangue ed estenuata tradizione neocriticista.

La rivoluzione bolscevica veniva accolta come una rivoluzione totale. Prima ancora di essere una rivoluzione sociale e politica, era una rivoluzione spirituale ed etica, un tratto decisivo delle giovani generazioni intellettuali di Heidelberg che si apprestavano a compiere un vero e proprio parricidio intellettuale.

Può spiegarci, passando a un piano più generale, qual è oggi a Suo parere il ruolo della filosofia morale riguardo alla sfera pubblica e alla vita politica nazionale e transnazionale, e cosa può chiedere la politica alla filosofia, nella sua accezione morale?

Credo che proprio oggi, nella più immediata contemporaneità, la filosofia morale possa intervenire in maniera

decisiva nel dibattito pubblico; mi riferisco, in particolare, a una rivista online che dirigo, uscita nel giugno 2007, sul sito www.inschibboleth.org, il cui sottotitolo è molto trasparente: *Nuovi orizzonti della laicità e filosofie per una riforma della politica*. La rivista promuove un punto d'incontro fra credenti e non credenti per una nuova laicità che non si chiuda in una forma settaria di laicismo esasperato, promuovendo la filosofia morale come strumento teorico decisivo per la difesa della democrazia.

L'età della globalizzazione è ormai entrata in una crisi sistemica senza vie d'uscita. L'ipertrofia del momento economico sta minacciando in maniera molto seria l'impianto stesso delle democrazie rappresentative occidentali, che sono di fatto espropriate e sopraffatte dalla speculazione finanziaria. Viene meno quell'equazione che aveva dominato il dibattito pubblico dopo la caduta del muro di Berlino, ossia che capitalismo sfrenato e senza regole e democrazia rappresentativa potessero convivere felicemente. Questa illusione è crollata a partire dagli ultimi anni che stanno dimostrando quanto fosse ingenua e infondata quella tesi.

Bisogna ripartire dalla rilettura dei grandi classici dell'economia politica moderna, a cominciare da Adam Smith che, nella rilettura di A. Sen e G. Arrighi, mostra ancora inalterata tutta la sua attualità. Non è da considerarsi affatto casuale che Adam Smith fosse contemporaneamente un filosofo della morale e un economista, in un'epoca in cui il campo di tensione tra queste due dimensioni era ancora forte, mentre quando si è indebolito fino a scomparire del tutto, si è verificato il cortocircuito che viviamo nella nostra contemporaneità.

Il ruolo pubblico della filosofia morale risulta pertanto rafforzato, e non solo nella direzione più specifica della 'questione morale' e della 'questione civile,' poste Roberta de Monticelli, ma anche in quella, ancor più decisiva, della "questione economica" con cui dobbiamo fare i conti fino in fondo.

Lei ha sostenuto la tesi di un conflitto, oggi sempre più rilevante, tra 'etica' e 'cura di sé', sostenendo al contempo che la diffusione del linguaggio delle emozioni e delle pratiche terapeutiche spostò l'attenzione da questioni oggettivamente pubbliche ad altre che si dovrebbero più correttamente considerare come problemi privati di figure pubbliche. Questa privatizzazione del pubblico, che non nasconde di avere un doppio taglio, come influenza il comportamento e la responsabilità verso il pubblico di chi si trova a

ricoprire ruoli istituzionali?

Ripeto in maniera esasperata da anni che i grandi classici possono ancora oggi illuminarci e guidarci nei gravissimi problemi in cui ci troviamo. Il *Faust* di Goethe è veramente esemplare in proposito: quando nell'ultima parte del secondo *Faust* le quattro donne grigie si trovano dinanzi all'ingresso del Palazzo Reale di Faust solo una, la Cura (*Sorge*) osa sfidarlo, entrando direttamente nel palazzo. Il dibattito drammatico che si svolge tra Faust e la Cura, dimostra come la Cura sia una proiezione-dimensione che convive con lo stesso Faust; una dimensione che sta ad attestare quella cedevolezza scivolosa interna a noi stessi, predisponendoci gradualmente alla rinuncia, giorno dopo giorno.

Questo spostamento di prospettiva dal pubblico al privato (penso in particolare alla brillante lettura che ne fornisce il sociologo ungherese F. Furedi), dimostra come sia possibile controllare dall'alto, in maniera sottile, le nostre anime e le nostre persone. Si tratta di una forma di privatizzazione impropria e indebita, un'autentica regressione che ritrova il suo scenario esemplare in trasmissioni come "Il grande fratello", dove l'esternazione, anche estrema, dei propri sentimenti, delle proprie debolezze, assume le sembianze di uno 'spettacolo' dato in pasto agli altri.

Una privatizzazione del pubblico che ha effetti perversi anche nella sfera pubblica, i cui protagonisti aspirano a divulgare il proprio comportamento-atteggiamento privato per deviare il pubblico dai veri problemi che sono, invece, effettivamente in gioco.

Lei crede che l'attuale situazione, che vede l'irrompere del privato nel pubblico, con ciò che di negativo e di positivo comporta per la vita politica, possa essere modificata semplicemente da un mutamento dell'assetto istituzionale o non occorra, piuttosto, un mutamento culturale diffuso? O ritiene, invece, che ci si trovi di fronte a un processo ormai irreversibile?

Credo sia indispensabile una svolta, una vera e propria rivoluzione culturale. La tesi gramsciana del primato culturale e dell'egemonia è ancora oggi di pregnante attualità. Si è chiuso un ciclo culturale che ha prospettato il dominio del privato a tutti i livelli e ad ogni possibile dimensione. In questo caso la funzione esercitata dalla filosofia morale o della morale per una nuova egemonia dovrà

mettere correttamente al centro dell'attenzione l'“in comune”, che ha una precedenza ideale rispetto al privato e al pubblico. Mai come in questo momento l'etica e la filosofia della morale diventano le interlocutrici del nuovo dibattito pubblico e che dovrà trovare una collocazione diversa al rapporto etica-economia, con l'etica che non può non avere una priorità, come accadeva in un ormai lontano passato.

Il ritorno dell'etica, il ritorno della filosofia morale corrispondono specularmente al risveglio della democrazia partecipativa senza la quale la ormai esangue democrazia rappresentativa rischia di essere travolta. Se non si ripristina il circuito democrazia partecipativa-democrazia rappresentativa la democrazia occidentale rischia gradualmente, come di fatto sta avvenendo, di estinguersi.

Come collocherebbe, infine, il problema della responsabilità morale nell'attualità del dibattito etico, attraversato dalle ripercussioni del progresso tecnico sulla gestione e conservazione della natura (anche umana), alla luce dei Suoi studi?

Non sono mai stato un naturalista radicale, perché ritengo che l'etica e la filosofia della morale (quella dimensione di religiosità civile che permane nelle nostre società ormai radicalmente secolarizzate) possa svolgere una funzione di rilievo anche rispetto a quelle che definite “ripercussioni del progresso tecnico sulla gestione e conservazione della natura (anche umana)”. La mia prospettiva a riguardo è molto vicina alle argomentazioni di Jürgen Habermas, che ha sempre fatto della promozione etica il baricentro della propria riflessione. Sono convinto che l'etica e la filosofia della morale assumino sempre di più nel dibattito pubblico contemporaneo la funzione di una religiosità civil-comunitaria, che, non chiudendosi pregiudizialmente al confronto-contributo della scienza, lo discute nella contestualizzazione comunitaria. Divento ogni giorno più convinto che quel *Gemeinsinn*, quel senso comune, quel comun denominatore che ci contraddistingue come esseri umani, e che l'etica e la filosofia della morale rispecchiano compiutamente, quel senso comune richiamato da Immanuel Kant nella *Critica della facoltà di giudizio*, possa diventare l'unità di misura su cui costruire una più avvertita antropologia.

Il soggetto non basta. La “responsabilità” di Hans Jonas

di Francesco Saverio Trincia

Il quarto capitolo de *Il principio responsabilità* di Hans Jonas (sul quale in questa sede mi accingo a realizzare un esercizio di lettura in qualche modo paradigmatico ma circoscritto ai primi sette paragrafi, privo di ogni pretesa di completezza, trascurando quindi programmaticamente sia il complesso del libro in cui le pagine esaminate si inscrivono, sia la totalità del pensiero jonasiano) contiene il nucleo metafisico dell'«etica per la civiltà tecnologica». Tale nucleo merita di essere indagato micrologicamente, per cogliervi quel vero e proprio rovesciamento o meglio quel radicale ri-orientamento dell'etica moderna in senso antisoggettivistico, e quell'incardinamento ontologico dell'assiologia, che fanno del pensiero jonasiano un momento non eludibile della questione interminabile sul fondamento e sul senso non pragmatico o comunque pre-pragmatico dell'etica in generale. In pochi autori come in Hans Jonas il lettore attento coglie l'intreccio della metafisica e dell'etica come assiologia con le “richieste” della vita, colta a sua volta nel suo strato profondo nel quale la nozione spinoziana di natura e della sua teleologia si fonde con un concetto dell'essere che non si risolve affatto nella propria determinazione concettuale (Jonas, non dimentichiamolo, interagisce con l'ontologia esistenziale di Martin Heidegger) ed evoca un ruolo della soggettività volente profondamente trasformato in senso privativo. Non a che cosa ‘serve’ l'etica, non quando e in quali circostanze soggettive essa si forma, non se sia in qualsiasi misura accettabile la sua coercitività, né se l'etica stessa non intrattenga in realtà alcun rapporto strutturale con la coercitività, o meglio con l'autocostrizione che ne fa in ogni caso una declinazione della libertà: non questo si chiede prioritariamente nell'orizzonte problematico jonasiano, non questo (non questo anzitutto) si deve sapere, non alla regione dove si muovono in primo piano dei soggetti presuntivamente morali dà accesso il riferimento all'“essere” che fornisce il punto di partenza e la base dell'argomentazione. *Chi*, o meglio *che cosa* comanda nell'obbligo

etico? Tale è la questione di fondo. È, vogliamo sapere, un *chi* o un *che cosa* ciò da cui dipende l'imputazione e l'eventuale riconoscimento di "responsabilità" morale? Quest'ultima dipende dalla constatazione che una risposta *può* essere data al mondo (all'essere, alla natura, alla realtà metafisica entro cui e di cui viviamo), e lo è effettivamente, e che in questo modo e solo in questo modo si apre la regione in cui si accampa e rifugge un'etica in cui ci si riconosce come opera che ci appartiene solo perché originariamente noi le apparteniamo: un mondo dell'agire che è nostro solo perché noi siamo in quel mondo, *siamo quel mondo* e non lo siamo unicamente perché *vogliamo esserlo*.

Tali domande discendono ovviamente in primo luogo da un mutamento semantico molto serio della nozione stessa del "comando" etico e dall'impegno a chiedersi se l'etica si risolve nell'adempimento di un impegno che *qualcuno* (o un qualcosa di astratto come una doverosità pura) chiede a *qualcun altro*, o anche che qualcuno (o anche un soggetto trascendentale) chiede a se stesso, per motivi che prescindono sia dal riferimento a interessi utilitaristici, sia da una qualche regolamentazione giuridica di tipo contrattuale di tali interessi. Esse attraggono in particolare l'attenzione critica di chi ha fatto della soggettività e della sua vita (trascendentale, ma anche storica, emotiva, psicologica) il perno non eludibile della propria riflessione e che tuttavia non resta sordo a quelle che un poco enfaticamente si possono definire le *ragioni dell'essere*, o la pressione che viene dal reale o dalla vita extrasoggettiva a cui la vita anche morale della soggettività fa comunque riferimento quanto meno come suo ambito. L'attenzione, vogliamo dire, di chi eventualmente sia indotto e persino necessitato da quella che con un poco di legittima enfasi si potrebbe chiamare 'la forza delle cose' a considerare tali ragioni, dell'essere, dei fatti o meglio della fattualità, dell'effettività, come conflittualmente connesse alle ragioni dell'autonomia e dell'autodeterminazione del soggetto agente, e a considerarle proprio perché conflittualmente, tanto più solidamente connesse, o intrecciate o come meglio ci si voglia esprimere per indicare una condizione di *non separabilità del soggetto morale dalla morale stessa*, che dunque non esclusivamente a lui può essere fatta risalire.

È questo il senso di ciò cui alludiamo quando sosteniamo, nel tono prudentemente colloquiale con cui di etica si deve parlare e che proprio Hans Jonas ci ha insegnato a praticare, che "il soggetto non basta". Si tratta di quel senso in cui traluce una sorta di percezione

antieroica e antiretorica del *limite* entro il quale viene a trovarsi stretto il cammino dell'umano agire e rispetto al quale (si tratta, come ben si comprende, di una precisazione essenziale) la libertà inseparabile da ogni scelta e decisione morale vede sottolineata piuttosto che amputata la connotazione tragica che sempre si accompagna a ciò che liberamente si decide. Non suoni come paradosso il notare che proprio il pensatore che sembra offrire alla scelta etica un ancoraggio ontologico a ciò che l'essere impone al dover essere è lo stesso che, correggendo ma non svaloriizzando l'assolutezza del *dovere* con la limitazione o meglio con la limitabilità rivolta a un *potere* guidato da uno scopo assunto come valore supremo, apre l'ambito in cui il circoscrivere e il limitare lo spazio (e anche il tempo, in particolare il tempo futuro) del decidere etico coincide con il riconoscimento della intrinseca tragicità della scelta. Hans Jonas sembra voler trasmettere a chi vuole ascoltarlo e interpretarlo, 'servendosi' del suo pensiero come si fa sempre se si resta al di fuori del 'museo della filosofia', la lezione che nei confronti della pura doverosità etica si deve tenere un atteggiamento duplice o, se si preferisce, ambivalente. Al rispetto che non può mancare verso quella che sembra una preconditione essenziale dell'agire etico si dovrebbe accompagnare una prudente diffidenza nei confronti del rischio niente affatto paradossale che il rispetto dovuto alla assolutezza del dovere nasconda in sé una forse non voluta e comunque non percepita diminuzione del grado di rischio e di incertezza e di problematicità, e dunque di responsabilità di fronte a ciò che è altro e oltre la nostra coscienza morale, a cospetto del quale potremmo doverci riconoscere sobriamente assediati al tempo stesso dal sentimento del tragico (di ciò che non possiamo, che non abbiamo la forza di mutare) e dal sentimento del limite (di ciò che non dobbiamo mutare, poiché tale mutamento può non avere alcun valore finale per ciò che del reale, del mondo, dell'essere, noi riteniamo di *dovere* mutare).

Che il soggetto "non basti" proprio perché (e non a dispetto del fatto che) nelle questioni etiche esso è essenziale, è la questione che ci interessa seguire commentando qualche pagina del capolavoro di Jonas, nella convinzione che il rispetto più solido che al suo pensiero si deve consiste nel fatto di invertire l'ordine delle finalità, la graduatoria degli scopi e dei valori unitariamente teorico-pratici che la volgarizzazione 'ecologica' gli ha imposto. Conta infatti, di tale pensiero, l'uso ampio e del tutto legittimo che ne è stato fatto a difesa di una civiltà tecnologica non autodistruttiva. Conta cioè, com'è

ovvio, la declinazione pratica e anche variamente operativa, a livello politico e amministrativo, che di un'etica per mondo prodotto e minacciato dalla tecnica è stata sviluppata. Ma l'etica di Jonas può essere apprezzata nelle sue conseguenze, nei suoi risultati e nelle sue 'applicazioni' mondane solo se viene tenuta ferma la sua scaturigine nella filosofia, anzi meglio, nella metafisica e nella ontologia che non si soddisfano della separazione tra fattualità e doverosità, tra *Sein* e *Sollen*, poiché ritengono che il dover essere abbia un radicamento nell'essere che chiede di essere riconosciuto come un valore essenziale che sta prima di ogni fatto. Tale riconoscimento consiste in un'operazione del sapere metafisico, ma ciò accresce non acquieta (o forse a nostri occhi non acquieta, come Jonas talvolta sembra voler far credere) l'inquietudine morale sospesa ora al limite del potere più che (solo) all'assolutezza del dovere. L'etica jonasiana della responsabilità sollecita, com'è noto, la nostra capacità di rispondere ai bisogni oggi solo virtualmente presenti delle generazioni future, alle quali siamo tenuti a trasmettere un essere, una realtà, una natura non vulnerati dalla decadenza prodotta da uno sviluppo tecnico irresponsabile. È quindi effettivamente un'etica *del futuro*. Ma essa lo è in quanto possiede un fondamento nella dimensione metafisica di ciò che non conosce la dimensione del tempo, e che anche quando sembra declinarsi nella temporalità futura, fa del futuro un valore, uno scopo o una finalità assolute, non un momento che stia, quale suo fine e scopo, dopo il tempo presente, ma un criterio extratemporale che comanda lo svolgimento del tempo, nel quale il tempo *può*, se il volere di un'umanità responsabile vi si coordina, essere redento.

La «teoria della responsabilità» si definisce nel rapporto tra il bene, il dover essere e l'essere e dunque il primo fondamentale tema è «essere e dover essere»¹. Si tratta di fornire una dimostrazione del fatto che se si fonda “nell'essere” il “bene” o il “valore”, si colma il divario tra essere e dover essere, un divario che in tal modo diviene soltanto “presunto” ossia non può pretendere di esser considerato vero. Bisogna quindi compiere tale “fondazione”, stabilire tale radicamento. È rilevante la circostanza che Jonas definisca graficamente l'essere in modo diverso dal “bene” e dal “valore”. In quanto si consideri questi ultimi come distinti dall'essere, si dovrà metter in rilievo, virgolettandoli, che essi non possono pretendere alla validità indiscussa di tale distinzione. Il riconoscimento dell'appartenenza del bene e del valore all'essere, che Jonas proclama

poco più avanti (“l’essere-in-se-stesso” del bene o del valore) e che significa appartenenza al patrimonio durevole dell’essere (non necessariamente alla variabile attualità dell’ente), in modo tale che l’assiologia diventa una parte dell’ontologia, è accompagnato da un’argomentazione in certo senso rovesciata che precede e condiziona quella proclamazione. Il divario essere/dover-essere è tolto dalla fondazione del bene e del valore nell’essere, ma si possono prendere le mosse dal bene, inteso come ciò che «vale a partire da se stesso» e non in base ad una scelta o a un desiderio. Si avrà allora che, sottratto al destino di oggetto di un volere, il bene non è più una semplice possibilità realizzabile, ma qualcosa «la cui possibilità include l’esigenza della sua realtà». Restando un bene inteso come essere di un bene, come bene che è in sé tale, esso diviene “dover essere”, ma ciò solo a patto che vi sia una «volontà capace di cogliere e di mettere in atto l’esigenza di realtà che il bene possibile porta in sé». Tale condizione tuttavia non sembra debba essere assunta nella sua radicalità, quasi che la volontà del bene sottragga al bene stesso la sua appartenenza all’essere e la subordinazione dell’assiologia all’ontologia. Non solo, infatti, come si è visto, Jonas afferma una tale strutturale, ontologica appartenenza dei valori all’essere, ma precisa che un «imperativo» «non può scaturire soltanto da una volontà che comanda, ad esempio quella di un Dio-persona, ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà». Dove è evidente il mutamento semantico della nozione di imperativo o almeno la sua voluta duplicazione semantica, che affianca, senza che alcuna difficoltà teorica venga percepita, l’aspetto per cui senza un “chi” che comanda qualcosa non si dà alcun imperativo, e l’aspetto per cui di un comando non vi è alcun bisogno dato che la realtà di un bene è una sua “pretesa immanente”, ossia un elemento che non può mancare al valore.

Non si chieda a Jonas quel che non può e non vuole offrire, ossia la coerenza radicale e in certo senso ovvia grazie a cui ogni imperativo e ogni dover essere imputabile ad una qualche volontà divina o umana sono esclusi se l’assiologia appartiene all’ontologia. Si deve piuttosto ipotizzare, da parte di Jonas, non uno statico annullamento dell’assiologia nell’ontologia, non questo semplice fatto, ma il progetto consapevole di pensare questo presunto fatto piuttosto come un risultato che deriva dalla radicale secondarietà dell’*agire* etico rispetto all’*essere* in sé dei valori. Si agisce eticamente soltanto sulla base di una certezza ontologica, che degrada a pura strumentalità l’intervento di una volontà capace di *volere quello che*

è. Jonas argomenta quindi come se il suo principale obiettivo, realizzato attraverso quella che al lettore appare come una inconseguenza, fosse di esibire esattamente quel che si è detto: che in etica il soggetto non basta. Esso interviene solo per far essere quel valore che è, e dunque per mostrare, rispetto al *valore che è*, il proprio ruolo di supporto ontologico. È qui, in ciò che sembra ridursi a una sfumatura argomentativa che ospita un'incongruenza, che l'antisoggettivismo etico di Jonas si presenta nella sua autentica fisionomia di teoria che, sulla base del ridimensionamento del ruolo fondativo della soggettività trascendentale in etica, evoca il compito di una ridefinizione del concetto stesso del soggetto.

Non accade per caso che il prosieguito dell'argomentazione (*Il "bene" o il "male" in relazione allo scopo*) miri alla delineazione della fisionomia al tempo stesso assiologica e teleologica della natura. La natura pone dei valori perché pone dei fini. Entro la teleologia della natura, tuttavia, è necessario distinguere il senso della teleologia stessa, per comprendere se il fine stesso s'innesta nella pre-esistenza della natura e dunque per circoscriverne esattamente la fisionomia, allo scopo di stabilire se quella finalità ospita un dover essere, o non lo ospita. Insomma, coerentemente con le premesse del suo discorso che abbiamo appena analizzato, tanto è rilevante in Jonas l'attenzione al finalismo ontologico della natura che comunque pone e persegue fini, quanto lo è l'attenzione alla possibilità che un elemento di dover essere corregga la pura fattualità del meccanismo finalistico. Se *fattualmente* uno scopo o un fine viene posto e perseguito come tale, il successo ottenuto nel suo conseguimento è un bene, mentre è un male il mancato successo. Il valore o il non valore del fine raggiunto o mancato coincide con il successo o con l'insuccesso, poiché ci si trova, osserva Jonas, entro un atteggiamento predeterminato in vista del fine. Tale intrinseca finalizzazione dell'agire o dell'accadere naturale esclude il giudizio sulla bontà del fine stesso, e quindi anche l'"obbligo" di operare in vista del fine.

Come ben si vede, proprio al centro della prospettiva ontologica che definisce l'intrinseca finalità della natura, si apre lo spazio in cui senza che tale ontologicità risulti in qualche misura limitata o smentita, entra in gioco l'elemento della costrizione obbligatoria che sollecita l'intervento della volontà. È essenziale tuttavia stabilire in che modo il soggetto della volontà venga chiamato in gioco. Il soggetto non basta, si è detto, ma in assenza del soggetto di una qualche volontà avremmo soltanto una finalità obiettiva senza dover essere, una finalità alla quale la volontà viene

vista subordinarsi solo retrospettivamente, dopo che decisioni anonime sono state prese e il risultato è stato raggiunto. Ciò richiede la presenza della volontà di un soggetto che non si riduca al ruolo parassitario di un “potere” già tutto dato: «lo scopo incorporato riesce ad affermarsi senza aver bisogno di un dover essere, che del resto non sarebbe in grado di fondare». L’orientamento teleologico è definito *pre-esistente*, espressione nella quale conta tanto il suo essere già dato, quanto il suo esistere come fattualità, non come valore voluto da un dover essere. Il bene e il male sono definiti come «correlati» della teleologia obiettiva cui «resta affidato il compito di esercitare sulla volontà quel potere che si esercita *ex post facto* nelle sue ‘decisioni’ – vale a dire nel suo risultato».

All’interno di una teleologia esclusivamente obiettiva avremo il meglio e il peggio, ma non un “bene in sé” che esige il nostro consenso. La preoccupazione teorica principale di Jonas consiste nel mostrare che deve essere evitato, e come può essere evitato, il predominio assoluto di un potere fattuale incardinato nella teleologia della natura che commisura i (presunti) valori al successo o all’insuccesso, ossia al risultato. Il soggetto, la presenza di un soggetto dell’istinto, dell’impulso, della volontà, ripetiamo, non basta. Ma se un “bene in sé” *deve* essere, esso non può ridursi al risultato fattuale di un meccanismo finalistico che produce potere². Attraverso tale doppia e reciproca insufficienza, di un soggetto etico del volere cui si imputa il dover essere, da un lato, e del bene in sé che deve essere, ma non può ridursi a mero risultato fattuale, dall’altro, comincia ad assumere la sua specifica fisionomia il senso di una etica della responsabilità caratterizzata dal fatto che, sia pure sulla base del predominio di una ontologia dei valori, i due lati dell’agire etico *si rispondono o si corrispondono reciprocamente*, perché, in certo senso doppie e reciproche, anche se non simmetriche, sono sia le domande che le risposte che formano la trama dell’etica. È a tale condizione germinale dell’etica jonasiana che circoscriviamo la nostra attenzione. Siamo fortemente attratti e suggestionati dall’idea che la dimensione del *dovere* e l’autonomia della soggettività trascendentale di tipo kantiano risultino paradossalmente enfatizzate e persino potenziate dalla tensione che le connette, che le stringe, limitandole, all’esigenza del riconoscimento del valore che sta nelle cose che anch’esse *devono* essere. In questa esigenza essere e dover essere convergono, pur senza confondersi.

Da queste premesse discende una peculiare nozione di finalità, qualora si decida di assegnare anche a essa il carattere

ontologico che vale in Jonas come contrassegno metafisico generale ed essenziale del reale. Ogni essere è teleologico nel suo stesso essere, ma mentre per la molteplicità degli scopi specifici l'esistenza "fattuale" dello scopo precede il suo valore, il suo essere un bene o viceversa un male, con la conseguenza che lo scopo di fatto "determina" ma non "legittima" il valore positivo o negativo, le cose stanno altrimenti per la finalità in quanto carattere ontologico dell'essere. La distinzione è, come ben si comprende, cruciale, perché se lo scopo è soltanto un fatto, il bene o il male che sono gli oggetti finali di quello scopo restano non legittimati in quanto valori, o, in altri termini, non si dà alcun valore *de jure*, se esso si riduce a risultato di una finalità senza scopo, che semplicemente 'precipita' nel suo risultato predeterminato. È facile intuire che tale distinzione evoca il problema, su cui abbiamo richiamato fin dall'inizio l'attenzione poiché costituisce il tema centrale di Jonas, non semplicemente del nesso tra essere, natura e finalità, ma tra finalità fattuale e finalità voluta, capace quest'ultima di modificare la prima grazie all'innesto nella finalità stessa del riferimento a scopi. Sostenere la tesi dell'appartenenza dell'assiologia all'ontologia significa modificare la presunta neutralità o indifferenza etica dell'essere (il suo essere eticamente indifferente) e, nell'atto stesso del riempimento del divario tra essere e dover essere, significa anche riconoscere che l'essere è in sé un valore, già solo per il fatto di ospitare finalità e dover essere, anzi meglio finalità e *dunque* quel dover essere che non è riducibile a un fatto, essendo originariamente un valore.

Di nuovo dunque ci troviamo di fronte al punto di equilibrio del pensiero etico jonasiano, quello per cui la dichiarazione dell'insufficienza di un'etica della soggettività autonoma autolegiferante è corretta dalla traduzione della nozione kantiana nell'idea di soggettività finalistica ultraindividuale alla cui richiesta di veder riconosciuto il proprio valore (il valore dell'essere o della natura in cui quella finalità si iscrive), si deve poter *rispondere*. Così viene fatta vigere (l'espressione impersonale dà corpo linguistico alla riplasmazione del ruolo etico del soggetto razionale) una responsabilità in certo senso circolare, che passa per la volontà dell'individuo, ma non si risolve in essa e soprattutto non si soddisfa nell'attuazione del dovere razionale dell'individuo stesso, sia pure dell'individuo trascendentale. La dimensione trascendentale, ossia l'allontanamento dell'etica da una, peraltro improponibile e ossimorica, fondazione empirica, non scampare ma si

desoggettivizza, nell'atto stesso in cui la capacità (dell'essere) di avere degli scopi e di volere valori diviene in tutti i sensi cruciale. Si è responsabili in quanto si risponde a degli scopi che sono valori, i quali presuppongono il valore fondativo e trascendentale dell' «avere degli scopi in generale»³.

«Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa». La «auto-accreditazione dello scopo stesso nell'essere» deve essere assunto come *assioma ontologico*. Che in questo caso il bene definito “primo” cada sotto la tutela della volontà è qualcosa che appartiene alla determinazione “formale” del bene in sé: non è concepibile un bene in sé che non sia tutelato dalla volontà che lo vuole. È questo l'aspetto dell'argomentazione di Jonas su cui abbiamo richiamato l'attenzione, aspetto in virtù del quale la radice ontologica del bene, *non* cancellando la sua dimensione di dover essere, non annulla la volontà che fa essere il dover essere. Ma la determinazione di bene in sé che conta agli occhi di Jonas avviene in base al *contenuto*. «La sua localizzazione nella realtà risulta unicamente dall'intuizione di questo contenuto, già esemplificato ontologicamente dalla sua dignità assiomatica: la superiorità dello scopo in sé sull'assenza di scopo»⁴. Se il bene in sé, pur ‘appoggiandosi’ al dover essere e alla volontà (ma non allo scopo di difendere una consistenza ontologica che possiede indipendentemente dall'intervento del dover essere e della volontà) è tale nei termini contenutistici che implicano il suo avere uno scopo e dunque il suo *essere uno scopo*, la risposta etica in cui si incarna la responsabilità concerne prima che la coerenza razionale del volere assoluto di un soggetto non condizionato da inclinazioni sensibili, il riconoscimento e l'accettazione del valore di un contenuto, quello del bene che è in sé scopo. La responsabilità, dunque, non consiste nella risposta che il soggetto razionale rivolge a se stesso, una risposta la cui coerenza riposa, nel caso in cui si ritenga sufficiente in etica il ruolo del soggetto, sulla non contaminata formalità della ragione pratica, ma nel prendere atto dell'*esistenza nelle cose di una finalità*, che, in quanto valore supremo di un bene in sé primo, possiede la caratteristica di un contenuto finale o finalistico. Si deve volere un fine contenuto nell'essere e dell'essere, non (non solo) la trasparenza razionale e libera del soggetto della volontà.

Abbiamo dunque a che fare con «*l'auto-affermazione dell'essere nello scopo*». Lo scopo è reale ed efficace nel mondo, e questo significa che l'essere è capace di auto-affermazione

sostanziale, non è dunque una realtà ontologicamente inerte e «si pone *in senso assoluto* come migliore rispetto al non essere»⁵. Si comprende bene in questo modo il significato ‘fatale’ per l’etica della tesi da cui abbiamo preso le mosse, la tesi della convergenza tra bene ed essere, tra dover essere ed essere. Se diciamo che l’essere è uno scopo, ne facciamo qualcosa che, dovendo essere attinto in quanto scopo, entra con il non essere non in un rapporto di opposizione logico-metafisica (come accade a partire da Parmenide, Platone e Aristotele) ma in un rapporto di opposizione etico-metafisica, che impone di definirlo “migliore” del non essere, lasciando cadere la questione originaria sul senso per cui si dice che il non essere non è. In quanto in sé scopo, ed in ogni suo scopo, «l’essere si dichiara a favore di se stesso e contro il nulla», divenendo così una opzione etica che ruota sull’interesse che l’essere nutre verso se stesso, e dunque sulla sua non indifferenza rispetto a se stesso. Il suo valore, che fino a questo momento è stato ricavato dalla convergenza tra ontologia e assiologia si conferma ora in maniera *dinamica*, ossia attraverso il ruolo attribuito alla differenza non superabile che separa la non indifferenza, l’interesse finalistico dell’essere per sé, dalla indifferenza del non essere. È in questo modo che l’essere diviene *il primo valore*. «Il semplice fatto che l’essere non sia indifferente rispetto a se stesso, fa della sua differenza rispetto al non-essere il valore fondamentale di tutti i valori, il primo sì in assoluto»⁶. La logica è sovradeterminata dall’etica, ma nel senso per cui sono l’etica e l’assiologia, piuttosto che non la logica a definire il senso dell’opposizione tra essere e non essere. Ciò si potrebbe tradurre anche nel rilevare che l’etica, non l’ontologia o la biologia, definisce il senso dell’opposizione tra vivere e morire, un senso che non coincide con l’opposizione tra essere e nulla, poiché il vivere costituisce comunque un valore rispetto al morire, per quanto si possa ammettere che anche nell’atto variamente configurato e configurabile della rinuncia alla vita si esprima il valore della libera autodeterminazione. Una differenza assiologica non eliminabile separa anche in Jonas, ossia nel teorico del «diritto di morire», il vivere dal non voler più vivere. Se il morire come voler liberamente morire è anch’esso un tragico, paradossale valore, un volere autodistruttivo che annulla per sempre e senza possibilità di ripensamento l’esistenza stessa di un qualcosa come un valore, si dovrà pur dire che due “interessi” qualitativamente e quantitativamente diversi presiedono all’opposizione tra essere e non essere (più), tra vivere e morire.

La differenza dell'essere dal non essere è intrinsecamente etica. Essa non «risiede quindi tanto nella distinzione di un qualcosa dal nulla [...] bensì di un interesse finalizzato tout court rispetto all'indifferenza, la cui forma assoluta può essere da noi considerata il nulla»⁷. Gli opposti non sono il qualcosa che è di contro al nulla, ma l'interesse di cui l'essere è innervato di contro all'indifferenza. Non, si badi, un "essere indifferente", in sé intrinsecamente inconcepibile, ma l'indifferenza stessa, vera, autentica espressione non logica del nulla. Espressione metafisica ed etica, ma non logica. Al cuore dell'argomentazione di Jonas non c'è un soggetto interessato oppure, opposto a esso, un soggetto indifferente, ma una realtà intessuta di interesse e di scopo, o, all'opposto, una realtà priva di scopo. È in questo modo che il soggetto, cui viene sottratto il ruolo di punto di imputazione della responsabilità, e del quale quindi è legittimo dire che "non basta" a fondare la responsabilità, torna a plasmare in certo senso dall'interno e senza alcun 'clamore' soggettivistico una realtà concepita come essenzialmente teleologica, finalistica in sé, e al tempo stesso carica, pregna di scopi molteplici. «Che per l'essere qualcosa conti, quantomeno se stesso, è la prima cosa che possiamo apprendere dalla presenza in esso degli scopi». Il valore dell'essere emerge dalla sua differenza rispetto al non essere, ma all'interno di questo valore di sfondo, si afferma la «massimizzazione della finalità, ossia la ricchezza dei fini perseguiti e quindi del bene e del male possibili». La differenza dell'essere dal non essere si realizza in proporzione alla crescita della multiformità degli scopi, alla intensità con cui vengono perseguiti e alla loro "giustificazione". Jonas si serve di un termine enfaticamente significativo della prospettiva 'personalizzante', eticizzante e dunque soggettivante entro cui l'essere viene da lui pensato per giustificare una nozione di responsabilità non solo soggettiva. Nella multiformità dello scopo di cui è virtualmente carico, ossia nell'articolarsi della sua finalità, «l'essere rende se stesso degno del suo dispendio»⁸.

Jonas non potrebbe esprimere in maniera più chiara e anche più letterariamente pregevole quello che si potrebbe definire, alla luce di quanto si è osservato da ultimo, il silenzioso innestarsi nell'essere, per il tramite del rilievo dato al suo valore finalistico, al suo essere pregno di scopi, di una peculiarissima forma di soggettivazione. Il soggetto non basta all'essere, ma l'essere non può stare senza la sua stessa soggettivazione, senza il «sì della vita», concepito come «enfatico» «no al non-essere»⁹. Niente giustifica l'uso del termine "enfatico", se non la *carica emotivamente etica* da

cui l'essere stesso viene investito. Ogni oggetto naturale degli infiniti di cui si compone la vita organica manifesta il proprio interesse alla propria realizzazione. Ogni forma della natura costituisce «un modo di essere e di tendere», ossia di realizzare il proprio scopo passando attraverso la distruzione degli altri. La cosa più rilevante, tuttavia non è la molteplicità dei generi naturali, ma il fatto che «l'interesse si manifesta nell'intensità dei fini autonomi degli esseri viventi, nei quali il fine naturale si soggettivizza in misura crescente, ossia diventa proprio di colui che lo realizza». Ogni essere senziente cessa così, nel suo tendere, di diventare riducibile a uno «scopo della natura», poiché esso diviene «un fine in se stesso, e cioè il proprio fine». Ma ciò comporta che in ogni essere sia svolta e sia vinta la lotta della vita contro la morte, ossia che «l'autoaffermazione dell'essere *diventi* enfatica». Enfatica è la vittoria della vita contro la morte, che deve essere concepita come la forma privilegiata dell'autofinalità di ogni essere, di quello che Jonas vuole sia inteso come il suo proprio soggettivarsi. È solo in questa forma, ossia all'interno del suo stato di bisogno, il quale richiede ad ogni essere una realizzazione che può non avvenire, che la vita volta a volta individuale in cui si articola la generale, costitutiva finalità della natura come tale, coglie l'imminenza della morte come sua costante minaccia. Tra quella che chiamiamo la soggettivazione dell'essere vivente fine a se stesso, da un lato, e la morte che lo minaccia, dall'altro si stabilisce uno stretto rapporto reciproco. Autofinalità del vivente significa che «il sì di ogni aspirazione è qui radicalizzato per mezzo del no attivo al non-essere». La morte deve essere sconfitta, e solo così ogni singolo essere diviene un qualcosa di positivo, ma nella forma attiva e finalistica della «scelta permanente di se stesso». Eccoci di nuovo al cospetto della soggettivazione, di quella soggettivazione che è la vita stessa. «La vita in quanto tale, nel pericolo del non-essere che è immanente alla sua essenza, è l'espressione di questa scelta. Quindi, in modo solo apparentemente paradossale, è la *morte*, ossia il poter morire, in quanto possibilità data in ogni momento – e la cui dilazione si verifica anch'essa ogni momento nell'*atto* dell'autoconservazione – ciò che pone il suggello all'autoaffermazione dell'essere»¹⁰. Ogni singolo vivente si afferma come tale “dilazionando” la morte, secondo il modello del *morire vitale* rappresentato da Sigmund Freud in *Al di là del principio di piacere*. Ma l'enfasi di Jonas è qui posta piuttosto che sulla *necessità*, sulla *possibilità* della morte. La necessità naturalizza l'essere tanto quanto la possibilità lo soggettivizza. Una vita che *può* costantemente morire, sebbene essa pure

freudianamente lo *debba*, possiede un valore enfatico che dall'interno dell'orizzonte naturale e senza mai abbandonarlo la eleva assai più nettamente che in Freud alla dimensione etica¹¹, a ciò che Jonas non a caso chiama la "scelta" di se stesso «nel pericolo del non-essere».

Si colloca qui un punto di svolta cruciale dell'argomentazione. La nozione di limite vi gioca un ruolo molto rilevante. Come accade che il volere umano, la volontà degli uomini, di quegli esseri naturali nei quali la natura stessa si fa scelta, si apra al dover essere? Se nell'uomo culmina il "sì ontologico" che ogni essere naturale dice a se stesso, come è possibile che tale "sì ontologico" sia portatore di una "forza normativa"? Come e dove si riapre, pur entro la connessione affermata fin dall'inizio, la distinzione tra ontologia e assiologia? Perché, questa è la domanda jonasiana, l'essere umano dovrebbe porre un limite alla propria volontà, culmine del suo essere naturale in quanto soggettivazione della natura, in nome di un dover essere che la limita? Perché, questa la risposta, l'uomo può distruggere il "lavoro teleologico della natura" che in lui culmina. La libertà cosciente dell'uomo, «in quanto risultato ultimo del lavoro teleologico della natura, non si limita soltanto ad eseguire tale lavoro ma, con il potere che le deriva dalla conoscenza, è anche in grado di distruggerlo»¹². L'uomo deve con la propria volontà far propria l'autoaffermazione della natura e negare il non essere, deve evitarne la distruzione, esattamente perché in lui vive come libertà cosciente la volontà di affermazione, la negazione del non-essere, della distruzione che egli stesso può provocare.

Ma nel passaggio del volere al dovere, la teoria morale «fallisce la sua fondazione». Si noti: è nel dovere che la teoria morale incontra il suo fallimento, tanto siamo qui lontani da Kant e dalla sua pretesa di fondare la ragione pura pratica. Il dovere sembra non trovare spazio entro l'orizzonte di ciò che è «nella cura totalizzante dell'essere». Di quale dovere si può legittimamente parlare sullo sfondo dell'ontologia finalistica della natura? L'uomo deve emergere dalla natura ed esercitare il proprio potere di limitare la propria arbitraria onnipotenza. Ma come può farlo, se l'uomo e il proprio potere rappresentano il culmine della natura, sia pure quel culmine in cui l'uomo ne emerge? Come avviene e come è possibile tale "emergere"? «Come mai questo emergere dell'uomo dalla natura con la conseguente necessità di venire in soccorso del suo potere, creando delle norme e limitando la propria, esclusiva, eredità naturale, l'arbitrio? Proprio l'esercizio illimitato di quest'ultimo non dovrebbe costituire l'adempimento del fine naturale che lo ha prodotto,

ovunque possa poi condurre?»¹³. Nulla pare tanto problematico quanto il dover essere, dato che «la finalit  data dalla natura provvede di per s  all'adempimento della propria pretesa di essere, che si trova pertanto in buone mani». Il “dover fare” sarebbe superfluo «dal momento che il volere reale implica automaticamente il proprio agire»¹⁴.   un passaggio problematico quello che pure si deve compiere dall’“atemporale” del valore e del bene in s  forniti della loro pretesa “astratta” alla realizzazione, al “temporale” del «*compito* imposto qui e ora all’agire come suo proprio»¹⁵. Se questo compito venisse trascurato come irrilevante, valore e bene non “comanderebbero” pi  nulla, ma sarebbero solo delle “cause finali”. Il soggetto, si   detto, non basta in etica, ma come si pu  accettare di perdere il “comando” di agire in un certo modo? Chi comanda, chi si colloca con il suo comando oltre l’azione necessitata delle cause finali? Ogni sforzo nella direzione di una teoria dei doveri sarebbe perduta se la volont  divenisse «un tassello della teleologia immanente dell’essere»¹⁶, risultando cos  sempre e comunque giustificata.

Noi tuttavia non rinunciamo a distinguere tra scopi dotati e scopi privi di valore, «indipendentemente dalla realizzazione o meno dei nostri desideri»¹⁷. Devono esservi degli scopi che, per il loro intrinseco valore, meritano di essere scelti e *devono quindi esserlo*. Il dovere non   annullato, ma al contrario   legittimato nella sua doverosit  dal valore di quello che appunto si deve scegliere, che sollecita e richiede la scelta di qualcuno. La dimensione della soggettivazione che abbiamo insistentemente richiamato evocando la difficolt  del passaggio dal volere al dovere, viene esaltata, non depressa dalla scoperta che vi sono valori che ci si sforza di raggiungere (che sono oggetto dei miei sforzi, degli sforzi della mia volont ) perch  sono ci  che per me “vale la pena” di scegliere e che per questo motivo mi si impone. Ci  che per me “vale la pena” fa s  che i miei sforzi soggettivi tendano a ci  che ha in s  valore e che io riconosco come tale, coordinando a esso, in quanto mio scopo, la mia soggettivit  morale. «Ma quel che   davvero degno dei miei sforzi, *dovrebbe* diventare per me ci  per cui vale la pena ed essere perci  *scelto* da me come scopo». Come ben si vede alla fine del percorso parziale che abbiamo compiuto su una sezione de *Il principio di responsabilit *, ci  per cui ci si adopera, ci  che un soggetto desidera agognando a esso con i suoi sforzi coinvolge il soggetto e ne fa il soggetto di una scelta che sceglie non solo quel che il soggetto desidera, ma ci  che in s  *merita* di essere scelto, ci  il cui valore

vale la pena di essere raggiunto, e quindi lo è. «Valere ‘davvero’ la pena sta ora a significare che l’oggetto degli sforzi è *buono*, indipendentemente dal giudizio delle mie inclinazioni». Queste ultime vengono oltrepassate e marginalizzate non dalla superiorità del puro dovere, ma dalla superiorità del buono in sé, che fa essere il dover essere divenendo così la sua fonte.

L’oggetto buono è «la fonte di un dover essere con il quale lo scopo fa appello al soggetto nella situazione in cui la realizzazione o la conservazione di *questo* bene vengono messe concretamente in discussione da parte di *questo* soggetto». Non *il* soggetto, ma un soggetto determinato che vuole un oggetto determinato è ciò in cui prende corpo il processo di soggettivazione in cui culmina l’edificazione della teoria jonasiana della responsabilità. Non si darebbe responsabilità, senza la risposta di un soggetto concreto all’appello che uno scopo concreto rappresentato da un bene concreto collocato in un tempo e in uno spazio concreti gli rivolge. Per quanto possa apparire paradossale, è in questa versione così radicale della determinatezza in cui avviene la risposta della responsabilità morale, che si produce la dislocazione, ma non la perdita dell’universalità. «Nessuna teoria volontaristica o appetitiva che definisce il bene come ciò a cui si tende, rende giustizia a questo fenomeno originario del *richiedere*». È l’appello di ciò che si considera bene ad essere originario, non la volontà o io desiderio di raggiungerlo. Il bene non può ridursi a prodotto della volontà. «In quanto creatura pura e semplice della volontà, il bene è privo dell’autorità che vincola la volontà». Il bene non può essere sottoposto alla scelta, perché deve piuttosto determinarla. Esso deve sganciarsi dalla volontà soggettiva, per poterla coinvolgere e vincolare. Soltanto la fondazione del bene nell’essere garantisce il suo contrapporsi alla volontà e gli consegna la pretesa di “diventare scopo”. Fino a tal punto questa situazione sfugge a una forma di necessitazione deterministico-finalistica, da suggerire a Jonas un esito in cui, ancora una volta, l’insufficienza del ruolo morale attribuito al soggetto si accompagna all’apertura di una scelta del bene in sé che non può appartenere ad altri che a un soggetto. Il «bene indipendente» «non può costringere la volontà libera a sceglierlo come suo fine, ma può strapparle il riconoscimento che sarebbe suo dovere operare quella scelta». Con una mossa freudiana che non appare affatto imprevedibile e fa invece affiorare un elemento importante della sua ispirazione teorica, Jonas conclude che «se non nell’obbedienza, il riconoscimento si manifesta nel senso di colpa: siamo rimasti debitori al bene di ciò che gli è dovuto»¹⁸.

Essere *responsabili* non è cosa diversa dall'essere *debitori* a ciò che è dovuto di ciò che un soggetto *comunque* gli deve, perché è quello scopo per cui vale la pena operare dopo che il soggetto stesso ha ascoltato e ha accolto l'appello, la richiesta che lo scopo gli rivolge.

Note:

¹H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (ed. originale 1979), tr. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990, p. 101. Il recente suicidio di un importante uomo politico della sinistra italiana ha impegnato chi scrive e Lorena Preta in una discussione tenace, a tratti aspra, sul senso di tale gesto. L'ispirazione di questo saggio nasce dall'innesto, nella riflessione sul pensiero di Jonas, della riflessione sul "limite" e sulla responsabilità di fronte al suicidio, che la mia interlocutrice ha risvegliato in me. Le sono molto grato. A lei dedico questo saggio.

²Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

³*Ivi*, p. 102.

⁴*Ivi*, pp. 102-103.

⁵*Ivi*, p. 103.

⁶*Ibidem.*

⁷*Ibidem.*

⁸*Ibidem.*

⁹*Ivi*, p. 104.

¹⁰*Ibidem.*

¹¹Cfr. F. S. Trincia, *La "morte" di Sigmund Freud (1939-2009)*, In "Iride", 60, 2010, pp. 317-331.

¹²H. Jonas, *cit.*, p. 105.

¹³*Ibidem.*

¹⁴*Ibidem.*

¹⁵*Ivi*, p. 106.

¹⁶*Ibidem.*

¹⁷*Ivi*, p. 107.

¹⁸*Ibidem.*

Una nuova concezione della responsabilità morale per affrontare le questioni dell'etica pratica del XXI secolo

di Eugenio Lecaldano

1. La filosofia e la ricerca sulla responsabilità

Come viene più volte giustamente ripetuto le questioni filosofiche si presentano con una peculiare struttura¹. Si tratta di spinte ad una riflessione e ad un approfondimento critico di problemi intorno al significato di nozioni e concetti che, pure presentando alcuni tratti di continuità con quelli affrontati dal pensiero, richiedono nuove risposte tenendo conto delle mutate condizioni di vita degli esseri umani. Questa struttura, che è propria probabilmente di tutte le aree problematiche della filosofia, risulta quanto mai ovvia con le questioni che possiamo fare rientrare nel campo della filosofia pratica in generale o di quelle più specifiche - di cui ci occuperemo - della filosofia morale o dell'etica. Una elaborazione riflessiva adeguata, qui, non può non muovere da quelli che sono i concreti problemi che gli esseri umani si trovano di fronte come peculiari del loro tempo.

Proprio questo accade oggi per quanto riguarda una adeguata concettualizzazione della natura della responsabilità nel campo dell'etica. Non potremo rispondere in modo sensato agli interrogativi su quali siano le condotte moralmente responsabili oggi se non esamineremo prima una questione concettuale più generale: ovvero se agli inizi del XXI secolo gli esseri umani non si trovino ad affrontare problemi morali del tutto nuovi che esigono un complessivo ripensamento della categoria stessa di responsabilità morale. Naturalmente riteniamo si debba rispondere positivamente a questo interrogativo con la consapevolezza per altro che, probabilmente, moltissime delle generazioni umane che ci hanno preceduto si sono trovate in situazioni analoghe: ovvero di fronte a problemi morali non prima affrontati che esigevano un generale

ripensamento delle loro categorie. Prima di passare dunque alla questione sostantiva di etica normativa sul che cosa dobbiamo fare se vogliamo essere moralmente responsabili, dovremo affrontare la questione meta-etica di come debba cambiare la nostra concezione della responsabilità per metterci in condizione di rispondere effettivamente alle sfide morali che oggi ci stanno davanti.

Precisiamo subito che approfondiremo un'area molto limitata delle questioni legate solitamente alla riflessione della responsabilità in etica. Lasciemo dunque da parte tutte le questioni per così dire ontologiche e metafisiche che riguardano l'applicazione della attribuzione di responsabilità legate al tradizionale problema della necessità o libertà delle azioni umane. Lasciemo fuori della nostra elaborazione questioni come quelle legate alla risposta su quali siano le condizioni che possono rendere responsabile la condotta umana. Non argomenteremo dunque a difesa della concezione compatibilista del determinismo che può essere fatta propria da un'impostazione etica naturalista del tipo sentimentalista che sottoscriviamo². Né affronteremo il livello per così dire giuridico delle questioni di responsabilità, ovvero l'individuazione di un criterio che possa stabilire quando una persona può essere ritenuta responsabile, ad esempio penalmente, di una certa azione e quando no³.

Approfondiamo dunque prevalentemente quegli usi della nozione di responsabilità legati al contesto in cui si riflette sulla propria o altrui condotta per vagliare se essa può essere accettata o meno da un punto di vista morale. Si tratta dunque esclusivamente di questioni che coinvolgono la responsabilità individuale di persone o nella sfera delle loro relazioni più dirette o nell'area delle condotte pubbliche che si trovano ad assolvere. Una concezione della responsabilità che può essere ricondotta alla pratica riconoscibile nella cultura umana largamente intesa di dare o chiedere ragioni morali per le azioni che si fanno⁴. La responsabilità morale di cui trattiamo è quindi quella che si connette ad una elementare capacità umana di distinguere situazioni in cui ciò che accade non è moralmente rilevante da contesti nei quali sono invece in gioco giudizi sulla accettabilità etica o meno delle azioni altrui. Così, risulta ovvio che siamo in grado di distinguere tra danni e sofferenze provocate da catastrofi naturali in cui nessuna responsabilità morale è in gioco (a parte per coloro che si impegnano in quelle bizzarre elucubrazioni teologiche sulla bontà di dio e il male nel mondo) e situazioni pur sempre dannose o piene di sofferenze in cui ciò che accade rinvia a responsabilità umana. Solo di fronte ad eventi di

questo ultimo tipo esprimiamo giudizi etici e chiamiamo in causa quel reticolo di ragioni morali che costituisce il dominio della responsabilità umana. Un reticolo di ragioni che per quello che ci riguarda include come parte costitutiva il rinvio a emozioni, sentimenti e passioni di cui gli esseri umani sono capaci⁵.

2. Le continuità nel contesto della responsabilità morale

Avanziamo l'ipotesi che sia possibile diagnosticare con una qualche nettezza un nuovo contesto al cui interno dobbiamo declinare la nostra responsabilità: ovvero il contesto in cui ci si può legittimamente richiedere di fornire ragioni delle nostre azioni⁶. Naturalmente molte possono essere le prospettive utilizzabili per mettere a punto una ipotesi su tale contesto. Tali prospettive muoveranno principalmente da diversi modi di caratterizzare le condizioni rilevanti per la vita morale degli esseri umani e quindi di ciò che conta per la moralità. Sulla base della nostra concezione generale della moralità dovremo prestare particolare attenzione a quelle situazioni in cui un essere umano non può non interrogarsi sulla accettabilità o meno di ciò che sta facendo essendo consapevole che la sua condotta può incidere negativamente (o positivamente) su di lui o sugli altri esseri che fanno parte della sua comunità morale. Qui possiamo procedere mantenendo operante una concezione generale che è stata fatta valere già nei secoli precedenti e sicuramente a partire dai pensatori, dell'Illuminismo Scozzese, David Hume e Adam Smith. E dunque determinare ulteriormente la risposta a queste interrogazioni: saranno negative quelle condotte che provocano negli altri sofferenze e interferenze non volute, mentre la comunità di cui dobbiamo tenere conto sarà costituita, almeno prima facie, da tutti gli esseri capaci di piacere e dolore. Per quello che riguarda sé stessi invece la negatività avrà a che fare con condotte dalle quali vediamo leso in modo inaccettabile quel piano e progetto personale di vita che ciascuno di noi sta faticosamente elaborando (qualcosa che forse mette insieme i valori morali personali con l'idea che ciascuno ha dell'armonia e dell'accettabilità estetica della propria vita).

Possiamo dunque ricorrere per identificare eventuali variazioni in ciò che conta per la nostra responsabilità ad una bene precisa concezione della morale⁷. Da una parte le questioni morali sono questioni che hanno a che fare con scelte su alternative reali che ci stanno di fronte, ovvero scelte tra differenti condotte che

effettivamente possiamo fare e portare a termine. Dall'altra la nostra responsabilità morale viene chiamata in causa non solo in quanto si tratta di alternative che effettivamente possiamo percorrere, ma in quanto rilevanti per il bene e il male ovvero per la felicità e infelicità degli esseri umani compresi noi stessi (lasciando in questa sede un po' in secondo piano l'estensione – per altro difficilmente evitabile – della considerazione anche del benessere degli altri esseri senzienti non umani). Come risulta evidente una responsabilità morale così intesa dipende fortemente dalla nostra capacità di elaborare non solo una veritiera ricostruzione delle ricadute delle nostre azioni, ma anche da una nostra effettiva capacità di partecipare alle sofferenze e alle gioie degli altri esseri viventi che non possiamo non includere nella nostra comunità morale. Questa seconda capacità è dunque legata costitutivamente alla simpatia o empatia che ci troviamo ad avere in quanto membri della specie umana: proprio questa simpatia non solo ci permette di partecipare alle sofferenze e gioie altrui, ma di essere mossi a fare qualcosa – laddove possibile – per alleviare i dolori degli altri e accrescere le loro condizioni di benessere. Con il caratterizzare in questo modo un tratto costitutivo della responsabilità morale facciamo emergere una componente di continuità con la precedente storia naturale dell'umanità, nel senso che stiamo sottolineando la persistenza di una pratica di responsabilità morale che anche nel passato era radicata in un analogo contesto antropologico. Quello che vogliamo indagare in questo testo è se le condizioni in cui tale responsabilità si declina sono tanto mutate da richiedere una riconcettualizzazione generale della nozione di responsabilità: e nel caso per quali mutamenti e in che direzione.

Va specificato subito che intendiamo lavorare con una nozione di responsabilità del tutto libera da connessioni necessarie con i concetti di dovere e legge morale che sono al centro delle etiche deontologiche. In generale queste etiche mostrano la loro difficoltà proprio perché considerano prioritaria per la caratterizzazione della responsabilità umana una qualche lealtà, fedeltà o rispetto per doveri assoluti o leggi morali eterne, piuttosto che una indagine in termini di esperienza su quali siano le conseguenze della propria condotta e come incidano sugli altri esseri viventi. A rendere chiara la lontananza tra la nostra nozione di responsabilità e quella elaborata nelle etiche dei principi sta la completa riqualificazione generale delle aree della responsabilità umana. Laddove infatti nelle tradizioni deontologiche erano riconoscibili tre dimensioni di responsabilità - in

quanto risposte ai doveri verso dio, vero se stessi e verso gli altri esseri umani - nella nostra categorizzazione sosteniamo che noi siamo responsabili solo verso noi stessi e gli altri esseri senzienti e nessuna responsabilità morale abbiamo verso dio, relativamente al quale non è possibile avere alcuna passione o simpatia⁸.

Anticipiamo che per fare emergere le novità che eventualmente incidono nel senso di una riqualificazione complessiva della nostra responsabilità morale indagheremo su alcune questioni pratiche che ci sembrano proprie del XXI secolo: si tratta dunque delle questioni della bioetica (ovvero i problemi morali che coinvolgo nascita, cura e fine vita degli esseri umani), della giustizia distributiva o sociale in un mondo globalizzato e del cambiamento climatico⁹.

3. Le questioni della bioetica, della giustizia sociale in un mondo globalizzato e del cambiamento climatico

Vi sono diversi modi in cui la nostra concezione della responsabilità morale viene sottoposta a revisione sotto lo stimolo delle questioni etiche più proprie del nostro tempo. Proveremo nelle pagine seguenti a isolare quegli aspetti di revisione minimale della nostra nozione di responsabilità dei quali, secondo noi, le nostre concezioni etiche sembra debbano riuscire a rendere conto sul piano meramente esplicativo: se il nostro modo di impostare le questioni di responsabilità morale non permette di trattare tali aspetti sembra che esso debba essere riformato o sostituito. Questa revisione critica della nostra nozione o concetto di responsabilità è probabilmente preliminare per un passaggio a vere e proprie proposte di soluzione. Anche se, come vedremo, trattando dei tentativi già fatti in questo senso da alcuni pensatori della seconda metà del secolo XX, non sembra facile distinguere troppo nettamente tale revisione concettuale da una sottoscrizione esplicita di una vera e propria etica normativa. Possiamo già dire che la responsabilità che viene coinvolta in queste tematiche è sia quella personale di ciascun individuo o essere umano, sia quella più propriamente pubblica delle istituzioni o delle agenzie amministrative. Ma come abbiamo spiegato, la nostra impostazione non permette di dare una valenza qualitativamente diversa alla responsabilità pubblica rispetto a quella personale, ritenendo che la responsabilità pubblica sia riconducibile alle scelte personali di coloro che prendono decisioni pubbliche o fanno parte di agenzie che tali decisioni possono prendere o che si stanno ponendo il problema di come incidere sulle istituzioni

pubbliche che operano nella società in cui vivono.

3.1. Un ampliamento dell'agenda della responsabilità umana nelle questioni della bioetica

Di certo tra le novità etiche più significative di questi ultimi decenni ci sono i problemi di cui si occupa la bioetica. Basta un esame schematico di tali questioni per vedere chiaramente come esse coinvolgano sicuramente una revisione nei nostri usi di responsabilità. Una revisione che possiamo caratterizzare principalmente come un chiaro ampliamento dell'agenda dei problemi che non possono non essere affidati alla responsabilità umana. Aree della vita umana che sembravano sottratte alle scelte individuali come quelle della nascita, la cura e la morte si sono invece sempre di più non solo naturalizzate, ma per così dire moralizzate: nel senso che gli eventi non solo non sono più sottratti alle scelte delle persone, ma proprio provocano gravi sofferenze e lesioni alle persone coinvolte se esse si sottraggono alle loro responsabilità e lasciano fare alla natura o a qualche altra fonte di decisione, come la morale tradizionale o le deontologie della professione medica o le leggi statuali o le sentenze dei giudici. Lo sviluppo di nuove pratiche riproduttive, di nuove forme di intervento medico e di nuove condizioni del morire hanno fatto sorgere tutta una serie di problemi nuovi su cosa fosse giusto o legittimo fare in certe determinate occorrenze. In questo senso, le concezioni tradizionali della responsabilità sono risultate inservibili perché lacunose, in quanto le persone hanno scoperto di essere responsabili per situazioni che non coinvolgevano la consapevolezza e scrupolosità morale dei loro progenitori, i quali dunque nulla hanno potuto lasciare detto a questo proposito per i loro discendenti. Facciamo qualche esempio più specifico per illustrare la direzione di queste nuove responsabilità. Le nuove pratiche di fecondazione assistita hanno sfatato l'idea che è la natura a decidere chi nasce e quando nasce e hanno portato a rendere esplicita tutta una problematica di responsabilità procreativa - che ovviamente coinvolge in primo luogo le donne - centrata sulla consapevolezza che da scelte umane dipendono non solo l'inizio della vita ma anche le condizioni di vita della prole che si mette al mondo. Un filone di riflessione sulla responsabilità che era già stato intravisto nel XIX secolo da John Stuart Mill (anche se l'ottica di Mill risente forse troppo delle ristrettezze di una prospettiva malthusiana) ha trovato così grande espansione¹⁰. Non diversamente oggi giorno la

responsabilità personale non permette di affidare completamente ad altri la cura del proprio corpo ed esige dunque che non si sfugga alla consapevolezza delle nostre condizioni di salute e delle implicazioni che esse hanno non solo per la nostra vita ma anche per quella altrui. La pratica del consenso informato non va vista come il prodotto di una medicina difensiva in cui professionisti timorosi cercano di tutelarsi contro azioni legali dei loro pazienti, ma come una risposta ad una pretesa - avanzata primariamente dalle persone malate - di tenere conto dei loro valori e progetti di vita di fronte agli sviluppi del potere della medicina. Questo ampliamento della responsabilità personale risulta chiaramente visibile con tutte le questioni etiche generate dalle nuove condizioni di morire. Infatti il prolungamento continuo delle vite delle persone e le condizioni artificiali di sopravvivenza, hanno reso attuali interrogativi per la responsabilità umana che riguardano il chiedersi se sia giusto sopravvivere comunque sia in nome della propria dignità come in nome dei doveri verso gli altri. In questo tipo di responsabilità rientra anche il domandarsi se e come sottoscrivere carte di direttive anticipate in quei paesi che tale pratica consentano e come impegnarsi per rendere disponibili tali direttive nei paesi che non le prevedano¹¹.

3.2. Una estensione dalla comunità nella quale fare valere la giustizia sociale e distributiva

Non meno dirompente per la rivisitazione della nozione di responsabilità morale a cui si deve fare ricorso è stata l'emergenza, principalmente nel secolo XXI, di tutti i problemi legati all'incremento demografico, alla realizzazione di un mondo globalizzato specialmente sul piano dei commerci e della circolazione delle informazioni e al diffondersi di stili di vita imperniati sul consumo ecc. Sono le questioni con cui siamo oggi principalmente alle prese, anche se spesso quelle che potremmo caratterizzare come le nostre reali responsabilità vengono offuscate dal prevalere di preoccupazioni più ristrette e di minore lungimiranza per quanto riguarda il futuro della specie umana, confinate alle sole crisi finanziarie o economiche delle società avanzate dell'occidente. Ma le responsabilità che veramente risultano drammaticamente nuove sono quelle che muovono da una presa d'atto che in un mondo globalizzato non possiamo evitare i problemi di una giusta distribuzione degli scarsi beni di cui disponiamo per tutti gli esseri umani presenti e futuri. Tra gli scarsi beni di cui disponiamo non ci

sono solo quelli economici, ma anche diversi diritti che portano al riconoscimento per gli esseri umani di condizioni di vita minimamente decenti. Tra i più urgenti ci sono i diritti di libertà e eguaglianza, che sembrano continuamente messi in crisi dalle condizioni in cui in molte parti del mondo vivono le donne o persone espressioni di minoranze per quello che riguarda la religione, la lingua ecc. Si pensi ancora a tutti i diritti legati alle cure mediche che in un mondo globalizzato si presentano come questione della disponibilità di farmaci e dei ritrovati medici più avanzati per tutti gli esseri umani. La questione è quella, più complessiva, di come dare vita ad istituzioni pubbliche che riconoscono una comune cittadinanza globale e quanto in vista di tali realizzazioni abbiamo comunque la responsabilità di aiutare esseri umani che vivono, anche in aree geografiche lontane e sotto altre amministrazioni statali, a sopravvivere e a vivere in condizioni decenti¹².

Questo quadro di responsabilità legata alle esigenze della giustizia sociale non si è però recentemente esteso solo nell'ambito spaziale, ovvero a tutti gli esseri umani viventi su qualsiasi parte della terra, ma si è anche allargato in termini temporali. Le generazioni future hanno cominciato a fare parte integrante della nostra comunità sociale con il diffondersi di una consapevolezza sempre più diffusa della possibilità che alcune risorse essenziali per la vita umana si estinguessero e che i nostri abituali modi di vita generassero trasformazioni nell'ambiente pericolose o dannose per le successive generazioni della specie umana. Proviamo, forse con qualche artificiosità, a tenere distinte nella nostra analisi due diverse dimensioni problematiche che mettono in discussione la nostra responsabilità. Da una parte la considerazione delle nostre responsabilità verso le generazioni future legate al fatto che esse sembrano avere diritto ad un accesso alle risorse disponibili sulla terra che le metta su di un piede di eguaglianza con l'accesso della nostra generazione. Dall'altra, la considerazione della responsabilità che abbiamo conducendo stili di vita che trasformano radicalmente le condizioni ambientali, producendo quei fenomeni di cambiamento climatico con i quali le generazioni future dovranno confrontarsi. Di quest'ultima area di questioni ci occuperemo tra poco. Per quello che riguarda invece la questione delle nostre responsabilità dal punto di vista della giustizia sociale nei confronti delle generazioni future possiamo rilevare che esse sembrano esigere un ampliamento - anche lungo l'asse temporale - della concezione della comunità morale di riferimento ben al di là di quello che poteva essere comprensibile

all'umanità della prima metà del secolo XX.

3.3. Il cambiamento climatico e i mutamenti qualitativi delle nostre responsabilità

Sembra dunque che nel caso dei fenomeni legati al cambiamento climatico si possa individuare una spinta alla revisione della nostra concezione della responsabilità morale del tutto peculiare e che impegna aspetti qualitativi completamente nuovi rispetto a quelli propri della nozione tradizionale di responsabilità.

Proprio l'inevitabilità dell'apertura delle nostre responsabilità nei confronti delle generazioni future mette in primo piano le questioni legate alle opzioni da percorrere per porre riparo a quel cambiamento climatico che viene previsto come uno degli scenari decisivi del XXI secolo¹³. Infatti è difficile essere scettici sulle spiegazioni antropogeniche dei fenomeni del mutamento climatico e dunque sulle previsioni prevalenti tra gli scienziati per quello che riguarda un continuo riscaldamento globale ove non fosse contrastato da scelte politiche adeguate l'attuale processo di inquinamento generato dai gas che producono l'effetto serra. I modelli di determinazione delle conseguenze di questo riscaldamento globale – a seconda delle previsioni di un incremento in questo secolo delle medie delle temperature da un minimo di 1,1 ad un massimo di 6,4 – sono piuttosto drammatiche (aumento del livello del mare, scioglimento dei ghiacciai dell'Antartico, incremento dei fenomeni estremi come inondazioni e siccità ecc.). Sembra, dunque, difficile oggi accettare una concezione ristretta della responsabilità morale che non consideri tali questioni¹⁴.

Quello che è caratteristico di tali problemi legati alla riflessione sulle cause antropogeniche del riscaldamento globale è che esse vanno identificate principalmente in condotte non certo individuali, ma piuttosto nella convergenza di un grande numero di persone in determinate abitudini o stili di vita - cosa che del resto accade anche quando si producono nel nostro mondo quelle distribuzioni inique della ricchezza che creano condizioni di povertà insostenibile per una parte della sua popolazione. In questo caso, perciò, se un essere umano ha una sua responsabilità questa non dipende dalle conseguenze della sua azione singola, ma piuttosto dalla partecipazione di questa sua azione ad una ampia classe di

condotte simili compiute da altri esseri umani. In questo caso, dunque, dobbiamo essere in grado di elaborare la nostra nozione di responsabilità morale per renderla molto più perspicua, come ha spiegato Dale Jamieson: in modo tale da rendere conto di quella responsabilità contributiva per cui «un ampio gruppo di persone sta innescando forze che danneggeranno un gruppo numeroso di persone che vivranno nel futuro»¹⁵. I processi del cambiamento climatico sembrano dunque spingere nel senso di una revisione della nostra nozione di responsabilità che tiene conto di tutte le componenti sulle quali abbiamo finora insistito. Riflettere su se e quanto si sia responsabili dell'uccisione di una persona che vivrà tra cento anni in un'isola del pacifico e che verrà sommersa da uno tsunami provocato dal riscaldamento globale ci spinge a sviluppare criticamente l'agenda delle nostre responsabilità personali in modo da includervi ricadute globali di esse, anche per quanto riguarda le generazioni future e pur se noi contribuiamo solo in parte alla condotta che porta a questa uccisione. Ovviamente poi tale riflessione non può non coinvolgere un passaggio dal piano personale a quello istituzionale della responsabilità, anche se non dovremo dare per scontato che la nostra responsabilità personale sia azzerata laddove non vi siano le decisioni politiche che auspichiamo.

4. Le difficoltà nei tentativi di soluzione di Hans Jonas, Derek Parfit e Peter Singer

Prima di presentare quella che ci sembra la prospettiva più adeguata per avere a che fare con la nuova nozione di responsabilità fermiamoci brevemente sui tentativi fatti in questo senso da tre importanti pensatori della seconda metà del secolo scorso: Hans Jonas, Derek Parfit e Peter Singer. Le critiche alle loro proposte possono aiutare a render più chiara la diversità del contesto teorico in cui secondo noi dovrebbe svilupparsi un tentativo più fertile.

Hans Jonas ha messo a punto una rivisitazione complessiva del concetto di responsabilità morale di fronte ai problemi generati per gli esseri umani dagli sviluppi tecnologici del XX secolo. Merito della impostazione di Jonas è avere tenuto insieme i problemi più specifici della bioetica, visti come le questioni prodotte dagli avanzamenti delle tecnologie mediche, ed i problemi che lo sviluppo della scienza e delle tecniche hanno generato nella condizione naturale della specie umana e dunque con riferimento allo stesso futuro dell'umanità¹⁶. Jonas ha anche il merito di avere percorso

esplicitamente la messa a punto di una rideterminazione del concetto di responsabilità morale, che prende le distanze dall'impostazione di Kant e dei suoi seguaci denunciando, in particolare, i limiti dell'assolutismo e del formalismo dell'ottica trascendentale. Jonas trasforma l'imperativo categorico di Kant in un suo principio etico della responsabilità che ci invita ad «agire in modo tale che gli effetti della nostra azione siano compatibili con la permanenza di una genuina vita umana». Il contenuto dunque dell'etica nella condizione attuale è secondo Jonas quello di garantire comunque la sopravvivenza della specie umana. Ma la proposta in positivo di Jonas non è poi accettabile sia sul piano diagnostico, come sul piano normativo. Il discorso di Jonas si sviluppa all'interno di un'impostazione metafisica e ontologica che vede la biologia umana come parte di un universo organizzato da un ordine finalistico assoluto, del quale difficilmente si può avere riscontro con gli strumenti dell'esperienza. Tale ordine è infranto poi, secondo Jonas, esclusivamente dagli sviluppi scientifici e tecnologici e dalle modificazioni che tali sviluppi introducono per quanto riguarda la stessa biologia umana o la relazione della specie umana con il suo ambiente. A tutto questo si deve reagire guidati da una «euristica della paura» che ci spinge alla «volontà di educare noi stessi alle possibilità delle peggiori conseguenze delle nostre azioni intenzionalmente migliori e di essere guidati dai timori che esse generano»¹⁷. Sul piano pubblico, poi, Jonas raggiunge conclusioni inaccettabili sia epistemicamente sia normativamente. Infatti, su questo piano la responsabilità cui richiamarsi è secondo lui quella della comunità morale in quanto tale e questa responsabilità, di fronte alla paura per la catastrofe che a causa del potere scientifico e tecnologico stiamo rischiando, può spingerci del tutto legittimamente ad un regime autoritario e totalitario¹⁸. Troviamo così in Jonas gli esiti inaccettabili del collegamento della nozione di responsabilità, da una parte, ad una concezione ontologica che sacralizza la natura e, dall'altra, ad una visione antropologica che vede la base motivazionale dell'etica esclusivamente nella paura.

Molta ricca è stata la rivisitazione che del tradizionale concetto di responsabilità ha sviluppato Derek Parfit nel suo importante volume del 1986, *Ragioni e persone*¹⁹. Parfit ha avuto il merito di connettere strettamente le questioni legate all'etica riproduttiva con quelle legate alla nostra responsabilità per le generazioni future in riferimento alle modificazioni nell'ambiente. Infatti Parfit ha spiegato convincentemente come la responsabilità

morale che abbiamo oggi nei confronti delle generazioni future si radica già nella scelta che dobbiamo affrontare se fare nascere o meno la nostra prole e con quale qualità di vita. Questa integrazione delle due prospettive nella riflessione sulla responsabilità morale risulta chiara in Parfit ed è dunque una sua acquisizione l'averla fatta emergere in modo dettagliato. Vanno sottoscritti tutti quegli approfondimenti analitici di Parfit rivolti a denunciare due paradossi che si aprono - rispettivamente nel campo dell'etica riproduttiva e nel campo delle scelte che incidono sulla qualità di vita delle generazioni future - se ci proponiamo di far valere coerentemente una concezione consequenzialista, che cerca attraverso il calcolo razionale la soluzione in grado di realizzare il maggiore benessere totale. Le due difficoltà, come è noto, sono rappresentate dal «problema di non identità» per quanto riguarda le questioni di etica produttiva, e dalla «conseguenza ripugnante» per quanto concerne le nostre opzioni in riferimento alle generazioni future²⁰. Seguendo Parfit, non si può dunque ritenere che una nuova concezione della responsabilità morale sia resa disponibile da un utilitarismo razionalista e scientifico che identifica la condotta responsabile con quella che - dopo i calcoli e i confronti necessari - risulta più soddisfacente per tutti coloro che sono coinvolti: un calcolo del genere non può essere portato a termine. Ed inoltre, come Parfit mostra nella prima parte del suo libro, una condotta che si faccia ispirare da un tale criterio di razionalità comunque porterebbe ad esiti sub-ottimali. Sul piano costruttivo, però, Parfit non è in grado di dirci niente che noi si possa seguire: infatti la sua soluzione al problema di una nuova impostazione della questione della responsabilità morale sembra consistere in un annullamento della responsabilità personale, abbracciando l'ottica di una impersonalità in cui tutti i viventi entrano a condividere un punto di vista comune sull'universo. Parfit fa anche un meritevole sforzo di riquilibrare i concetti di rincrescimento, senso di colpa, coscienza ecc. con questa prospettiva sovraindividuale, ma la sua prevalente impostazione razionalistica non gli permette di ottenere esiti che non suonino bizzarri e contro-intuitivi.

Più fertile ci sembra il modo in cui Peter Singer ha cercato di riquilibrare la nostra responsabilità per rispondere alle emergenze pratiche prodotte dalle nuove questioni bioetiche, dalla globalizzazione e dalle preoccupazioni per il cambiamento climatico globale²¹. Il merito principale di Singer è di avere impostato la sua riflessione presentando le questioni da risolvere in un contesto

empirico che non perde di vista le effettive capacità degli esseri umani. Ripetutamente nel corso della sua intensa produzione Singer ha dedicato pagine illuminanti a spiegare il ruolo della simpatia ed empatia nella condizione sociale e politica degli esseri umani. Singer ha sempre sviluppato nella sua ricostruzione le acquisizioni ricavate da Darwin e dalla ricerca evoluzionista ed in base a queste acquisizioni ha preso le distanze da quelle impostazioni che vedono gli esseri umani come prevalentemente egoisti e dunque come capaci di assumersi responsabilità solo per se stessi o al massimo per i loro più stretti familiari²². Una concezione etica e politica di impronta darwiniana, sottolinea Singer, troverà comprensibile non solo il sacrificio personale in certe condizioni, ma proprio alcune pratiche del tutto disinteressate quali la donazione del sangue o il sostegno attivo di organizzazione non profit impegnate a salvare vite in paesi lontani. Su questa impostazione e su moltissimi degli esiti che Singer ne ricava converge anche la nostra rivisitazione degli spazi della responsabilità morale. In particolare concordiamo con Singer quando connette le sue analisi sulla responsabilità morale al riconoscimento della realtà biologica e psicologica di una motivazione di tipo empatico o simpatetico fortemente allargata. Quando, però, si tratta di individuare con precisione gli esiti della responsabilità nelle questioni su cui ci siamo soffermati, Singer sembra privilegiare più di quello che riteniamo ammissibile la via di una imparzialità declinata come una qualche forma di punto di vista razionale che supera tutte le prospettive personali. Come proveremo a spiegare nell'ultima sezione di questo articolo, la nostra prospettiva cerca di distinguersi da quella di Singer proprio nel modo di ricostruire questo passaggio - da ciò che le persone provano e sentono nella loro più diretta partecipazione emotiva, a quello che esse riconoscono riflessivamente come giusto e virtuoso e dunque come la condotta responsabile.

5. Prospettive legate alla formazione di caratteri moralmente responsabili verso “cerchi di simpatia sempre più ampi”

Le riflessioni di cui abbiamo reso conto finora ci aiutano a fissare con chiarezza quali sono le vie bloccate per impostare un'analisi adeguata della natura della nostra responsabilità morale oggi. Non si può - diversamente da quello che ritiene Jonas - rendere conto di questa responsabilità né dandole il compito sostantivo di recuperare una sorta di finalità interna alla biologia

umana e alle sue connessioni con l'ambiente, né vedendola come motivata e guidata dalla sola dimensione della paura. Né si può – come in parte sembra suggerire lo stesso Parfit – considerarla come espressione di una preoccupazione prudenziale per il benessere proprio e di tutta l'umanità futura a cui si cerca di fare fronte con calcoli consequenziali sulle diverse alternative che ci sono di fronte considerate dal punto di vista dell'universo. In positivo, non potremo che lavorare lungo quella dimensione della elaborazione della nostra capacità di empatizzare e simpatizzare su cui ha insistito Singer.

Da queste analisi emerge comunque la natura problematica della nostra responsabilità morale che incontra oggi grosse difficoltà quando si tratta di integrare la prospettiva più personale collegata con le questioni della bioetica con quella più pubblica connessa con le questioni della giustizia distributiva in un mondo globalizzato e con i rischi per le generazioni future legati al cambiamento climatico. Indubbiamente da non perdere di vista è quanto viene sottolineato da Peter Singer, ovvero il contesto costituito dalla presenza negli esseri umani di meccanismi empatici e simpatetici che li spingono a partecipare alle gioie e dolori di tutti i loro simili (e forse più in generale degli esseri senzienti e consapevoli non umani). In effetti, proprio la presenza nella specie umana di queste tendenze simpatetiche può spiegare la storia morale che – come ad esempio ha cercato di fissare Shaun Nichols²³ – segna un continuo progresso delle norme contro le condotte che provocano danni agli esseri senzienti, portando alla eliminazione o riduzione di forme di sofferenze non volute quali la schiavitù, la discriminazione di genere, l'uso delle torture, la crudeltà nei confronti degli animali e allo stato attuale forse il tentativo di eliminare la pena di morte. Probabilmente è dunque all'interno della ricostruzione a posteriori di questo ampliarsi del cerchio della simpatia, già segnalato dai pensatori scozzesi del XVIII secolo David Hume e Adam Smith²⁴, che va collocato il tentativo di elaborare una ricostruzione della responsabilità personale e di quella pubblica in grado di stare al passo dei nostri attuali problemi pratici.

Ci fermiamo solo su tre elementi di fertilità di una ricostruzione della nostra concezione della responsabilità che può essere ricavata da una teoria morale che innesti sul riconoscimento del rilievo antropologico della simpatia o empatia, lo spazio per l'intervento negli esseri umani di una peculiare capacità sentimentale di approvare o disapprovare i caratteri altrui (e conseguentemente anche il proprio una volta considerato dal punto di vista di uno

spettatore imparziale) a seconda della loro condotta nei confronti degli esseri senzienti delle cui vite sono direttamente o indirettamente responsabili²⁵. Da una parte, questa ricostruzione è in grado di riconoscere il processo mediante il quale le persone allargano la loro agenda morale trovando uno spessore di responsabilità nelle questioni al centro della bioetica; dall'altra, è in grado di mettere in luce la priorità di una componente personale di impegno legato alla estensione delle proprie capacità immaginative simpatetiche fino alla partecipazione alle esigenze di tutti gli esseri umani come via preliminare in vista del tentativo - che va comunque sviluppato - di cercare una soluzione istituzionale per le questioni distributive in un mondo globalizzato; infine, suggerisce un modo di impostare il processo deliberativo che porta le persone a identificare la soluzione giusta che può trovare uno spazio per quello ispessimento della responsabilità morale nella direzione contributiva, che viene messo in primo piano dal contesto del cambiamento climatico che stiamo vivendo.

L'approccio sentimentalistico è in primo luogo chiaro nel mettere in luce che la genesi di qualsiasi allargamento del campo della moralità passa attraverso l'ottica dell'autonomia personale. Questa ottica, come è stato spiegato più volte, è decisiva per la possibilità stessa di una responsabilità morale una volta abbandonate completamente le concezioni morali eteronome, teistiche e giusnaturalistiche. Proprio l'elaborazione sempre più compiuta di una sensibilità morale autonoma può essere dunque vista come la via che porta ad una moralizzazione di nascita, cura e morte. Il quadro sentimentalistico rende conto non solo del processo autonomo con cui alcune aree della vita umana prima affidate a dio o alla natura vengono viste come dipendenti dalla responsabilità, ma spiega anche che in gioco è una responsabilità morale individuale. Ciascuna persona sulla base del carattere che si è andato formando nel corso della vita troverà che le vicende relative al dare vita alla sua prole, o del curarsi o dell'avviarsi alla fine della vita per acquisire un senso, una dignità e una accettabilità etica - e dunque non già per esprimere liberamente i suoi desideri - vanno affrontate in modo armonico con i valori da lei già trascelti e privilegiati²⁶.

Per quanto riguarda le dimensioni di responsabilità legate alla giustizia distributiva e sociale in un mondo globalizzato, una prospettiva sentimentalistica non deve fare altro che elaborare le soluzioni già prospettate da Amartya Sen²⁷. Sen presenta un quadro di elaborazione della concezione della giustizia sociale alternativa a

quelle proprie delle dottrine istituzionali o contrattualiste, che costringono ad accettare una visione ristretta della comunità morale confinata solo ai cittadini di un singolo stato. Con Sen possiamo ritenere che l'unica base in grado di dare corpo ad una concezione accettabile della giustizia sociale è una sensibilità morale in grado di utilizzare la risorsa di una immaginazione simpatetica aperta e capace di dare voce alle esigenze di tutti coloro che sono simili a noi senza discriminazioni. Questa sensibilità deve essere considerata in primo luogo come un tratto caratteriale da formare negli esseri umani individualmente intesi, liberando quelle società che non consentano una formazione del genere dalle loro chiusure e iniquità. Solo successivamente potremo creare istituzioni pubbliche sovranazionali e cosmopolite garantite dalla esigenza di rispettare le richieste di giustizia avanzate dal punto di vista di uno spettatore imparziale: un punto di vista che verrà guadagnato non già annullando qualsiasi prospettiva individuale ma superando tutte le discriminazioni prodotte dall'assolutizzazione degli interessi personali. Questo modo di concepire il passaggio dal piano dell'etica personale al processo di istituzionalizzazione è l'unico in grado di fare valere esigenza di equità in una comunità che - con il mondo globalizzato e l'apertura alle generazioni future - va vista sempre più allargarsi ed estendersi nello spazio e nel tempo.

Va rilevato infine come la meta-etica sentimentalista privilegi i caratteri e le virtù rispettivamente sul piano di ciò che è decisivo per cogliere ciò che conta per la vita morale e di ciò che dobbiamo cercare di realizzare da un punto di vista normativo. Proprio il chiamare in causa caratteri e virtù fornisce, riteniamo, le risorse per rendere conto di quelle esigenze di trasformazione qualitativa della responsabilità che sono messe in evidenza dalle questioni del cambiamento climatico²⁸. Al centro dell'etica secondo il sentimentalismo non si trova una qualche scelta individuale di una singola azione, atomica e astratta, ma piuttosto un qualche carattere personale che per soddisfare alle condizioni minime della virtù etica (come concordemente spiegavano Aristotele e Hume) dovrà rinviare ad una struttura motivazionale con qualche stabilità e continuità. Questa impostazione che pone l'accento sulla centralità dei caratteri per rendere conto del modo in cui gli agenti umani si avvicinano alle questioni di responsabilità morale privilegia poi una ben determinata posizione normativa. Si tratta di quella posizione normativa che ritiene appunto che saranno virtuosi quei caratteri che riusciranno ad affrontare in modo adeguato le questioni della bioetica, della giustizia

distributiva e della considerazione delle esigenze delle generazioni future. Non ci proponiamo nemmeno di avviare in questa sede questa ricerca normativa. Ci limitiamo a richiamare alcuni requisiti formali della ricerca normativa all'interno del sentimentalismo morale della virtù, adeguata ai problemi pratici che ci stanno di fronte. Da una parte il collegamento di questa virtù con la formazione di un carattere permetterà di includere nei tratti apprezzabili la capacità di farsi carico non solo delle conseguenze lineari e dirette delle singole scelte, ma anche di quelle più ampie responsabilità normative che - partecipando al processo di civilizzazione umana - andiamo scoprendo con fenomeni quali il riscaldamento globale. Dall'altra, questa prospettiva normativa non è legata alla opzione pregiudiziale che andrà identificata una virtù unica e superiore, né dalla tendenza a omologare una soluzione normativa accettabile con una lista sistematica di virtù con un rigoroso ordine lessicale. La responsabilità morale che dobbiamo soddisfare non può che essere il frutto di una ricerca aperta consapevole delle insufficienze e dei limiti delle soluzioni del passato. Nuovi equilibri e nuove basi di cooperazione e di accordo potranno - se ciò accadrà - sorgere solo quando tutti gli esseri umani avranno realizzato, con un continuo confronto, l'obiettivo di mettere da parte asperità e assolutezze, frutto di mancanza di qualsiasi considerazione reciproca, che producono solo insanabili conflitti.

Note:

¹Questo tipo di concezione della filosofia è in particolare stata sviluppata recentemente da Bernard Williams, ad esempio nei saggi raccolti nella terza parte di *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press 2006 e nelle analisi applicative condotte in *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi Editore, Roma 2005.

²Una spiegazione e difesa di questa concezione si può trovare in Paul Russell, *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford, Oxford University Press 1995.

³Su questo è utile il volume a cura di Filippo Santoni De Sio, *Responsabilità e diritto*, Giuffrè, Milano 2008. Resta anche da vedere il classico Herbert L.A. Hart, *Responsabilità e pena*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981.

⁴Un'area che è presentata in tutta la sua complessità e contraddittorietà ad esempio da Derek Parfit sia nel suo primo libro *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989

come nei più recenti volumi di *On What Matters*, Oxford, Oxford University Press 2011. Non è per altro condivisibile la tesi di Parfit che solo le verità normative che conosciamo intuitivamente come reali costituiscono ragioni morali.

⁵Come tra l'altro è ben spiegato da Shaun Nichols, *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford, Oxford University Press 2004.

⁶Lasciamo da parte anche la questione molto rilevante della descrizione delle azioni e della possibilità di includere nella loro sfera anche le omissioni secondo quanto correttamente già sosteneva nel 1789 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, specialmente pp. 167 e sgg. Vedremo però che una parte della riflessione sulle nuove responsabilità morali è appunto impegnata a ritenere non più accettabili automatismi abitudinari o omissioni o trascuratezze. Solo in casi molto speciali si può dunque distinguere tra la rilevanza morale esclusivamente del fare determinate azioni e l'irrilevanza dell'omissione o del non fare. In questo senso l'impostazione utilitaristica sembra, a parte casi speciali, *prima facie* preferibile.

⁷Si tratta della prospettiva che ho delineato in *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁸Che questa sia la ricaduta di una analisi sentimentalista della morale è chiaramente spiegato da Thomas Holden, *Spectres of False Divinity. Hume's Moral Atheism*, Oxford, Oxford University Press 2010.

⁹Riprendo e sviluppo ulteriormente il quadro di analisi che sono andato elaborando in una serie di scritti recenti: *La responsabilità verso le generazioni future e l'etica della riproduzione e della ricerca genetica*, in *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, a cura di Raffele Bifulco e Antonio D'Aloia, Jovene, Napoli 2008, pp. 283-298; *Amartya Sen e Adam Smith: relazioni globali e giustizia*, in «Rivista di Filosofia», agosto 2011, CII, pp. 261-274; *Giustizia ambientale, sostenibilità e generazioni future: una nuova concezione della responsabilità morale* in *Manuale di etica ambientale* a cura di Piergiorgio Donatelli, Le Lettere, Firenze 2012; *Il contributo dell'utilitarismo alla filosofia politica contemporanea* in *Manuale di filosofia politica contemporanea*, a cura di Marina Calloni e Lorella Cedroni, Le Monnier, Firenze (in corso di stampa); infine, l'intervento *Global relations, sympathy and virtue's utilitarianism* nella *Conference on "Global Justice, Private Morality and Utilitarianism Perspectives"*, Roma, Luiss, 20. June 2011.

¹⁰Simone Pollo, *Scegliere chi nasce. L'etica della riproduzione umana tra libertà e responsabilità*, Guerini, Milano 2003, ha spiegato il modo in cui la prospettiva milliana è stata elaborata fino a rendere possibile una complessiva etica riproduttiva. Caterina Botti, *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Il Saggiatore, Milano 2007, spiega poi quali sono le vie per estendere le riflessioni in termini di una responsabilità delle donne anche nell'area della gravidanza.

¹¹Sull'ampliamento delle responsabilità umane di fronte ai nuovi modi di morire si vedano i saggi raccolti in *Autodeterminazione e testamento biologico. Perché l'autodeterminazione valga su tutta la vita e anche dopo*, a cura di Demetrio Neri,

Le Lettere, Firenze 2011.

¹²Si tratta del contesto di questioni morali delineato con chiarezza ad esempio da Peter Singer prima in *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003, e più recentemente in *Salvare una vita si può. Agire ora per cancellare la povertà*, Il Saggiatore, Milano 2009. Lo stesso contesto è al centro anche di molti volumi recenti, ad esempio: Raffaele Marchetti, *Global Democracy: For and Against. Ethical Theory, institutional design and social struggles*, London, Routledge. 2008; Richard W. Miller, *Globalizing Justice. The Ethics of Poverty and Power*, Oxford, Oxford University Press 2010; Heather Widdows, *Global Ethics. An Introduction*, Acumen, Durham 2011.

¹³Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford, Oxford University Press 2011, costituisce una appassionata spiegazione dell'inevitabilità e urgenza di mettere a punto una condotta consapevole della nostra responsabilità per il futuro cambiamento climatico nel nostro pianeta.

¹⁴I vari aspetti di una riflessione etica sul cambiamento climatico sono illustrati dai contributi raccolti in *Climate Ethics. Essential Readings*, a cura di S.M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson, H. Shue, Oxford, Oxford University Press 2010.

¹⁵D. Jamieson, *Le sfide morali e politiche del cambiamento climatico*, articolo incluso nel fascicolo, a cura di Gianfranco Pellegrino, di «La Società degli Individui» dedicato al cambiamento climatico, 39/3, 2010. Di Dale Jamieson è da vedere anche *Ethics and Environment*, Cambridge, Cambridge University Press 2008.

¹⁶Sono da tenere presente di Hans Jonas almeno i due volumi de *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 e *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997. Su Jonas e la sua etica si veda Paolo Becchi, *Hans Jonas e l'etica applicata. Una visione d'insieme*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLI, 2011, pp. 419-434.

¹⁷Sul ruolo del finalismo ontologico e dell'euristica della paura nella filosofia di Hans Jonas è utile David J. Levy, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia e London, University of Missouri Press 2002, specialmente pp. 77-94.

¹⁸Per le critiche a questi aspetti della concezione della responsabilità di Jonas si veda M.C. Pievatolo, *Hans Jonas. Un'etica per la civiltà tecnologica*, in «Il Politico», LV, 1990, p. 346 e Loreta Risio, *Il principio di responsabilità in questioni di bioetica. Il contributo di Hans Jonas al dibattito attuale*, Aracne Editrice, Roma 2009, specialmente pp. 83-105.

¹⁹Derek Parfit, *Ragioni e persone*, trad. cit. (il 1986 è l'anno dell'edizione originale inglese). Su Parfit è da vedere il volume a cura di Jonathan Dancy, *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell 1997.

²⁰D. Parfit, *Ragioni e persone*, op. cit. (rispettivamente il capitolo XVI sul «problema della non-identità», pp. 447-483, e il capitolo XVII sulla «conclusione ripugnante», pp. 484-496).

²¹Abbiamo già ricordato i due volumi, *One World* e *Salvare una vita si può*, con cui Singer negli ultimi dieci anni ha affrontato le questioni pratiche di cui ci occupiamo.

Sulle questioni di bioetica risulta particolarmente significativo il volume *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996. Singer è stato al centro di un enorme dibattito, si possono vedere in particolare: i saggi raccolti da Dale Jamieson, *Singer and his Critics*, Oxford, Blackwell 1999; e il *Dossier su Peter Singer* nei fascicoli 2 e 3 di «Bioetica. Rivista interdisciplinare», X, 2002, con saggi di M. Balistreri, P. Becchi, C. Botti, P. Cavalieri, P. Donatelli, H. Kuhse, E. Lecaldano, M. Mori, V. Pocar, S. Pollo.

²²In questo senso sono importanti i due volumi di Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford, Clarendon Press 1981, e *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione, cooperazione*, Edizioni di Comunità, Torino 2000.

²³S. Nichols, *Sentimental Rules*, op. cit., specialmente pp. 149-164.

²⁴Per documentare questa interpretazione della storia morale dell'umanità già elaborata dai pensatori del XVIII secolo come anticipazione di parte del pensiero cosmopolitico odierno risultano utili i due volumi di Joseph Duke Filonowicz, *Fellow – Feeling and the Moral Life*, Cambridge, Cambridge University Press 2008 e di Fonna Forman - Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge, Cambridge University Press 2010. Sulle peculiarità della riflessione cosmopolitica per avere a che fare con i problemi di un mondo globalizzato, si veda Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Roma-Bari 2007.

²⁵Analisi utili per dare corpo al tentativo che viene delineato nel testo si possono trovare, oltre che in S. Nichols, *Sentimental Rules*, op. cit. e in E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, op. cit., anche in Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford, Oxford University Press 2010.

²⁶M. Slote, in *Moral Sentimentalism*, op. cit., e in *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London 2007, è particolarmente impegnato a connettere una analisi della responsabilità in termini di empatia con il riconoscimento di una autonomia morale alle persone contro qualsiasi caduta paternalistica.

²⁷A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002 e *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010.

²⁸Proprio questo ha spiegato tra gli altri Dale Jamieson in numerosi suoi interventi; in particolare, oltre *Ethics and Environment*, cit., si veda *When Utilitarians Should be Virtue Theorists* in *Climate Ethics. Essential Readings*, a cura di S.M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson, H. Shue, cit., pp. 315-331.

L'euristica della paura di Hans Jonas dinanzi alle sfide dell'ingegneria genetica

di Luisella Battaglia

Fin dove può arrivare la capacità trasformativa e manipolativa della nostra specie? Occorre determinare i limiti a priori, di ordine teologico o etico, alla ricerca applicata sul vivente o dobbiamo ordinare le pratiche di intervento al miglioramento della vita umana, in tutte le sue dimensioni?

Due possibili risposte mi sembrano egualmente rovinose: quella *prometeica* – ispirata all'ideologia dello scientismo trionfante – e quella *primitivistica* – fieramente avversa al sapere tecnico-scientifico. Chi non crede che il destino dell'uomo sia infallibilmente garantito dal progresso tecnologico e, d'altra parte, non intende seguire gli *apocalittici* nella denuncia indiscriminata di tutte le strutture del sapere, mi sembra debba impegnarsi nella difficile via di un'*etica della responsabilità*.

In una celebre pagina de *Il lavoro intellettuale come professione*, Max Weber scrive che ogni agire, orientato in senso etico, può oscillare tra due massime radicalmente diverse e inconciliabilmente opposte: può, cioè, essere orientato secondo l'*etica della convinzione* – la cui massima, in termini religiosi, suona: «Il cristiano opera il giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio» – oppure secondo l'*etica della responsabilità*, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze, prevedibili, delle proprie azioni.

L'etica della responsabilità sembra, dunque, caratterizzata principalmente da due considerazioni: la riflessione sulle conseguenze delle decisioni prese e il calcolo dei processi che, con tali decisioni, vengono innescati.

Per avviare la discussione e sostanziarla di precisi riferimenti teorici, mi sembra utile esaminare il contributo, in relazione al tema della responsabilità, di un filosofo come Hans Jonas¹ che può considerarsi tra i massimi protagonisti del dibattito bioetico contemporaneo. Prenderò in esame alcuni nodi problematici essenziali del suo pensiero, cercando di “metterli in situazione” sullo

sfondo della problematica bioetica, e di “porli in questione”, attirando l’attenzione su taluni problemi teorici e pratici, a mio avviso non considerati o insufficientemente approfonditi.

Hans Jonas è da annoverarsi tra gli esponenti del rinnovamento contemporaneo dell’etica, indotto dallo sviluppo della scienza e della tecnologia. Si tratta infatti di uno studioso particolarmente sensibile alle questioni bioetiche, da lui affrontate in maniera autenticamente filosofica, senza timore di andare fino al cuore dei problemi e di assumersi i rischi teorici, ma anche pratici, associati alle conseguenze di un discorso calato sul piano dell’azione. Forte è la sua convinzione che ciò che realmente è in gioco, nel dibattito odierno, è l’*eticità*: il valore dell’etica, le sue condizioni di possibilità e i suoi criteri di validità. Globalmente, la questione filosofica più urgente che si pone può così formularsi: è legittimo limitare a priori lo sviluppo delle tecnoscienze e, se sì, in nome di che? E ancora, come regolamentare un potere non simbolico (quello della tecnologia) in nome del simbolico (l’etica)?

Jonas colloca, come Heidegger, la questione della tecnologia nel prolungamento della storia della metafisica, nel quadro di una riflessione sull’ontologia occidentale. Ma egli va oltre il suo maestro, in relazione al progetto fondazionale. Heidegger aveva scritto:

«Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo divenga un mondo completamente tecnico. Ben più inquietante è il fatto che l’uomo non è preparato a questa trasformazione del mondo. Ben più inquietante è che non siamo in grado di raggiungere, attraverso un pensiero meditativo, un confronto all’altezza di quel che sta per accadere alla nostra epoca». Per Jonas, invece, «rispondere alle sfide della tecnologia è compito dell’etica per la novità assoluta di alcune di tali sfide, cui nessuna etica precedente ci aveva preparato. Ciò implica la ricerca di principi che ci mettano in grado di occuparci di questioni di cui l’umanità non si era mai occupata prima»².

In tal modo, egli ha il merito di attirare l’attenzione sul carattere nuovo della tecnica moderna, sul cambiamento strutturale che impone alla riflessione filosofica. Di contro al fatalismo heideggeriano, cerca di individuare la possibilità di orientare, secondo una prospettiva etica, la “grande marcia tecnologica” dell’umanità. Ne consegue il superamento dell’orizzonte tradizionale in direzione di una *macroetica* – come sola adeguata alla

macroazione tecnologica – al cui centro campeggia il *principio responsabilità*.

«In passato la *techne* costituiva un misurato tributo alla necessità, non la via che conduceva l'umanità a perseguire l'obiettivo che si era scelta – uno strumento scarsamente adeguato al perseguimento di fini immediati ben precisi. Oggi la *techne*, nella forma della moderna tecnologia, si è trasformata in una spinta in avanti inesauribile della specie, nella sua impresa più significativa: il suo progresso illimitato, in direzione di mete sempre più elevate, tende ad essere identificato con la vocazione dell'uomo, e la sua conquista di un controllo totale sulle cose e sull'uomo stesso appare come il compimento del suo destino»³.

Jonas ritiene, in conformità a una visione che resta nel profondo religiosa, che l'uomo è fatto «a immagine di Dio». La conservazione di tale immagine costituisce il primo imperativo: l'uomo non ha il diritto di modificare col suo sapere, mediante l'ingegneria genetica, l'evoluzione naturale.

L'uomo è sì creatore ma è, innanzitutto, *creato*: è produttore ma è innanzitutto *prodotto*; pertanto, non può interferire in ciò che lo ha prodotto e continuerà a produrlo, ossia la natura. Creatore, in senso forte, l'uomo può esserlo solo *simbolicamente*: non può, pertanto, intervenire sulla sua essenza ontologica.

L'«utopia tecnicistica»(Jonas la chiama così perché trasforma in progetti tecnici realizzabili gli antichi sogni degli utopisti) realizza il progetto baconiano di dominio sulla natura e di trasformazione dell'uomo:

«Dati il genere e la portata dei suoi effetti a catena, il potere tecnologico ci spinge in direzione di un tipo di obiettivi che in passato erano peculiari alle Utopie. In altri termini, il potere tecnologico ha trasformato quelli che solitamente erano, e dovrebbero essere, giochi sperimentali, forse illuminanti, della ragione speculativa, facendone dei progetti in concorrenza tra loro, e quando scegliamo tra gli uni e gli altri, scegliamo tra i casi estremi di conseguenze remote»⁴.

Il filosofo tedesco critica assai severamente gli obiettivi che si prefigge la tecnologia contemporanea, assumendo l'uomo come

oggetto: tra questi, il prolungamento indefinito della vita, il controllo del comportamento, le manipolazioni genetiche. È la prima volta nella storia, egli osserva, che l'umanità, nella sua universalità planetaria, è implicata in un processo irreversibile di trasformazione della natura e di se stessa.

«L'uomo vorrebbe acquistare il controllo della propria evoluzione, non solo allo scopo di preservare l'integrità della specie, ma anche di modificarla, perfezionando il proprio disegno. Se abbiamo il diritto di farlo, se abbiamo i requisiti necessari per assumere questo ruolo creativo, è la questione più seria che possa porsi a un uomo che si trovi improvvisamente a disporre di tali faticose capacità. Chi creerà le nuove immagini? Con quali criteri? Sulla base di quale conoscenza? Inoltre, deve essere affrontata la questione del diritto morale di compiere esperimenti sui futuri esseri umani»⁵.

Jonas è ben consapevole che la rappresentazione cartesiana e baconiana della natura che guida il nostro pensiero e il nostro agire è parziale e pericolosa. La filosofia moderna ha rinunciato a occuparsi della natura, considerata come un *non ens*, abbandonandola alla scienza; per converso, ha concentrato la sua attenzione sul soggetto umano, divenuto protagonista assoluto.

Occorre, a suo avviso, correggere tale visione in modo sostanziale, nella direzione di una filosofia che superi «la separazione di io e mondo, l'alienazione dell'uomo dalla natura, la svalutazione metafisica di quest'ultima, la solitudine cosmica dello spirito»⁶.

Da questa consapevolezza trae origine una nuova relazione fondata sulla *responsabilità*, che trova la sua radice nella solidarietà ontologica dell'essere umano e della natura. Jonas – che si muove in una prospettiva *ontologica* lontanissima da ogni visione sia pure indirettamente utilitaristica – sviluppa la sua critica nel senso di una filosofia integrale del vivente.

«In virtù della continuità tra mente e organismo e tra organismo e natura, l'etica diventa parte della filosofia della natura. Solo un'etica le cui radici affondino nella globalità dell'essere e non meramente nella singolarità o peculiarità dell'uomo, può avere importanza nell'ordine delle cose. Questo avverrà se l'uomo sarà in grado di comprendere tale globalità, ciò che apprenderemo interpretando la realtà come un tutto

unico»⁷.

Nel quadro di un'antropologia filosofica radicalmente pessimistica, in cui l'*homo sapiens* rischia di essere soggiogato dall'*homo faber*, la critica all' «euforia del sogno faustiano della modernità» si traduce in un'*euristica della paura* ovvero nella necessità di apprendere proprio dalle minacce che incombono sulla nostra civiltà.

«Se dunque la nuova natura del nostro agire esige una nuova etica della responsabilità – una responsabilità ampia, che arriva fin dove arrivano le nostre capacità – essa esige anche, in nome di quella stessa responsabilità, un nuovo genere di umiltà – un'umiltà che, a differenza di quella precedente, non è dovuta alla limitatezza, ma all'ampiezza eccessiva delle nostre capacità, cioè alla preminenza della nostra capacità di agire su quella di prevedere, valutare e giudicare»⁸.

Ma in che senso Jonas parla della paura come di un dovere e di una nozione positiva, dal momento che essa di solito è vissuta negativamente come difetto o vizio? Sappiamo bene che la paura può essere paralizzante, indurre al silenzio o alla rinuncia, dissuadere dall'azione: perché, dunque, nell'era tecnologica diventa una virtù?

Innanzitutto la paura cui ci si riferisce è di segno positivo, è un sentimento attivo, un'assunzione di responsabilità anticipata per l'ignoto, davanti all'incertezza finale della speranza. Nasce dalla convinzione che nessun futuro è predeterminato, ma tutte le scelte rientrano nell'ambito umano, né possiamo rinunciare a pronunciarci perché le sfide dell'avvenire ci inquietano per la loro complessità. Si tratta, quindi, di una paura *fondata*, giacché muove da una prefigurazione dei pericoli possibili, pur sapendo trarre dalle previsioni del negativo il positivo. E, ancora, è una paura *altruistica* poiché si traduce in un atteggiamento di *cura* che testimonia l'apprensione per la vulnerabilità e la fragilità di altri esseri, la preoccupazione per la loro esistenza minacciata⁹.

Il potere della tecnologia ha alterato qualitativamente la natura dell'attività umana: le nostre azioni hanno una portata causale senza eguali, nel tempo come nello spazio e i loro effetti sono, almeno tendenzialmente, ubiquitari.

«L'universo dell'etica è costituito dai contemporanei e il suo

orizzonte, volto al futuro, è limitato dall'arco prevedibile delle loro vite. Altrettanto limitato è l'orizzonte del luogo in cui colui che agisce e l'altro s'incontrano come prossimo, amico o nemico, come superiore o sottoposto, come più debole e più forte e in tutti gli altri ruoli in cui gli esseri umani interagiscono tra loro. Tutta la moralità era conformata a questo campo d'azione immediato»¹⁰.

Ora invece questa dimensione della prossimità viene trascesa a causa della mutata dimensione dei problemi e delle crescenti interrelazioni e interdipendenze tra generazioni.

«Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e diretto al nuovo tipo di soggetto agente, potrebbe suonare così: “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana” oppure, tradotto in negativo, “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione non distruggano la possibilità futura di una vita siffatta”; oppure, semplicemente, “Non compromettere le condizioni di una permanenza illimitata dell'umanità sulla terra”; oppure, più in generale, “Nelle tue scelte attuali includi la futura integrità dell'Uomo tra gli oggetti della tua volontà”»¹¹.

Poiché l'uomo è diventato un pericolo per se stesso e per l'intera biosfera, paura e trepidazione – come si è detto – devono costituire la fonte dell'etica della responsabilità. Non solo dobbiamo imparare il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere ma, come si legge in un saggio significativamente intitolato *Creazioni dell'uomo*: «il nostro mondo, così totalmente dissacrato, deve darsi nuovi tabù per far fronte alle nuove forme di potenza»¹².

Convinto che il timore dinanzi all'ordine naturale sia divenuto sempre più estraneo alla mentalità occidentale e che non vi sia speranza di controllare «l'impulso prometeico», Jonas perviene a una valutazione sostanzialmente negativa degli stessi processi di ingegneria genetica che hanno una finalità solo correttiva e terapeutica. A suo avviso, infatti, la medicina che desidera aiutare l'umanità non si limiterà più a quelle sole possibilità di “riparazione” che appaiono legittime a breve termine. Poiché ogni potere acquisito una prima volta si è poi dimostrato incontrollabile, non rimane altro

che consigliare alla scienza di non spingersi oltre: di qui la proposta di un blocco delle ricerche relative alle nuove tecnologie.

«Il controllo biologico dell'uomo, specialmente il controllo genetico, solleva questioni etiche di genere completamente nuovo, al quale né la prassi né la teoria precedenti ci hanno preparato. Poiché sono in discussione nientemeno che la natura e l'immagine dell'uomo, la prudenza diventa il nostro primo dovere etico»¹³.

Possiamo a questo punto chiederci se l'etica della responsabilità di H. Jonas sia effettivamente in grado di mantenere le sue promesse e di rispondere alle attese che suscita. In particolare, l'“euristica della paura” può considerarsi un modello praticabile ed efficace, in grado di andare oltre il piano delle dichiarazioni edificanti, per indicare criteri precisi all'agire umano?

«Ciò che mi ha fatto ritornare alla responsabilità pubblica – ha dichiarato Jonas – è stata la crescente consapevolezza dei pericoli intrinseci alla tecnologia in quanto tale – non dei suoi rischi immediati ma di quelli di lungo periodo, non delle sue minacce incombenti ma di quelle future, non del suo cattivo uso che, con un po' di attenzione si può sperare di tenere sotto controllo ma delle sue utilizzazioni più buone e legittime, che sono la vera essenza del suo attivo dominio»¹⁴.

In Jonas vi è un'ontologia dell'accettazione della finitudine. Tutto avviene, nel suo sistema filosofico – si è rilevato – come se Dio, essendosi ritirato dal mondo, ne avesse abbandonato all'umanità tutta la responsabilità¹⁵. Ma questo peso enorme, che proviene da una concezione di Dio ispirata alla mistica ebraica, rischia di indurre a una totale rassegnazione. Il carico immenso della responsabilità attribuita all'essere umano lo spinge a considerare l'avvenire e la propria azione a partire dall'*euristica della paura* e quindi a perdere ogni fiducia nella sua immaginazione creatrice, ad abbandonare quasi ogni speranza¹⁶.

Ciò che è da preservare incondizionatamente, in tale visione, è l'umano come “apertura al nuovo”. Al pari di Hannah Arendt, Jonas conferisce un senso ontologico al concetto di *natalità*: è il venire imprevedibile al mondo di nuovi individui a garantire, infatti, questa “apertura”.

Ogni tentativo di determinare il patrimonio genetico dell'uomo è dunque condannabile perché mette fine all'ambivalenza propria di ogni essere. Per tale via si giunge, quindi, a rivalutare il *caso* – capace del meglio, come del peggio – come fonte di libertà, riaffermando, insieme, quale diritto umano fondamentale, il *diritto all'ignoranza*, intesa come ignoranza relativa a chi si è, che sola rende possibile l'esistenza come autoscoperta, esperienza di sé.

L'impressione che si ricava da una lettura dei testi è che Jonas offra una diagnosi generalmente corretta dei problemi ma non sia altrettanto convincente sul piano della prognosi. Egli coglie certo la portata della tecnologia contemporanea ma ne percepisce – come si è visto – solo l'aspetto negativo, se non apocalittico. Inoltre, limitando drasticamente la possibilità di intervento dell'uomo su se stesso – in nome di valori quali l' "apertura al nuovo" e l' "ambivalenza" – rischia precisamente di mettere in gioco quei valori che intende salvaguardare. L'uomo, nella sua visione, sembra paralizzato dalla paura, non arrischia, non tenta il nuovo, si interdice l'esperienza. Il suo pessimismo azzerava quasi sul negativo non solo l'ambivalenza di un essere capace del bene e del male (che diviene, in ultima analisi, capace solo del male) ma anche l'ambivalenza del progresso tecnico-scientifico. Certo, l'uomo deve preservare la sua essenza ma Jonas non sembra avvedersi che è la sua ambivalenza stessa a porlo al di fuori di ogni essenza, di ogni immagine definitiva, di ogni condizione prefissata.

«Oggi l'imminente controllo dell'uomo sulla propria evoluzione è salutato come il trionfo finale del suo potere [...] Ma da chi è esercitato questo potere? Chiaramente, dai viventi sui posterì, più esattamente dagli uomini contemporanei sugli uomini futuri, che sono gli oggetti indifesi di scelte precedenti, fatte dai pianificatori di oggi. [...] Il potere agente è qui del tutto unilaterale e di pochi, né coloro che lo subiscono hanno la possibilità di esercitare un contro-potere di compensazione, poiché essi sono i risultati e qualunque cosa facciano metteranno in atto la legge imposta alla loro esistenza dal potere che ha governato il loro ingresso nel mondo. [...] Quale *diritto* ha qualcuno di predeterminare in questo modo gli uomini futuri; e supponendo che tale diritto sia riconosciuto, quale *sapere* lo autorizza ad esercitare tale diritto? Quali sono i suoi intenti? Sicuramente, non creare l'uomo – infatti esiste già. Forse creare uomini migliori? Ma che cosa vuol dire

migliori? Uomini meglio adattati? Ma meglio adattati a che cosa? Superuomini? Ma come possiamo sapere che cosa è “super”? Non appena decidiamo di cimentarci nella creazione dell’uomo, ci imbattiamo in questioni ultime e tutte convergono in un’unica domanda: in quale immagine?»¹⁷.

In tal modo, l’*euristica della paura* induce alla preservazione/conservazione dell’uomo naturale, enfatizzando la dimensione statica del *limite*, come termine invalicabile.

«L’obiettivo del miglioramento è, in un certo senso, ingiustificato [...] I nostri discendenti hanno il diritto di vivere su un pianeta non saccheggiato, non quello di disporre di cure miracolose. [...] Saremo colpevoli nei loro confronti se avremo distrutto con la nostra opera la loro eredità, ciò che si sta rapidamente verificando; non lo saremo se, quando arriveranno, l’artrite non sarà ancora stata sconfitta (a meno che ciò non sia dovuto a pura e semplice negligenza)»¹⁸.

Ma è davvero dar prova di un *sensu reale di responsabilità* abbandonare l’avvenire dell’umanità al caso dell’evoluzione, dandosi come solo dovere quello della conservazione e della preservazione?

Più che un’etica della responsabilità, in senso weberiano, quella di Jonas sembra, in ultima istanza, un’*etica della convinzione mascherata*¹⁹.

Il riferimento alla paura è, certo, uno dei tratti più originali del suo pensiero. Ogni paura è scatenata da una minaccia che rinvia, a sua volta, a un male effettivo: ma siamo poi in grado di valutare correttamente le minacce? Secondo il filosofo tedesco, molti dei mali che ci sovrastano non sono ancora ben percepibili; in particolare, le promesse della tecnologia ne dissimulano i pericoli, facendoci sottovalutare i rischi di un potere che nessuno può, a suo avviso, controllare o dominare.

Jonas insiste lungamente sul “paradosso della tecnologia”, che si potrebbe così formulare: non è solo il cattivo uso del potere tecnologico, ma il suo buon uso stesso a celare il danno più pericoloso. «Sono proprio – scrive – i benefici della tecnica che minacciano di cambiarsi in maledizioni e questo tanto più quanto ne abbiamo bisogno». Il bene procurato dalla tecnica è dunque a doppio taglio e il lato negativo è nascosto. Ciò che dovrebbe far paura non è temuto; al contrario, la dinamica straordinaria della tecnica produce

una fiducia illimitata, che si aggiunge a questo dinamismo e contribuisce a renderlo ancora più inarrestabile.

La paura diviene quindi uno strumento di conoscenza, a una vera e propria portata euristica, in quanto ci rivela il valore di ciò che è minacciato e il nostro attaccamento a esso. «Solo la previsione della deformazione dell'uomo ci fornisce il concetto dell'uomo che ci consente di premunirci». Soltanto quando un certo elemento della definizione di umanità è rimesso in causa dal progresso tecnico, scopriamo sia il valore che esso possiede sia la necessità di preservarlo. La possibilità di clonazione, ad esempio, ci fa scoprire, per reazione, il valore della sorpresa, della novità che ogni essere incarna: la possibilità di replicare un essere ci fa cogliere la sua insostituibilità; del pari, il prolungamento indefinito della vita ci fa riscoprire il significato della morte.

«Se non ci fosse la menzogna – spiega ancora Jonas – ignoreremmo il valore della verità».

Accanto al significato euristico della paura se ne dà uno cognitivo e pratico che dovrebbe, da un lato, rivelarci i veri valori, dall'altro, orientare l'agire nel senso della loro salvaguardia.

«Mentre non mi facevo illusioni circa la forza della ragione nella gestione degli affari umani – ricorda Jonas – attribuisco un'enorme importanza, col vecchio Hobbes, alla forza salutare della nuda paura»²⁰.

Senonché tale ruolo appare, a mio avviso, assai dubbio: si tratta, come abbiamo visto, di suscitare la paura a proposito di conseguenze *possibili*, ma non, propriamente parlando, *prevedibili* e *senza analogia* coi rischi e i pericoli di cui avremmo già esperienza. Ora, è proprio questa dilatazione del concetto a rendere paradossalmente più debole – nonostante le dichiarate intenzioni di Jonas – il significato cognitivo della paura. Com'è possibile, infatti, nutrire timore di minacce anticipate, di mali inediti e inauditi? Dubito si possa anticipare una minaccia assolutamente inimmaginabile: l'idea stessa di anticipazione implica un ancoraggio nell'esperienza reale o per derivazione causale o per figurazione analogica. Senza tale ancoraggio, l'anticipazione rischia di essere arbitraria e fantasmatica, non merita, quindi, di essere presa in considerazione.

Curiosamente Jonas, col riferimento a Hobbes, non sembra avvedersi delle differenze essenziali che separano il suo concetto di

paura da quello del pensatore inglese. Per entrambi, certo, occorre salvarsi dal “male supremo” ma mentre per Hobbes esso è – in senso *definito* – la perdita della vita (in particolare, della *mia* vita), per Jonas è tutto ciò – in senso *indefinito* – che renderebbe impossibile «una permanenza illimitata dell’umanità sulla terra» (come recita l’imperativo dell’*etica della responsabilità*). E ancora se in Hobbes, la paura è un *istinto* vitale ed egoistico, che attiva il realismo della riflessione e la scelta razionale, in Jonas è una *virtù* che dev’essere salvaguardata, dato il suo carattere altruistico e positivo. Da qui anche la diversa “razionalità” della paura che spinge l’uomo hobbesiano al patto sociale e quindi lo fa accedere alla dimensione politica e induce l’uomo di Jonas alla rinuncia e al rifugio nel “sacro”.

In conclusione, la responsabilità, ispirata dalle anticipazioni sistematicamente pessimistiche, rischia di condurre, nell’etica di Jonas, all’interdizione di ogni innovazione e all’impossibilità di ogni valutazione complessa e articolata dei pericoli che incombono sulla società contemporanea poiché, trattandosi dell’essenza e dell’esistenza dell’umanità, il filosofo tedesco ritiene non si debba correre alcun rischio.

«E’ sbagliato fare agli altri qualcosa di cui nessuno è responsabile. Il dilemma morale nell’intero campo della manipolazione biologica umana [...] è questo: che l’accusa potenziale delle generazioni future contro i loro creatori non potrà essere rivolta ad alcun responsabile, né potrà esserci alcun rimedio».

Ma tale imperativo, a mio avviso, è troppo esigente. L’appello alla paura sembra, in fondo, la conseguenza di uno scacco della ragione argomentativa: verrebbe quasi da chiedersi se è perché non si possono convincere razionalmente gli individui ad autolimitare i loro desideri e a controllare il loro sfruttamento della natura, che occorre “far loro paura”²¹.

Stupisce, in effetti, che il *principio responsabilità* riservi così scarso spazio alla *ragione argomentativa*. A ben riflettere, ciò che fonda, in ultima analisi tale principio, è l’intuizione del *sacro*. Il quale è legato a credenze che sono molteplici e diverse, inconciliabili e dunque prive di forza dimostrativa universale. Non v’è qualcosa che s’imponga a tutti gli uomini di buona volontà come “sacro”, così come Jonas sembra suggerire: i dibattiti di bioetica lo attestano a

sufficienza.

In realtà, il riferimento al sacro rischia di bloccare la discussione etica: il sacro non ha infatti né il valore né la portata di un argomento. Di più, v'è il timore che conduca, da un lato, all'immobilismo e al conservatorismo, dall'altro, che accresca l'intolleranza e il fanatismo. Attraverso l'*euristica della paura* – che fa appello sistematicamente all'immaginazione del peggio – Jonas vede dovunque minacce e pericoli che occorre prevenire immediatamente, sostenendo che potrebbero condurre, nelle loro conseguenze lontane e imprevedibili, al pericolo assoluto ovvero alla minaccia all'esistenza e all'essenza dell'umanità. Sennonché, si potrebbe obiettare, l'*euristica della paura*, anziché riproporre i temi del controllo razionale, proprio della grande tradizione dell'umanesimo europeo, finisce col recuperare una memoria sacrale del limite dagli esiti paralizzanti²².

La richiesta di nuovi *tabù* – termine che evoca il timore panico del primitivo dinanzi a ciò che è oscuro e temibile – non può, a mio parere, che ridurre ulteriormente lo spazio, già esiguo, di una ragione che ha trovato i suoi titoli di merito nello sfidare i *tabù* e nell'interrogarsi sul sacro, ovvero su ciò che, per definizione, è sottratto a ogni discussione. Se è vero, come afferma Jonas, che l'avventura della tecnologia, con le sue imprese arrischiate fino all'estremo esige una riflessione spinta all'estremo, per dominare il nostro stesso progetto di dominio, occorre riattrezzarci intellettualmente, imparando a pensare la complessità anziché contrastare con nuovi sacri il processo di *desacralizzazione* innescato dal progresso scientifico²³.

Non si può, infine, non rilevare come l'estensione del paradigma della *responsabilità parentale* all'etica pubblica e alla sfera politica, abbia come esito il paternalismo, se non il dispotismo illuminato. Si potrebbero avanzare non poche obiezioni alla continuità instaurata tra le due sfere in considerazione della diversa responsabilità, dei genitori verso i figli (di tipo *paterno*) e dei governanti verso i cittadini (di tipo *politico*).

Ben nota, del resto, è la sfiducia del filosofo tedesco nei confronti dei regimi democratici, incapaci, a suo dire, di dare risposte efficaci alle sfide della tecnoscienza²⁴.

«Vale la pena di ricordare un altro aspetto della nuova etica della responsabilità per un futuro lontano: l'incapacità del governo rappresentativo è di far fronte alle nuove esigenze sulla

base del suo funzionamento e dei suoi principi normali. Secondo questi ultimi, solo gli interessi *attuali* fanno udire la loro voce e sentire il loro peso, esigendo considerazione. [...] Il *futuro* non è rappresentato, non è una forza che possa giocare un ruolo determinante. Ciò che non esiste non ha una *lobby* e coloro che non sono ancora nati non hanno alcun potere. [...] Ciò ripropone in termini radicali l'antica questione del potere del saggio, ovvero della forza delle idee libere dall'interesse personale nel corpo politico»²⁵.

Una tale filosofia politica non crede che la democrazia costituisca un sistema in grado di gestirne i rischi: solo un'*élite* illuminata potrà assumere decisioni responsabili per tutti, evitando l'apocalisse.

Ma questo costituisce, sul piano della politica, un altro aspetto dello scacco della ragione argomentativa già segnalato. Nulla, in effetti, nel *Principio responsabilità* fa pensare alla razionalità propria della democrazia rappresentativa e pluralistica. Resta pertanto da chiedersi, ancora una volta, se la sopravvalutazione del potere politico della paura – e il conseguente appello a un'aristocrazia di sapienti – non si colleghi a un'ambiguità costitutiva sullo statuto della ragione in generale.

Note:

¹Hans Jonas (1903-1993), allievo di Husserl, di Heidegger e di Bultmann, è considerato uno dei massimi specialisti dello gnosticismo. Emigrato nel 1933 in Inghilterra, e poi in Palestina, a partire dal 1949, ha insegnato in diverse Università nordamericane, dedicandosi a studi di filosofia della natura e, in seguito, interessandosi a temi di bioetica. Tra le sue opere principali *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958, 1972 (4^{ed.}), trad. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1958, 1991 (2^{ed.}); *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1963, tr. it. *Tra il nulla e l'eternità*, Gallio, Ferrara 1992; *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1973, (ivi) *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, trad. it. come *Epilogo* de *Lo gnosticismo* (cit.); *Philosophical Essays*.

From Ancient Creed to Technological Man, Chicago U. p., Chicago 1974, trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991; *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt 1979, trad. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990; *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt 1987 (2°ed.), trad. it., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1990; *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1987, trad. it., *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia 1992.

²H. Jonas, *Premessa a Dalla fede antica*, cit., p.34.

³H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, ivi, p. 51.

⁴Ivi, p. 60. La critica dell'ideale utopico poggia sull'idea fondamentale che l'uomo "autentico", pur nell'ambiguità e finitezza della sua natura, non deve essere realizzato poiché «è già da sempre esistito». Secondo Jonas, l'utopismo occidentale ha assunto due forme principali: quella baconiana e quella marxista. Quest'ultima integra l'originario modello di dominio della natura col progetto di trasformazione della società. La critica jonasiana del marxismo riguarda di fatto l'utopia tecnicistica racchiusa nell'utopismo politico-ideologico che serve, a suo avviso, da maschera umanistica alla "volontà di potenza" tecno-scientifica. A questo proposito, D. Janicaud, nel saggio *L'adieu critique aux utopies*, rileva che la critica di Jonas alle ideologie utopistiche non coglie la dinamica tecno-scientifica effettiva, la quale non è più utopica né ideologica. Di conseguenza «il progetto (positivo) di una politica responsabile non permette di dire addio all'estremismo tecnologico perché la dinamica tecno-scientifica è così avanzata che nessun uomo politico, nessun gruppo, nessuna nazione, nessuna autorità sovranazionale può fermarla» (cfr. J. Hottot, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris Vrin 1993).

⁵H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, cit., pp. 59-60. Jonas ritiene che il futuro che si prospetta all'uomo tecnologico abbia una sua specificità, perché mette in gioco la stessa immagine dell'uomo e pone dinanzi alla necessità di salvaguardare l'integrità dell'essere. In uno studio assai penetrante sull'etica di Jonas, *Hans Jonas. Un'etica per la civiltà tecnologica*, M. c. Pivatolo individua in tale affermazione una grave contraddizione: «infatti è possibile sostenere che il mutare della situazione richiede una nuova etica soltanto col presupposto di una antropologia radicalmente storicistica in base alla quale non esista, al di là della condizione umana, un'immagine perenne dell'uomo. Da questo punto di vista, il dovere di salvaguardare l'immagine dell'uomo è senza oggetto. Se poi per immagine dell'uomo non si intendesse un'idea ontologica ma un modello assiologico, si dovrebbe anche riconoscere che questo modello è sempre stato in pericolo: l'ingegneria genetica è soltanto una nuova tecnica più raffinata, e di effetti più duraturi, che può venire impiegata per una strumentalizzazione e manipolazione dell'uomo da parte dell'uomo antica quanto l'umanità stessa» (cfr. "Il Politico", LV, n. 2/1990, p. 342).

⁶H. Jonas, *Premessa cit.*, p. 36.

⁷Il brano tratto da *The phenomenon of Life* è citato in *Dalla fede antica* p. 35. Come osserva F. Tinland nel saggio *L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature*, jonas, nella sua critica dell'approccio tecno-scientifico della natura, riscopre in essa delle finalità che si radicano originariamente nel valore assoluto dell'essere stesso come bene in sé e che si riverberano sul valore supremo dell'uomo come ente in cui la finalità culmina. Il male, il pericolo assoluto, starebbero nell'illusione di una autonomizzazione illimitata della volontà umana che giungo fino alla negazione della

sua condizione ontologica. In tale quadro, «la responsabilità è innanzitutto sentimento di essere responsabile di ciò che si ha la capacità di mettere in questione» cfr. J. Hotois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine* cit., p. 70.

⁸H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità* cit., p. 61. «Si dovranno nuovamente apprendere il rispetto e l'orrore – ribadisce il filosofo ne *Il principio responsabilità*, cit. – per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere (ad es., dagli esperimenti sulla natura umana). il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo il positivo: il rispetto per ciò che l'uomo era ed è, dall'orrore dinanzi a ciò che egli potrebbe diventare, dinanzi a quella possibilità che ci si svela inesorabile non appena cerchiamo di prevedere il futuro. Soltanto il rispetto, rivelandoci “qualcosa di sacro”, cioè di inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal voler comprare quest'ultimo al prezzo del primo» p. 286.

⁹Ne *Il principio responsabilità* si legge: «la responsabilità è la cura per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando “apprensione” nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere», p. 285. A proposito del ruolo di “custode” dell'uomo, scrive D. De Witte, nel saggio *La refutation du nihilisme. Réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité*, «s'instaura tra Dio e l'uomo una relazione in cui l'essere umano è responsabile dell'avventura cosmica: non ne è solo il prodotto né il protagonista ma il curatore o l'intendente» in J. Hotois, *Aux fondements d'une éthique contemporaine* cit., p. 81.

¹⁰H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, cit., p. 47.

¹¹Ivi, p. 54. «La nostra tesi – scrive Jonas ne *Il principio responsabilità* – è che le nuove forme e le nuove dimensioni dell'agire esigono un'etica della previsione e della responsabilità in qualche modo proporzionale, altrettanto nuova quanto le eventualità con cui ha a che fare», p. 24.

¹²H. Jonas, *Creazioni dell'uomo*, in “Il Mulino”, XXXVI, n. 312, luglio-agosto 1987. È possibile registrare, tuttavia, talune oscillazioni nel pensiero di Jonas. Si veda, ad es., quanto scrive in *Scienza come esperienza personale*: «L'angoscia per l'uomo non deve portare all'ostilità verso quella fonte dei suoi pericoli rappresentata dalla scienza e dalla tecnica. Deve consigliare prudenza nell'uso del nostro potere, non rinuncia ad esso. Infatti solo se legata alla scienza e alla tecnica, che pure appartengono alla causa dell'umanità, a ragione morale può servire tale causa» cit., p. 33. ciò ha consentito a taluni studiosi – come G. Fornero – di sostenere che la denuncia dei poteri tecnologici «non equivale in ogni caso a un ripudio della tecnica in quanto tale e non comporta esiti irrazionalistici». Cfr. *Jonas: la responsabilità verso le generazioni future* in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 4, II. *La filosofia contemporanea* di G. Fornero, F. Restaino e D. Antiseri, Torino, Utet, 1994, p. 502.

¹³H. Jonas, *L'ingegneria biologica: una previsione in Dalla fede antica* cit., p. 221. «Se qualunque delle implicazioni pratiche dei miei ragionamenti sembra determinare un rallentamento del progresso – aggiunge Jonas – ciò non dovrebbe suscitare troppo sgomento. Non dimentichiamo che il progresso è una scelta non un imperativo incondizionato», ivi, p. 207.

¹⁴H. Jonas, *Premessa*, cit., p. 33. L'approdo finale di Jonas alla filosofia pratica è il risultato – come ricorda egli stesso – oltre che della consapevolezza della “crisi interna dell'ideale baconiano”, dello shock provocato dalla potenzialità distruttiva della tecnica e dal timore di un disastro planetario. «Di fronte alla fede epistemologica e scettica del nostro tempo, l'impresa sembra e può essere di fatto

donchisottesca ma questa è la mia ultima chiamata alle armi...», p. 34.

¹⁵Come ha sottolineato, tra gli altri, W. E. Müller in *Der Brief der Verantwortung*, Frankfurt, Athenäum, 1988, è sulla base di una concezione specifica di Dio, ispirata alla mistica ebraica, che Jonas investe la responsabilità umana di un peso smisurato, suscettibile di condurre a terribili illusioni e a nuove rassegnazioni. Concentrando sull'essere umano la totalità della responsabilità per il futuro del mondo – rileva, a sua volta, D. Müller nel saggio *L'horizon temporel de l'éthique*, «Jonas fa inconsciamente dell'uomo un quasi-Dio, mentre la sua intenzione, al contrario, è di preservare la finitezza della condizione umana» – Cfr. J. Hottois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, cit., p. 233. Tale paradosso emerge, in tutta la sua drammaticità, ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, in cui Jonas – «uno che, secondo la sua definizione, doveva vivere il resto dei suoi giorni sotto il segno di Auschwitz» – afferma la necessità di abbandonare la tradizione che attribuisce a Dio il carattere di assoluta onnipotenza. In realtà, concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla potenza: «la creazione fu l'atto di assoluta sovranità con cui la divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta – un'opzione radicale a tutto vantaggio dell'esistenza di un essere finito capace di autodeterminare se stesso». p. 37.

¹⁶Dinanzi agli esiti rinunciatari dell'etica di Jonas, D. Müller sottolinea a ragione, nello scritto ricordato, come la pienezza della responsabilità richieda una rivalutazione del nostro rapporto con l'avvenire e quindi una nuova visione della dimensione utopica. «Piuttosto che fondare il principio responsabilità su un'euristica della paura e su una confutazione globalizzante di ogni *Principio Speranza*, non sarebbe meglio recuperare il senso positivo dell'utopia, intesa non come volontà di realizzare l'uomo nuovo, ma come immaginazione creatrice e come fiducia critica nelle possibilità dell'essere umano?», p. 234.

¹⁷H. Jonas, *Dalla fede antica*, cit., p. 227.

¹⁸Ivi, p. 189. Sulla duplice accezione – statica e dinamica – del *limite*, rinvio al mio saggio *Potere, responsabilità, ragione. Le frontiere dell'ingegneria genetica* in G. Sinaccio e E. Robert, a cura di, *Corso di aggiornamento in bioetica*, Genova, IST, 1994.

¹⁹A tale riguardo M. Weyembergh ha osservato: «Ciò che colpisce quando si legge *Il principio responsabilità* è la scarsa considerazione che si presta all'etica della responsabilità di Weber. Credo di capire perché. Weber è il rappresentante tipo di quel che Jonas combatte: pensa in un quadro nominalista e non essenzialista, è il difensore per eccellenza della separazione essere/dover essere [...], è convinto che i valori sono il prodotto dell'attività del soggetto e che, se si sviluppa la loro logica interna, si riveleranno almeno potenzialmente conflittuali [...]». Cfr. *Before and after Virtue* in J. Hottois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, p. 190. Weber è, in effetti, una figura di punta di quel «nichilismo» che è l'obiettivo critico più costante di Hans Jonas.

²⁰H. Jonas, *Dalla fede antica*, cit., p. 33. Sulle differenze tra le due concezioni della paura in Hobbes e Jonas, rinvio alla approfondita analisi di B. Sève, *La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion*, in J. Hottois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, pp. 114-120.

²¹H. Jonas, *L'ingegneria biologica: una previsione*, in *Dalla fede antica*, cit., p. 255. Dinanzi all'interrogativo se sia possibile porre un freno, attraverso la paura, agli aspetti più distruttivi dell'agire tecnologico, Carlo Galli, nell'articolo *Modernità della*

paura. Jonas e la responsabilità, risponde che «tale freno che ristabilirebbe il ciclo moderno paura/ragione/utilità, solo nella tecnica potrebbe trovare i propri strumenti. E' infatti evidente che solo la tecnica ha le risorse per salvare la natura, per riequilibrare le sorti del pianeta, che solo ad un impiego più sofisticato delle risorse e delle fonti energetiche è affidabile una ragionevole soluzione della questione ecologica, che solo una logica utilitaristica "estesa" può essere credibilmente responsabile non solo dell'umanità futura ma anche di quella larga parte dell'umanità presente, che della modernità conosce solo, finora, i lati negativi, gli aspetti di asservimento». s'impone, tuttavia, la necessità che il ciclo paura/ragione/utilità sia completato dalla *politica*, «dimensione in cui un "utilitarismo bene inteso" – cioè consapevole della propria intrinseca eticità, del proprio immanente umanesimo – a si fa forza, comando razionale». Cfr. "Il Mulino" 2/ 1991, marzo-aprile, p. 192.

²²Su questo punto dissenso dall'opinione espressa da G. Fornero, nel saggio citato, secondo cui «il principio responsabilità di Jonas intende mantenersi nel solco del razionalismo occidentale e fungere, come è stato osservato, da sorta di "terza via" fra l'eccesso di speranza, simboleggiato dal *Prinzip-Hoffnung* di Bloch e l'eccesso di disperazione presente in alcune opere di Anders e degli odierni profeti di sventura», p. 509.

²³Alessandro Dal Lago sottolinea giustamente che tale visione della responsabilità, concepita analogamente a quella del padre di famiglia, in termini di educazione, di scelta e limitazione degli obiettivi, costituisce l'aspetto più problematico del pensiero di Jonas: «Come infatti può essere immaginata una responsabilità collettiva dell'umanità? Il sistema politico-economico occidentale, a causa della sua natura intrinseca concorrenziale e democratica, sembra francamente incapace di un'autoregolamentazione che contrasterebbe con le sue stesse premesse [...] Eppoi, chi sarebbe chiamato a esercitare tale responsabilità e soprattutto le decisioni che ne derivano? Il problema non consiste tanto nella prospettiva di un governo mondiale [...] ma nel fatto che a un governo mondiale siano assegnati dei compiti *etici*». Cfr. *Introduzione a Dalla fede antica*, p. 24.

²⁴E' convinzione di Jonas che non si potrà fare affidamento su una umanità matura e su una coscienza collettiva evoluta. Come si legge ne *Il principio responsabilità*: «Soltanto un'élite è in grado di assumersi, dal punto di vista etico e intellettuale, la responsabilità verso il futuro da noi prospettata», p. 188. A tale riguardo, Joachim Landkammer ha rilevato: «L'idea di una congiura elitaria a favore del bene, la giustificazione della 'nobile menzogna' platonica e l'evocazione di un nuovo Machiavelli esoterico scaturiscono sicuramente da una liquidazione troppo sbrigativa delle potenzialità della democrazia». Cfr. *Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas*, in "Filosofia Politica", IV, n.2, dicembre 1990, p. 428.

²⁵H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, cit., p. 61. In un'analisi critica della filosofia politica jonasiana, Franco Volpi si chiede se il filosofo non sottovaluti troppo le capacità di autoregolazione dei sistemi democratici e non sopravvaluti troppo il potere di controllo dei sistemi totalitari. «Tanto più che, come l'ha mostrato la storia, questi non hanno potuto imporre la rinuncia ascetica al benessere. Non vi sarebbe il rischio che il pericolo *fiat justitia, pereat mundus* si rovesci nel pericolo opposto *fiat mundus, pereat justitia* oppure *fiat natura, pereat libertas* ?». Cfr. *Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à la technique* in J. Hottois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, p. 177.

Etica, etiche

di *Edoardo Boncinelli*

1. Il problema

Il problema morale nasce dalla vacanza degli istinti o, almeno, dalla loro attenuata interferenza. Gli animali “sanno” sempre come comportarsi, perché sono guidati dagli istinti e dai loro segnali diretti o indiretti. Il problema del comportamento si presenta invece per noi, a causa di un certo allentamento del controllo istintuale e per la concettualizzazione che noi diamo di tutti i problemi e in particolare di quelli della condotta. L’etica è la disciplina che si occupa da sempre del modo di comportarsi e che rappresenta ormai oggi un blocco monolitico, nonostante l’ovvia considerazione che si dovrebbe distinguere un’etica privata da un’etica pubblica e una prescrizione di comportamento da una descrizione e giustificazione dello stesso. È per tale motivo che, come tutti i problemi filosofici, non fa mai un passo avanti: lo scienziato sa che parlare di un tutto impedisce ogni vero progresso. Basti pensare nella fattispecie alle condizioni disastrose in cui versa la bioetica, campo nel quale convinzioni diverse avanzano argomentazioni diverse e contrastanti.

Per noi uomini quello di male commesso o non commesso da qualcuno è un giudizio di valore, un giudizio che ha possibilmente una base individuale, ma che nella maggior parte dei casi si appoggia a valutazioni collettive, anche se spesso di portata locale. Esistono alcune poche azioni sulle quali la valutazione è comune e vicina all’universalità, ovviamente della specie umana, ma nella maggior parte dei casi tale valutazione può cambiare da luogo a luogo, da tempo a tempo e anche da gruppo umano a gruppo umano. Ciò ha generato molto disagio e tensione, soprattutto negli ultimi due secoli, durante i quali in Occidente almeno sono caduti molti *a priori*. In mancanza di una linea di condotta obbligata o fortemente suggerita dagli istinti, infatti, l’uomo si è dotato nel tempo di una serie di prescrizioni e precetti collettivi condivisi - ai quali ha attribuito non di rado un’origine divina - che lo guidino nella sua azione, nei limiti del possibile. La frequenza delle trasgressioni di tali precetti è

altissima, ma l'obbiettivo è stato quello di ottenere che anche chi si comporta male sappia di andare così facendo contro il precetto collettivo.

È quasi certo che l'uomo non poteva non munirsi di un tale codice di comportamento ed è altrettanto evidente che tale codice è servito e serve. Va però considerato che si tratta appunto di un codice relativamente arbitrario e autoimposto, anche se circondato da un'aura di indiscutibilità e di intoccabilità che ne fanno qualcosa di sacro, nel senso di solenne, supremo e tremendo. All'origine un tale codice è stato sempre di natura religiosa, conforme cioè a qualche Legge divina formulata e trasmessa più o meno direttamente agli uomini della regione in questione. Con gli anni, soprattutto in Occidente, si è andati secolarizzando la maggior parte delle norme morali, così che oggi ci troviamo spesso in presenza di un codice doppio, o almeno doppio: quello della morale sociale corrente, oggetto dell'etica e della politica, e quello della morale conforme all'insegnamento religioso.

Per chi non è o non si ritiene osservante di una certa religione vale comunque il codice etico di natura sociale, anche se è difficile che questo sia completamente avulso da un qualche precetto religioso. In chi crede, i due codici coesistono. Per gli uni e per gli altri non sussiste alcun problema quando i precetti dei due codici coincidono. Esiste invece qualche problema nel caso contrario. Il fatto stesso però che almeno alcuni dettami fondamentali del codice varino da popolazione a popolazione e che anche all'interno della stessa popolazione questo abbia subito delle variazioni nel tempo dovrebbe chiarire senza ambiguità che si tratta di un codice convenzionale, del quale sarebbe arduo rintracciare i fondamenti in qualche legge di natura, sia essa intesa come natura fisica che come natura biologica.

In certe regioni del globo a partire da una certa epoca a questo codice morale e religioso se ne è affiancato un altro di natura più palesemente convenzionale e sociale, anche se imposto con la perentorietà delle armi e implicante la restrizione della libertà. Stiamo parlando ovviamente della legge e del corrispondente diritto, che è un insieme di norme di convivenza civile che specificano – sia pure all'ingrosso, come si conviene a uno strumento collettivo – che cosa è lecito e che cosa non è lecito fare e il prezzo sociale da pagare da parte di chi compie qualcosa di illecito. Il diritto non c'è sempre stato e non contempla dappertutto anche oggi le stesse norme, ma costituisce comunque un codice parallelo a quello delle valutazioni

morali, anche se è stato inevitabile che i due codici si siano nel tempo influenzati a vicenda. Tutti sappiamo, d'altra parte, che esistono paesi nei quali il codice morale di scoperta origine religiosa ha anche la funzione di codice legale.

In realtà il codice legale non è stato ritenuto in genere sufficiente per guidare la condotta degli uomini e anche oggi c'è chi ritiene che non si possa risolvere tutto in termini di diritto, soprattutto per certi tipi di questioni. C'è chi pensa infatti, probabilmente non del tutto a torto, che non si può essere onesti in ogni circostanza solo per paura della legge, né che esista qualche tipo di legislazione che ci possa far diventare altruisti o solerti e premurosi e forse neppure buoni cittadini. I continui episodi di corruzione nei più diversi campi e nelle diverse nazioni sembrano dar ragione anche oggi a costoro. La paura di incorrere nei rigori della legge è certamente un valido deterrente, ma non è sempre sufficiente a non farci commettere qualcosa di sbagliato, né tanto meno a farci fare qualcosa di giusto. Occorre quindi un codice non scritto, ma scolpito nelle menti e nei cuori fin dalla nascita, anche se sappiamo che spesso anche questo è insufficiente e si è costretti ad ammettere che qualcuno ci veda e ci giudichi quando agiamo, anche se nessun mortale ci sta vedendo e giudicando.

È in base a considerazioni che sono una sintesi personale dei precetti del diritto, di quelli della legge morale corrente e di quelli dell'insegnamento religioso che ci orientiamo nel nostro operato. È anche inevitabile che il tutto venga interpretato dai diversi individui in maniera un po' diversa, sulla base delle loro convinzioni e del loro proprio sentire. Di conseguenza la valutazione di cattiva o buona azione, cioè in sostanza di male o di bene, riflette la conformità o la non conformità del comportamento in questione a questo codice composito. Non c'è altro male morale né altro bene se non quello che nasce da questa nostra valutazione, personale ma inscrivibile in un quadro di valori collettivi condivisi: il male compiuto nel mondo nasce principalmente se non esclusivamente da qui, da considerazioni di natura valutativa e comparativa. È cioè un male relativo a un certo codice di comportamento, così che non può esserci un male assoluto, un male al di sopra di qualsiasi codice. Tale conclusione non è la più semplice da far accettare perché ciascuno ritiene il suo proprio codice *il* codice per eccellenza. È inutile dire che se non esiste un male assoluto, ancora meno esiste un male metafisico, anche se ipotizzare che esista un male metafisico ha un che di consolatorio e in fondo di deresponsabilizzante. Invece di

chiederci da dove derivi il male, ci si dovrebbe chiedere perché mai questo dovrebbe esistere.

2. Natura e cultura

Niente di tutto questo può evidentemente accadere in un animale, il cui comportamento è guidato per mano dagli istinti e non implica nessuna valutazione astratta, né alcun giudizio di valore. Nei rari casi in cui qualche esemplare non si conforma, per una sua mancanza o per un accidente, alle norme istintuali – per definizione condivise – pagherà per questo un prezzo altissimo. Un cucciolo appena nato che non emetta per qualche ragione i suoni di richiamo più appropriati viene trascurato o addirittura attaccato anche dalla propria madre, che lo considera un estraneo o un nemico. Ciò può accadere anche nel caso che la madre non ci senta bene. Esempi di comportamenti del genere sono stati molto studiati nei tacchini, mentre fra le oche cinerine – ne abbiamo già parlato – si osserva la triste situazione di un esemplare che ha perso il compagno o la compagna di una vita e che si comporta in maniera incomprensibile per il gruppo, che non riesce a inquadralo più nei suoi propri schemi comportamentali e lo emargina e lo “declassa” progressivamente spingendolo a volte fino alle conseguenze estreme.

Questi due esempi, scelti fra i tanti, illustrano bene il concetto secondo il quale i moduli istintivi non sono confinati all'individuo e alla prescrizione del suo comportamento, ma hanno anche uno spiccato carattere relazionale. Dettano un certo comportamento, ma spingono anche a sollecitare in una maniera specifica il comportamento degli altri e reagire a esso in maniera appropriata. Ogni individuo emette una serie di segnali che gli altri devono interpretare e ai quali devono rispondere. In condizioni normali i segnali sono ricevuti e rettamente interpretati, così che tutto fila liscio, ma quando questo non avviene o non avviene subito possono nascere dei problemi. È per evitare queste complicazioni che i segnali sono altamente stereotipati e la segnalazione viene di solito ripetuta più volte. Si tratta insomma di scenette a due o più attori provate e riprovate. Gli istinti sono schemi comportamentali potenziali pronti a scattare, ma che molto spesso per fare questo hanno bisogno della ricezione di appositi segnali. La comprensione di tali segnali richiede una certa intesa da parte dei diversi individui implicati e talvolta anche un periodo di rodaggio.

Non è che nell'uomo non ci siano schemi istintuali, né che noi

siamo completamente liberi da sollecitazioni di questo tipo – anche se c'è qualcuno che lo afferma – ma certamente il tutto non ha in noi l'urgenza e la perentorietà che ha nel resto del regno animale. Una persona adulta e nel pieno delle sue facoltà è continuamente investita di sollecitazioni del genere – verso le quali mostra comunque sempre una certa “tenerezza” – ma il più delle volte è in grado di filtrare tali impulsi, soppesarli con la propria testa alla luce delle proprie convinzioni e delle proprie inclinazioni e infine decidere se accoglierli, e fino a che punto, o non accoglierli affatto. Se non li accoglie mai è un'anti-marionetta e quindi sempre una marionetta, ma se li accoglie con discernimento, a volte sì e a volte no, è un uomo libero. La differenza fra noi e gli animali è tutta qui, ed è sostanzialmente una differenza di grado: grazie al superiore sviluppo della nostra corteccia cerebrale noi abbiamo molto più potere discrezionale riguardo alle nostre spinte istintuali. Molto più spesso di qualsiasi altro animale noi possiamo decidere di non seguirle, o addirittura di fare il contrario di ciò che esse detterebbero. Siamo gli animali di gran lunga più liberi, ma proprio per questo dobbiamo in qualche maniera riempire il vuoto lasciato dal depotenziamento degli istinti, tanto sul piano cognitivo quanto su quello comportamentale.

A questo provvedono l'istruzione e l'educazione, prima all'interno del nucleo familiare, poi per opera della società in cui viviamo. Dobbiamo apprendere come è fatto il mondo, come le diverse realtà che lo popolano rispondono alle nostre sollecitazioni e come ci si comporta nelle varie circostanze, consuete o eccezionali. Questo apprendimento è fondamentale e lascia una traccia indelebile nella nostra mente e nel nostro corpo, tanto per l'aspetto cognitivo che per quello comportamentale. Ma c'è una differenza tra le due sfere. Apprendere nozioni ha un valore di per sé e per qualcuna di quelle ci si può sempre informare direttamente o consultare altri. Per le norme comportamentali non è così. Non basta conoscerle, occorre metterle in pratica, e in questo spesso si è soli. Lo schema comportamentale appreso deve essere introiettato da ciascuno di noi al punto di divenire una sorta di secondo schema istintuale o meglio il nostro specifico sostituto di quello. Non ci affidiamo cioè più agli istinti, ma viviamo consultando in continuazione il codice di comportamento che abbiamo appreso e che approviamo. Che ha l'evidente difetto di non essere privo di ambiguità e di non dettare i diversi comportamenti con l'immediatezza dell'istinto.

Per ovviare in parte a tali inconvenienti, ciascun individuo tende a dare ai vari dettami dello schema comportamentale appreso

un peso enorme e un valore assoluto, indipendente dalla natura delle autorità che stanno alla fonte delle norme stesse e dalle loro intenzioni originarie. Tende cioè a non discuterli e a ubbidire loro automaticamente, come se si trattasse di veri istinti. Da questo nasce la rigidità di molti comportamenti individuali e a maggior ragione collettivi e da questo derivano molti atteggiamenti essenzialmente fondamentalisti. Per ribadire inoltre l'indiscutibilità della gran parte dei dettami comportamentali, si tende a sacralizzarli, attribuendo loro la natura di norme di origine divina o addirittura espressioni dirette di precetti divini. Anche chi non ha questa inclinazione, ha comunque la tendenza ad ancorare il complesso delle norme comportamentali a un schema di "puntelli" di validità quasi assoluta che noi chiamiamo Valori. Questi rappresentano entità astratte alle quali si attribuisce collettivamente un'importanza e una validità assolute e della legittimità delle quali si tende a non discutere.

Questo è un po' il prezzo da pagare se vogliamo che il tutto funzioni. Ci sono dei valori indiscutibili ai quali bisogna tenere e per difendere i quali si deve anche essere disposti a sacrificarsi. Da questi, tanto che siano di derivazione divina che civile e più o meno laica, deriva uno schema di norme comportamentali, alle quali è obbligo e convenienza attenersi. Per la verità, in tutte le epoche sono esistiti gruppi di persone o persone singole che hanno teso a "snobbare" questa o quella norma comportamentale, assumendo più o meno dichiaratamente che queste sono fatte per il volgo, per la gente minuta. Nella maggior parte dei casi, però, questo atteggiamento si è rivelato disastroso, nei fatti se non in teoria. La trasgressione di questa o quella norma non ha sempre di per sé un valore funesto, ma l'esperienza mostra che le persone o i gruppi in questione tendono a estendere sempre più il dominio delle norme diciamo così "facoltative" e questo alla lunga genera un pericoloso lassismo, se non assai di peggio.

È anche vero, tuttavia, che se le norme comportamentali sono assolute e indiscutibili, tanto valeva tenersi gli istinti, se questo era possibile... Siamo in presenza qui di uno dei dilemmi fondamentali dell'avventura umana e di un problema che riguarda ognuno di noi. Senza norme comportamentali apprese non si può vivere, ma assecondarle sempre e comunque ci rende un po' rigidi e automatici e talvolta assai pericolosi. La soluzione, come al solito, richiede un po' di equilibrio e di elasticità. Ogni volta che questo è possibile, le norme vanno soppesate e valutate caso per caso, come facciamo con le spinte istintuali. Non è che, non trattandosi di istinti veri e propri,

dobbiamo essere meno critici e selettivi: in fondo queste norme non sono che sostituti immediati e schematici degli istinti stessi, senza contare che talvolta quella che a noi può sembrare una norma sociale non è che l'espressione di un istinto particolarmente ben camuffato.

A differenza degli istinti, inoltre, le norme collettive di comportamento possono essere cambiate. L'evoluzione nel tempo di questo schema di norme è particolarmente evidente nelle società come la nostra, dove qualcuno si lamenta addirittura che siamo stati tutti testimoni di un'evoluzione troppo veloce dei costumi. A livello individuale poi, ciascuno è relativamente libero di uniformarsi o meno ai risultati di questa evoluzione temporale e di proporre eventualmente in prima persona qualche variante, anche se l'eccesso di una pratica come questa può portare, come abbiamo visto, a qualche inconveniente. La soluzione risiede sempre nelle vie di mezzo, nelle mezze misure, ma è ben noto che l'uomo non le ama e preferisce anzi le posizioni estreme, chiaramente comprensibili anche per un bambino. In aggiunta a questo dobbiamo dire che la rigidità e l'indiscutibilità dei comandamenti ha i suoi vantaggi: deresponsabilizza l'individuo e gli/le risparmia uno sforzo interpretativo e valutativo caso per caso. In ogni circostanza la libertà di scelta comporta uno sforzo e un rischio, sforzo e rischio che tendiamo istintivamente a risparmiarci, salvo poi contravvenire *in toto* a una o più norme prestabilite, quando la passione, qualsiasi tipo di passione, ci costringe a non seguirle.

Nell'obbedire diligentemente alle norme c'è anche un altro vantaggio. Qualunque cosa accade, si ha a disposizione un "colpevole" e quindi un capro espiatorio evidente, riconosciuto e quasi "ufficiale". "Io ho seguito la norma prescritta, ho fatto quello che dovevo; se è andata male non è colpa mia". Quante volte abbiamo sentito affermazioni del genere, chiaramente esplicitate o sottintese! Seguire le norme dà inoltre il vantaggio psicologico di sentirsi parte di un collettivo, di un gruppo di individui che ha una comunità di intenti, sia che tale gruppo si identifichi con la popolazione del pianeta o della nazione in cui si vive, sia che ne costituisca una frazione comunque per noi significativa. Lo spirito gregario è anche nella nostra specie uno dei residui istintuali più vitali e viene rinforzato da alcune caratteristiche tipicamente umane, soprattutto come risultato della nostra prima formazione, che per noi dura particolarmente a lungo ed è quindi assai importante.

È opportuno a questo punto anche notare che quelli che chiamiamo usualmente valori non sono soltanto i punti nodali –

sopra li abbiamo definiti i “puntelli” – sui quali si articola la rete di norme comportamentali, tanto per il credente quanto per il non credente. Molto spesso infatti questi assurgono al ruolo di obbiettivi-guida, di finalità superiori e di sorgenti di senso per la vita. Non c'è nessuno che non abbia dei valori, pochi o tanti che siano, e che non imposti la sua vita su di essi. Esiste in genere un nucleo portante di valori essenziali per ciascuno di noi e un certo numero di valori di minor rilevanza e per così dire derivati. Il punto è quanto anche questi ultimi sono inamovibili e indiscutibili. Per qualcuno i valori che condivide con il suo gruppo di riferimento sono tutti evidenti di per sé e indiscutibili, mentre in altri c'è una certa disponibilità a rivederne alcuni e ad adattarne l'applicazione alle diverse condizioni che si presentano nel tempo.

Molti di coloro i quali considerano i propri valori evidenti e indiscutibili – come se fossero proprio istinti - si lamentano spesso del fatto che molti valori (anzi Valori con l'iniziale maiuscola) si siano persi con il trascorrere del tempo, perché diminuiti di numero e di pregnanza. Quante volte abbiamo sentito dire che “non ci sono più valori” o, alternativamente, che “non ci sono più i valori di una volta”. Queste frasi si condannano da sole, perché se in ogni epoca si è lamentato la perdita di qualche valore, se ne deve concludere che o all'inizio (quando?) c'erano in circolazione migliaia e migliaia di valori di grossa caratura (perché?) o che la perdita di valori è solo immaginaria. È sempre la solita storia della nostalgia del passato, magari mai esistito! Chi possiede valori veri, non li perde. Chi li perde vuol dire che non li possedeva fino in fondo o li aveva addirittura presi per così dire a prestito o in prova.

3. I fondamenti delle norme comportamentali

Per molti c'è Dio, nelle sue diverse forme, dietro lo schema di norme comportamentali e alla base della costellazione di valori. L'indicazione del retto comportamento promana da Lui e il comportamento stesso viene da Lui direttamente valutato. In certe circostanze si allude addirittura al fatto che un comportamento sbagliato Lo offende e Lo addolora. Il messaggio che ne deriva è allora: “Comportati bene perché è da Dio che vengono le norme dell'agire corretto e comportarsi male è un'offesa diretta a Lui e costituisce un *vulnus*, una ferita che Gli viene inferta”. Non mi è mai stato chiaro quanti siano effettivamente convinti di questo stato di cose, ma almeno a prima vista per molti è così, da secoli.

Si presenta però subito un problema. Di dei che dettano precetti morali non ce n'è uno solo. Ce ne sono un certo numero e anche per chi crede nello stesso dio, come il Dio dei cristiani, ci sono un certo numero di confessioni diverse e quindi di "precetti divini" diversi. Di ciò ci rendiamo particolarmente conto di questi tempi, nei quali ogni confessione e certamente ogni religione maggiore hanno una posizione diversa, di poco o di tanto, sulle questioni poste dalla bioetica e più in generale dalla moderna biomedicina. A seconda di dove uno nasce e in che ambiente cresce si trova a dover seguire, almeno in linea di principio, norme sacre diverse. Pure in passato esisteva fra i devoti delle varie convinzioni una notevole diversità di vedute per quanto riguarda la condotta morale, al punto che David Hume notava come con il tempo le diverse confessioni «entrano fatalmente in conflitto tra loro, e scaricano l'una sull'altra indignazione e sacro zelo, le passioni umane più furiose e implacabili».

Questo fatto viene spesso ignorato e si ragiona come se tutti i popoli della terra adorassero un solo Dio ed esistesse quindi un solo schema di norme comportamentali di natura religiosa. In questa ottica si può anche giungere ad affermare, sulla scorta della frase di un personaggio di Dostoevskij, che «Se Dio non esiste tutto è permesso», un'espressione che non ho mai capito bene.

Personalmente, direi che è vero esattamente il contrario: se Dio c'è si può essere ragionevolmente sicuri che saprà Lui come sbrogliare ogni situazione e che alla fine sempre farà prevalere i Suoi disegni. Se invece non c'è o le nostre cose non sono tra quelle che Gli stanno più a cuore, sta a noi valutare tutte le conseguenze delle nostre azioni, a livello individuale come a quello collettivo.

Fermiamoci un attimo su questo punto e consideriamo prima l'aspetto della responsabilità collettiva, più facile da analizzare. Pensiamo ad esempio alla questione del progressivo deterioramento dell'ambiente in cui viviamo. Se ci comportiamo tutti in maniera scriteriata, se facciamo man bassa delle risorse naturali, se avveleniamo l'aria che respireranno i nostri figli o l'acqua che berranno, ci addossiamo indubbiamente grosse responsabilità. Queste sono tutte nostre e per definizione senza appello. Se Dio non c'è, si lavora per così dire senza rete. Si paga sulla nostra pelle, o su quella dei nostri figli. Se Dio c'è è diverso, come testimoniato dall'osservazione di una studentessa che mi capitò di sentire qualche tempo fa. Secondo lei, in sostanza, gli esseri umani non avrebbero mai potuto fare la fine dei dinosauri, perché quelli non avevano

l'anima, mentre noi sì....

Ma non è solo la questione dell'ambiente. Esistono le guerre, con lo spettro di una catastrofe nucleare sempre dietro l'angolo, la gestione degli equilibri mondiali e il farsi e il disfarsi delle civiltà. Che ne sarà, a esempio, della civiltà occidentale? È necessario fare qualcosa per preservarla, anche se numericamente dovesse passare in secondo o terzo piano, oppure no? Quale mondo lasciamo ai nostri nipoti e ai nipoti dei nipoti? Sono tutte domande che acquistano una rilevanza particolare se si è convinti di operare senza una Supervisione Superiore. Se è così, abbiamo verso di noi e verso i nostri discendenti responsabilità enormi che non possiamo condividere con nessuno. Dobbiamo fare appello a tutte le nostre conoscenze e capacità di previsione per poter sperare di avere una visione lucida e una ragionevole capacità di incidere sulle nostre sorti future.

Ridotto ai minimi termini, questo equivale a chiedersi qualcosa che assomiglia alla domanda: Che dirà di noi – e del nostro operato – la storia? Una domanda correlata all'altra: Nel nostro futuro ci sarà ancora una storia? Si tratta ovviamente di domande a cui nessuno può ragionevolmente dare una risposta, ma che appartengono a quelle che noi umani sappiamo porci e in un certo senso dobbiamo porci. D'altra parte, o ci si attiene rigidamente ai comandamenti divini, nell'ipotesi che siano tutti realizzabili e non in contraddizione fra di loro, oppure quale altra falsariga abbiamo noi a cui attenerci nel nostro comportamento collettivo, se non chiederci come potremo essere giudicati dai posteri? È ovvio che anche questa domanda e l'assunzione sottostante richiedono una buona dose di fiducia nella regolarità del mondo e nelle nostre capacità speculative. Che cosa significa infatti porsi una domanda così campata in aria e con una probabilità così bassa di ricevere mai un risposta?

Il giudizio dei posteri acquista in questo contesto un po' il valore che ha per alcuni il giudizio di Dio (per altri, del resto, i due giudizi possono anche procedere di pari passo e ci si può interrogare su entrambi). La differenza essenziale è che il giudizio della divinità è largamente imperscrutabile, mentre su quello della storia futura, benché tutt'altro che facile da prevedere, si possono fare delle congetture basate sulla conoscenza della storia passata e su una serie di ragionamenti razionali e di estrapolazioni. Per il non credente, comunque, non vedo alcun altro criterio di condotta per quanto riguarda i problemi collettivi, se non quello di chiedersi come ci giudicherà la storia futura e quindi i "posteri".

Si tratta chiaramente di un esperimento mentale, per giunta largamente basato su un certo numero di “congetture sul futuro” a dir poco arrischiate, ma occorre considerare che è un esperimento mentale analogo anche quello che Kant pone alla base del suo Imperativo Categorico morale. Comportarsi in modo che la nostra linea di condotta possa diventare una norma universale, implica un esperimento mentale con tanto di congettura sul futuro e un’anticipazione, a priori, di una possibile valutazione a posteriori. Il suggerimento del quale stiamo parlando pare addirittura più ragionevole e fondato, trattandosi di problemi che riguardano direttamente la collettività, e quindi una collezione di soggetti anche molto diversi fra di loro.

Tra i problemi di tal genere si iscrive anche quello del destino genetico della nostra specie. Una delle responsabilità più grosse che potremo essere presto indotti ad assumerci è proprio quella della modificazione consapevole di questo o quel gene del nostro genoma. Molte di tali modificazioni si presentano come irreversibili, così che averle introdotte e averle orientate in una direzione piuttosto che in un’altra avrà un grosso impatto sul nostro futuro di specie. Sarà legittimo e conveniente farlo? Quale criterio adottare? Vogliamo individui più longevi, più intelligenti, più resistenti a questa o a quella malattia, più altruisti, più disciplinati, meno problematizzati o più audaci? O vogliamo, per avanzare un’ipotesi più bizzarra, una specie nella quale le differenze fisiche fra uomini e donne siano meno evidenti? Dovremo deciderlo prima o poi, e quello che decideremo non sarà certo senza influenza sul futuro, soprattutto a lungo termine. Se in una decisione del genere saremo soli, come io ritengo, è chiaro che dobbiamo assumerci in pieno le nostre responsabilità.

Che dire poi delle responsabilità che ci prendiamo a livello personale come individui, agendo in un contesto isolato o collettivo? È proprio necessario postulare l’esistenza di una divinità che tutto sa e tutto vede e che punisce o punirà in futuro chi non si attiene alle norme convenute per comportarsi bene? La domanda va al nocciolo del problema dell’imperativo morale e non pretendo di dare una risposta conclusiva, ma alcune osservazioni si possono certamente fare.

Innanzitutto anche nel mondo animale esistono norme di comportamento, per lo più innate, che impediscono di commettere il male fine a se stesso e senza regola. Non voglio dire con questo che il nostro sistema morale si basi o si debba basare sui principi della natura, perché in larga misura le cose non stanno così, ma questa

osservazione non ci esime dal prendere in considerazione come stanno effettivamente le cose per gli animali, almeno per quelli superiori.

Pur conservando alcuni elementi di una “moralità” animale innata, tanto a livello di spinte che a quello di freni istintuali, gli individui della nostra specie sono capaci di mettere in atto comportamenti che non la rispettino affatto o addirittura la sovvertano. I freni istintuali finalizzati a imbrigliare l’aggressività ci sono probabilmente anche in noi, ma siamo discretamente liberi di passarci sopra. Questo lascia un vuoto nel complesso delle nostre linee-guida comportamentali e ci priva di una chiara falsariga da seguire. È per questo che ci siamo trovati e ci troviamo nella necessità di stabilire alcune norme di comportamento essenziali e di istituire una rete di valori ai quali ispirarci. Un problema è quello di individuare un comune denominatore di queste norme; un altro è quello di riuscire a trovare che cosa può dare forza a queste stesse norme, almeno nella maggior parte delle situazioni.

Molte norme che noi adottiamo sono finalizzate a ridurre la probabilità che qualcuno venga ucciso, a livello di individui singoli o di masse. Si reputa generalmente buono ogni comandamento che impedisce di uccidere qualcuno e tutto sommato anche di ferirlo e di infliggergli dolore. A un livello meno drammatico si cerca anche di impedire di offendere e urtare l’altro, anche se l’impegno per ottenere questi ultimi obiettivi è di solito minore che per i precedenti e non diffuso con lo stesso grado di generalità. Tra i dolori da non causare c’è anche quello che deriva dalla perdita di beni materiali: nelle norme morali c’è in genere infatti un incitamento ad avere un certo rispetto per le proprietà altrui. Da qui tutte le diverse e complesse norme che regolano la proprietà privata di beni e servizi. A un livello ancora meno stringente, ma sempre elevato, ci sono le ingiunzioni di non ingannare qualcuno e di non venire meno alla fiducia da questi riposta in noi o in altri connessi con noi. Tutti questi precetti hanno un comune denominatore rappresentato dallo sforzo di rendere il mondo meno imprevedibile e conseguentemente più sicuro per tutti. Si tratta cioè di norme individuali aventi una finalità di ordine collettivo. Valori come sincerità, coerenza, lealtà e onestà rientrano in questo schema di fini morali superiori.

A un livello ancora meno drammatico e con un carattere di ingiunzione piuttosto che di proibizione ci sono i precetti che impongono un comportamento preferenziale verso i membri dei gruppi umani a noi più vicini, come la famiglia, la famiglia allargata,

il cerchio delle nostre conoscenze e la comunità più o meno ampia alla quale apparteniamo. Introdurre elementi di distinzione a favore di queste cerchie di persone aiuta a rendere più regolare e disciplinato il mondo dei comportamenti e va tra l'altro nella direzione delle spinte istintive.

Detto questo, non è che resti molto su cui legiferare, se non si è presi da una smania di proibire o, alternativamente, imporre le cose più minute e assurde. Ed è evidente che tutti i principi generali enunciati possono essere considerati come finalizzati a rendere stabile e prevedibile, o almeno meno imprevedibile, il mondo in cui viviamo. Lo scopo è in altre parole quello di farci vivere in un mondo migliore o, detto ancora diversamente, di lasciare un mondo migliore, e comunque non peggiore, di come lo abbiamo trovato. Il che non è in fondo diverso da quanto abbiamo detto sopra a proposito delle nostre responsabilità collettive.

4. Responsabilità e prevedibilità

Ridurre l'imprevedibilità delle cose del mondo non può che avere un effetto positivo sulla nostra vita, sia che si tratti di eventi naturali che di comportamenti. Una delle cose che hanno più spaventato gli uomini fin dall'inizio della loro avventura è stata l'imprevedibilità degli eventi o, meglio, la consapevolezza dell'imprevedibilità degli eventi, perché gli avvenimenti futuri sono imprevedibili anche per un animale, ma quello non ne è consapevole. Possiamo vedere la storia degli avanzamenti conoscitivi e tecnologici dell'umanità come un tentativo di ridurre sempre di più l'imprevedibile e l'accidentale, anche se il grosso di tutto questo si è verificato negli ultimi secoli. Come abbiamo visto in precedenza, la totale prevedibilità non si potrà forse mai avere, ma si potrà procedere molto avanti su questa strada. Non esiste poi soltanto l'imprevedibilità della natura. Esiste anche l'imprevedibilità dei comportamenti, al livello dei singoli e a quello delle popolazioni. Questo aspetto non è meno rilevante del precedente e forse in futuro anche più rilevante, perché l'ambiente umano nel quale dobbiamo vivere è per ciascuno di noi quasi più importante dell'ambiente naturale e tutto lascia pensare che sarà sempre di più così. Appare chiaro allora che ogni cambiamento in questa direzione deve essere ugualmente salutato con grande favore. E non è detto che questo non sia l'unico obiettivo sociale di una certa rilevanza che si trovi alla

nostra portata. Per questo, un futuro più prevedibile è anche immancabilmente un futuro migliore.

Non sfuggirà a nessuno che i precetti appena enunciati appartengono alla classe degli ammonimenti di carattere generale del tipo “Fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te”, oppure “Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te”, o ancora dell’Imperativo Categorico kantiano “Agisci in modo che la tua massima – cioè la tua norma individuale di comportamento – possa diventare legge universale” e simili, con l’aggiunta di un richiamo specifico al futuro. Come dire: “Trasportati mentalmente nel futuro e cerca di valutare retroattivamente l’effetto della tua azione e di una sua eventuale generalizzazione a tutti gli individui”. In ogni caso si tratta, come abbiamo già fatto notare, di un esperimento mentale. La generalità e la razionalità di un tale approccio è fuori discussione, anche se tende più o meno scopertamente a sostituire il giusto al buono e il collettivo all’individuale, lungo un percorso di crescente obiettività, ma di immediatezza decrescente.

La forza di tale impostazione è in effetti anche la sua debolezza. Trattandosi di una valutazione individuale di natura razionale di esiti esistenziali collettivi, presenta a mio avviso almeno due problemi immediati: al momento dell’azione mancano in genere il tempo e lo spazio mentale per fare una tale riflessione e, in secondo luogo, la nostra valutazione dei possibili esiti collettivi non può che essere soggettiva e personale.

Stando seduti a tavolino e avendo a disposizione tutto il tempo e la calma necessari, è relativamente facile enunciare una linea di condotta riconducibile a un principio universale che possa risultare sostanzialmente condivisibile. Assai diversa è la situazione di chi si trova nel momento dell’azione, di chi deve decidere sull’istante se fare o non fare una data cosa, sotto la pressione delle passioni e preso nella morsa dell’abitudine. Molte volte infatti si persiste in una serie di comportamenti non proprio specchiati, sulla base del ragionamento che “tanto l’abbiamo già fatto”, magari anche spesso, e non sarà una volta in più a rovinarci l’esistenza o a rovinare il mondo. Queste osservazioni sono riconducibili alla critica generale a ogni atteggiamento ispirato a un cosiddetto intellettualismo etico. Non basta in genere sapere che cosa si dovrebbe fare e che cosa non si dovrebbe fare, come mostra di credere Socrate, e Platone con lui. Si può benissimo sapere che cosa è giusto e non farlo e che cosa è sbagliato e farlo ugualmente. Perché l’uomo non è solo razionalità e conoscenza. Lo è anzi soltanto in minima parte.

La responsabilità morale consiste proprio nel sapere che cosa è giusto e nel decidere autonomamente se farlo o non farlo. È anche per questo che una delle tre forme dell'Imperativo Categorico kantiano recita: "Sii autonomo!". Ed è per questo che la maggior parte delle persone si sente più tranquilla davanti a proposizioni del tipo: "Devi fare questo perché lo devi fare. Non discutere. Se non lo fai, guai a te!" A questo proposito Immanuel Kant parla di una «disposizione del cuore a osservare i doveri umani come comandi divini». Anche in assenza dell'imperiosità dell'istinto, ci si può sentire emotivamente molto coinvolti da un comandamento inappellabile e la sua esecuzione ci rende meno responsabili e più tranquilli, salvo il fatto che anche in questo caso è tutt'altro che chiaro che chiunque finisca sempre per comportarsi bene. Spesso si osserva anche in questa situazione che non solo qualcuno non si comporta come dovrebbe, ma che può arrivare anche a "spiegare" più o meno in buona fede che, date le circostanze, si è comportato nella maniera migliore. Che si tratti di un precetto laico o di uno di natura religiosa, il retto comportamento non è comunque garantito: siamo in fondo tutti orfani dell'istinto.

C'è poi un secondo aspetto che mina alla base la validità dei precetti morali che fanno riferimento all'esito collettivo dei nostri comportamenti. Qui non è la necessità di una valutazione razionale che intralcia, ma la difficoltà di un giudizio di natura esistenziale. Ammessa la fattibilità di una sicura deduzione degli esiti materiali della nostra azione, come valutare se questi sono buoni o cattivi per tutti, oltre che per me, sulla base dei miei canoni morali ed esistenziali? Se a me farebbe piacere, per esempio, che le cose prendessero una certa piega, come faccio a essere sicuro che questo piacerebbe a tutti, o anche solo a molti? È mio il giudizio finale sulla desiderabilità o meno di un certo esito. Viene trasferita quindi inevitabilmente al collettivo parte dei miei gusti e della mia visione morale, senza sapere se e quanto ciò sia desiderabile per tutti. Il passo avanti verso l'obiettività o, meglio, l'intersoggettività, è stato compiuto con il passaggio dalla considerazione della mia soddisfazione a quella del collettivo, ma sono sempre io quello che giudica, soggettivamente, quest'ultima. Non è facile in sostanza risolvere il problema morale una volta per tutte e occorre sempre fare uso di una certa discrezionalità e quindi prendersi le proprie responsabilità.

D'altra parte la nostra vita non è mai stata vissuta prima, certamente da noi, e probabilmente da nessun altro. Non ci sono

canovacci, spartiti, *dejà-vu*, o anche solo tracce biografiche. In ogni istante ci troviamo a vivere la nostra vita per la prima volta. O almeno quella data circostanza per la prima volta. A chi e a che cosa ci possiamo appellare quando una donna ci fa soffrire terribilmente, quando un figlio si ammala gravemente, quando vediamo passarci avanti qualcuno che non ha i titoli e che ha pure imbrogliato o comunque si è “arrangiato”, quando avremmo a portata di mano la felicità e non possiamo afferrarla? A nulla e a nessuno, se non alla regolarità della vita. Se le cose sono andate sempre in una maniera, se i libri e le persone ci raccontano che in quella data circostanza ci dobbiamo aspettare questo e quell’altro, non possiamo che assumere che le cose vadano così, secondo la consuetudine e in omaggio a una certa regolarità, anche se per questo non c’è la minima garanzia. Non abbiamo dalla nostra se non l’assunzione della regolarità e della prevedibilità delle cose del mondo. A meno di non essere convinti di essere caduti in un diverticolo, in una sacca cieca della realtà, dove le cose vanno come vogliono invece che come in tutto il resto del mondo.

Ciò è tanto importante che molti amano credere in una divinità che si faccia personalmente garante di tutto questo. E anche se talvolta devono poi chiedersi “Signore, perché mi hai abbandonato?”, sono talmente desiderosi di rassicurazione e di confidenza nella prevedibilità del tutto che sono disposti ad ammettere di aver peccato e di aver così causato, direttamente o indirettamente, quella deviazione degli avvenimenti dalla retta via del progetto divino. Il nostro mondo di Italiani è pieno di peccato e di colpa, di una nostra responsabilità oggettiva nei riguardi della divinità offesa e del mondo, ma anche in altri paesi meno confessionali e (verbalmente) autoflagellanti, si preferisce incolparsi, o incolpare altre forze più o meno sinistre, piuttosto che rinunciare alla garanzia della prevedibilità del mondo.

È per tutte queste ragioni che ho associato sopra la bontà di una condotta al suo eventuale contributo ad aumentare la regolarità e la prevedibilità delle cose del mondo. Se si segue questa linea di pensiero, rischiosa e impervia quanto si vuole, ma relativamente ben tracciata, ci si può considerare come non soli nell’universo anche in assenza di una divinità riconosciuta e più o meno chiaramente personificata. Ci si può sentire come facenti parte di un’avventura collettiva, una sorta di “spedizione” che sappiamo più o meno da dove viene, ma non sappiamo dove va. Questa spedizione comprende primariamente i nostri simili ma anche tutte le altre cose del creato,

animate e inanimate. Comportarsi bene significa prendersi carico dell'andamento della spedizione – se non tutti tutti i giorni, almeno ogni tanto – e agire come se non fossimo soli. Il paradosso semmai è costituito dal fatto che per non essere soli dobbiamo decidere istante per istante e in piena autonomia qual è il nostro comportamento migliore. Occorre essere responsabili, ma percettivi ed elastici. Interrogarsi ogni istante sul da farsi e non una volta per tutte. Adattare il comportamento alle circostanze e ai cambiamenti della realtà che ci circonda, tanto dal punto di vista materiale che da quello psicologico e sociale. Nel tempo cambiano gli intrecci ma non deve cambiare il protagonista, cioè noi stessi. Che Dio ci sia o che non ci sia. Se poi c'è, tanto di guadagnato. Si tratta in fondo di una versione un po' particolare della scommessa suprema di Pascal: comportiamoci bene perché ce lo dobbiamo e se poi c'è un Signore, ebbene non potrà che apprezzarlo.

Ovviamente questo dice la testa. Quello che riesce a fare il nostro corpo è un altro discorso. Ma qualcosa comunque “dentro” ci avverte, tanto prima quanto soprattutto dopo l'azione. Abbiamo le valutazioni emotive, di natura più propriamente animale o frutto dell'educazione, di anni e anni di educazione. I precetti, come le conoscenze, dei primi anni di vita non sono semplicemente conservati nel nostro sistema nervoso; ci sono scolpiti dentro. Fanno parte integrante della nostra dotazione biologica di adulti. La battaglia non è quindi irrimediabilmente perduta, sempre che siamo stati allevati con principi giusti e non tra loro contraddittori. Di qui un'ulteriore responsabilità per ciascuno di noi: inculcare, anche solo con l'esempio, principi giusti ai figli piccoli. Principi sbagliati possono portare guai a cascata. Aiutati infine dalla luce della ragione e con il suggerimento dei sentimenti, ci si può anche comportare bene, ma costa fatica.

Non è impossibile, in conclusione, anche se non facile, comportarsi bene anche nel caso che non si sia fermamente convinti che le norme morali derivino dal precetto di un dio con il quale bisognerà poi fare i conti. La minor immediatezza del dettato morale, l'incertezza sui criteri da adottare e la difficoltà di dover dipanare da soli la matassa dei dilemmi morali trovano la loro contropartita in tre ordini di considerazioni.

In primo luogo, non si è costretti ad accogliere suggerimenti esterni a noi e promulgati da altri. Le scelte morali risultano così prese in maniera autonoma e non eteronoma; non si viene in altre parole eterodiretti, ma ci si autodirige. Non ci si comporta bene per

paura di un castigo, ma per libera scelta. E questa è una grande affermazione di autonomia. In secondo luogo, non si è in presenza di norme rigide e inflessibili – nonché in genere vecchie di secoli – ma si può aspirare a una maggior elasticità e adattabilità, senza contare che ci si può avvalere delle opportunità offerte dalla ragione e da altre doti umane innegabili quali l'empatia, la simpatia e la partecipazione umana. È vero che si tratta di doti che vengono spesso offuscate se non soprafatte dall'empito della passione o dall'urgenza di una frettolosa adesione a stereotipi correnti, ma non si può per questo impedire all'uomo di avvalersene a sua discrezione, considerando comunque che c'è sempre l'argine esterno del diritto e delle regole di comportamento tutelate dalle leggi.

La presenza infine nel mondo di molte religioni e confessioni – ciascuna con la sua propria precettistica morale – può creare e crea nei fatti grandi contrasti ideologici e procedurali e introduce più barriere di quante ce ne potremmo ragionevolmente aspettare. «Dappertutto si adora un Dio geloso», diceva nel Settecento d'Holbach, «del quale ciascun popolo si considera amico, ad esclusione di tutti gli altri. Ciascun popolo si vanta di adottare, esso solo, il vero Dio, il Dio universale, il sovrano della natura tutta quanta». Un atteggiamento più aperto verso l'adozione di un'etica individuale e non confessionale conferisce un respiro universale a tutta la questione e potrebbe anche contribuire a una maggiore comprensione fra gli individui di varie parti del mondo e quindi a una maggiore coesione tra i popoli. Senza farsi, peraltro, soverchie illusioni.

Etica e sostenibilità

di Luca Davico

Il motore di ricerca Google stima 9 milioni di pagine web riferite all'aggettivo "sostenibile", più di 167 milioni nel caso dello stesso aggettivo in inglese. A una più attenta analisi, tuttavia, emerge come alla crescente diffusione di questo concetto corrisponda una sua notevole ambiguità, essendo «abbondantemente abusato in ogni contesto, soprattutto in ambito politico ed economico, a volte dichiaratamente con funzioni di copertura, come se parlando di "sviluppo sostenibile" o citando il termine "sostenibilità", fosse automaticamente possibile azzerare o assolvere gli impatti di qualunque attività contrassegnata da questo attributo" (Bologna, 2008, p. 87).

Proviamo allora a mettere qualche punto fermo. Il concetto di sviluppo sostenibile si afferma – tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 del XX secolo – come sintesi tra sensibilità etiche emergenti (ambientalismo, terzomondismo, solidarietà sociale) e la caratteristica concezione della modernità occidentale dello sviluppo come costante crescita. Si produce, insomma, una sorta di "mediazione" politico-culturale, che tenta di recepire istanze innovative all'interno di una concezione "sviluppista", cercando di perseguire congiuntamente obiettivi ritenuti per lungo tempo inconciliabili: tutela degli ecosistemi e sviluppo socioeconomico (Davico, Mela, Staricco, 2009). Tutto ciò si fonda sull'idea – strutturale per il concetto di sostenibilità – di un'etica solidale: nei confronti degli altri soggetti compresenti (qui e ora), degli individui che vivono in questo momento altrove (ad esempio nei paesi in via di sviluppo), dei soggetti che verranno (le "generazioni future") e – in talune varianti dell'idea di sostenibilità – delle altre specie viventi, recependo ad esempio istanze di ispirazione animalista.

Il concetto di sostenibilità si afferma al termine di una stagione inaugurata simbolicamente della pubblicazione nel 1972 del Rapporto Meadows sui *limiti dello sviluppo* (basato sulla dimostrazione scientifica dell'esauribilità delle risorse e dei danni prodotti dalla crescita), cui – alla fine del decennio – fornisce un

ulteriore fondamentale contributo Hans Jonas, che riafferma il *principio di responsabilità* come fondamentale guida per l'agire umano. Tale concetto rinvia all'idea di un'etica della responsabilità, analizzata da Max Weber ai primi del Novecento, per la quale risultano fondamentali un adeguato rapporto tra mezzi e fini, un'attenzione per le conseguenze dell'agire e, quindi, una connessione strutturale sia con la dimensione politica sia con l'idea del futuro.

La concezione di un'etica autenticamente responsabile, presente in diversi teorici del Novecento, va acquistando crescente autorevolezza e visibilità sociale mano a mano che si sviluppa la consapevolezza collettiva riguardo all'impressionante potenziale distruttivo accumulato dall'umanità. A questo proposito, gioca certamente un ruolo fondamentale l'impatto psicologico collettivo prodotto dalle devastazioni prodotte dalla perversa alleanza tra potere militare e apparato tecnologico-produttivo. La metà del XX secolo, da questo punto di vista, rappresenta una sorta di "punto di non ritorno": la seconda guerra mondiale prima, la guerra fredda poi, fanno toccare con mano la capacità autodistruttiva raggiunta dall'umanità, per mezzo di bombardamenti a tappeto, camere a gas, armi di distruzione di massa. Nelle percezioni tende quindi a declinare quell'aura di rispettabilità sociale di cui – almeno dall'Illuminismo in poi – avevano goduto scienza e tecnologia; va incrinandosi, in particolare, il mito della scienza infallibile, della tecnologia sempre e comunque portatrice di progresso, miglioramenti sociali, qualità della vita.

Proprio l'emergere di un "lato oscuro", stimola la riflessione etica sugli scopi e gli utilizzi sociali di progresso scientifico, scoperte, innovazioni e, quindi, sulla necessità di una comunità scientifica responsabile¹, autoriflessiva, umile², che non ritenga arrogantemente di essere sempre nel giusto, ma si ponga il problema della propria sostenibilità sociale e ambientale. Ricerca e tecnologia, quindi, dovrebbero rifuggire ogni presunta "neutralità" etica, non delegando ad altri (ad esempio ai decisori politici), ma riflettendo direttamente sugli esiti sociali e ambientali delle proprie attività, talvolta autolimitando coscientemente le proprie attività speculative e innovative³.

A ben vedere, non sono solo scienza e tecnologia a essere rimesse in discussione dalla necessità di fondare una nuova etica responsabile. Anche altri sistemi cardine della modernità – come ad esempio le burocrazie, nate per garantire imparzialità e impersonalità

nella gestione della cosa pubblica – rivelano spesso il “lato oscuro” di un formalismo autoreferenziale, sostanzialmente indifferente all'utilità sociale del processo amministrativo; norme e procedure diventano così uno scudo dietro cui ripararsi, attraverso comportamenti formalmente ineccepibili, ma non necessariamente responsabili sul versante sociale. In questo senso, non fanno eccezione nemmeno i provvedimenti dichiaratamente orientati alla sostenibilità: ad esempio, molte amministrazioni pubbliche promuovono iniziative autoreferenziali (con le relative formalità burocratiche), che non necessariamente producono effettivi miglioramenti dello stato ambientale⁴.

Anche il sistema economico contemporaneo è caratterizzato da tendenze che vanno spesso in direzioni diverse (se non contrarie) a quelle orientate a un'etica responsabile. La crescente globalizzazione – con l'aumento vertiginoso della libera circolazione di capitali e investimenti, specialmente dagli anni '90 del XX secolo – alimenta un senso di irresponsabilità individuale e collettiva. La facilità con cui, ad esempio, le multinazionali (enormemente aumentate di numero, anche tra le fila delle imprese medio-piccole) possono oggi aprire e chiudere sedi produttive, centri di ricerca o sedi direzionali non rafforza certamente il senso di responsabilità nei confronti di territori e città in cui si esplicano tali attività; i continui richiami alle “leggi di mercato” e ai propri azionisti di riferimento svolgono spesso la funzione di “alibi” in tale contesto. Gli stessi governi nazionali e locali faticano sempre più a stimolare comportamenti responsabili in imprese e investitori, finendo spesso per subire passivamente gli impatti sociali (e/o ambientali) di strategie economico-produttive definite altrove.

Un'altra grande trasformazione economica in atto riguarda la crescente sconnessione tra lavoro e benessere materiale. Benché molte forme di rendita siano da sempre esistite nella storia umana, queste in genere risultavano minoritarie e interessavano élites privilegiate, molto circoscritte, nell'era moderna stigmatizzate come “residui” storici (rispetto alle figure-guida della modernità, imprenditori e operai industriali, fortemente legate all'idea di un'etica responsabile del lavoro).

La progressiva finanziarizzazione dell'economia – avviatasi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo – ha progressivamente indebolito la relazione tra lavoro e accumulo di ricchezze, coinvolgendo oltretutto un secolo più tardi crescenti strati sociali. Così oggi molti cittadini ricavano una parte non irrilevante della

propria ricchezza dall'abilità nel sapersi muovere sul mercato finanziario. La pervasiva cultura del "denaro facile" si afferma però anche attraverso altre vie, ad esempio col *boom* di lotterie, scommesse (più o meno legali), giochi d'azzardo e a premi, ecc.: forme molto diverse tra loro, ma accomunate da una forte distanza da quell'etica fondata sulla centralità del lavoro e su un forte senso di responsabilità per i suoi esiti.

A fronte del quadro fin qui delineato, quali realistiche prospettive si delineano per uno sviluppo più sostenibile e, in particolare, come è possibile alimentare un'etica di maggiore responsabilità (ad esso funzionale)? La "soluzione" probabilmente non è unica, è possibile percorrere strade diverse, come emerge dalla stessa ricognizione della letteratura specialistica così come dai riscontri empirici dell'agire politico.

Va detto, innanzitutto, che vi sono oggi posizioni le quali – pur promuovendo interventi apparentemente finalizzati a una maggior sostenibilità – lo fanno attraverso modalità che, di fatto, si collocano strutturalmente fuori da questa prospettiva. In questo senso, ad esempio, se è vero che la Cina odierna sta facendo importanti passi avanti sul terreno dell'ecosostenibilità, ciò sta avvenendo in un quadro di sostanziale insostenibilità sociale, ovvero nella sostanziale assenza di un processo democratico⁵. Ma anche in contesti completamente diversi – e fondamentalmente democratici – come quelli occidentali, non sono infrequenti le imposizioni dall'alto di comportamenti ritenuti più sostenibili: basti pensare ai blocchi alla circolazione di veicoli privati a motore, all'obbligo normativo di differenziare i propri rifiuti, ecc.. Si tratta, in genere, di provvedimenti animati da ottime intenzioni, ma che difficilmente stimolano la crescita di un'etica responsabile e la consapevolezza della necessità di mettere in atto comportamenti più sostenibili; se tali provvedimenti funzionano, lo si deve al timore di sanzioni; stimolo piuttosto debole poiché, ad esempio, in seguito a un cambio di maggioranza politica e all'abolizione delle sanzioni, è altamente probabile che i comportamenti collettivi ritornino alla precedente condizione di non sostenibilità.

Una strada diversa da quella autoritaria può invece puntare a indurre cambiamenti di rotta grazie al carisma di un leader. Ancora Max Weber condusse una lucida analisi di questa forma di potere – tipica della premodernità ma diffusa, in forme diverse, anche nell'Occidente degli ultimi due secoli – in grado di garantire massicce dosi di consenso, anche a fronte di scelte difficili e/o impopolari⁶.

Anche in questo caso, però, non si produce alcuna particolare crescita di responsabilità collettiva, poiché gli (eventuali) comportamenti virtuosi risultano troppo legati ai destini del carisma personale del leader.

Un'altra possibile via per stimolare un'etica più responsabile può essere quella di puntare sul timore; lo stesso già citato Hans Jonas (1979) teorizza proprio il “dovere della paura” come stimolo utile a far crescere un'opposizione alle derive distruttive prodotte da molte pratiche e strategie contemporanee, in ambiti e settori diversi. C'è da chiedersi, tuttavia, se questa strada sia davvero efficace nello stimolare effettivi cambiamenti sociali in senso più responsabile. La paura, infatti, è strettamente legata al (peraltro malfermo) concetto di rischio; e molti analisti hanno messo in luce come la dicotomia sicurezza/rischio sia strutturalmente legata al mondo delle percezioni sociali, a partire dalla codifica e definizione di attività, situazioni, comportamenti da ritenersi (o meno) rischiosi. Come sintetizza efficacemente Ulrich Beck (1986, p. 114) «ogni cultura in ciascuna epoca stabilisce precise gerarchie di situazioni ad alto, medio, basso, nullo rischio».

Nei sistemi oggi culturalmente, politicamente ed economicamente dominanti – basati perlopiù su sistemi di legittimazione razionali – rischio e sicurezza vengono in gran parte definiti in base ad assunti provenienti dal mondo della scienza. Le stesse modalità di gestione sociopolitica, di decisione sui rischi, nonché l'attribuzione delle eventuali colpe (nel caso, ad esempio, di effetti nefasti, disastrosi ecc.) sono sempre più spesso basate su legittimazioni di carattere scientifico. È emblematico, in proposito, il peso crescente che esperti e tecnici di varia natura hanno assunto all'interno di processi sociali quali, ad esempio, le valutazioni di impatto, le decisioni sulle grandi opere, i processi penali conseguenti a disastri e incidenti.

Il problema è che (nonostante decenni di affinamento di apparati teorici, metodologici e tecnologici⁷) spesso gli “esperti” non sono in grado di delineare scenari certi e, tanto meno, comprensibili ai più. Inoltre la gran parte dei cittadini o dei decisori politici riceve informazioni scientifiche solo attraverso il filtro (deformante) dei mass media: questi selezionano infatti i temi da divulgare secondo le logiche – spesso oscure – di ciò che “fa notizia”, quindi li sintetizzano drasticamente in pochi decimetri quadrati di carta stampata o in un mezzo minuto di servizio televisivo. L'esplosione quantitativa dei media – specie nell'ultimo decennio, con internet – ha ulteriormente

accresciuto la quantità di nozioni scientifiche (o presunte tali) in circolazione, essendosi praticamente azzerata la “soglia di accesso” al mondo dell’informazione: oggi più o meno chiunque può creare un proprio sito o canale online⁸.

Così, se paure e atteggiamenti nei confronti dei rischi dovrebbero fondarsi essenzialmente su basi razionali, il bombardamento mediatico finisce spesso per produrre effetti discorsivi e scelte tutt’altro che razionali: ad esempio, il propendere per una delle tante versioni o interpretazioni dei fatti circolanti in rete e sugli altri media si lega sempre più spesso a fattori emotivi (sentimentali, di empatia o avversione per chi le enuncia) o tradizionali (legati ad esempio all’appartenenza a un certo gruppo sociale, ideologico, religioso ecc.).

Le relazioni che si vengono a creare tra informazioni, atteggiamenti verso i rischi, sentimenti di paura vs. sicurezza risultano, dunque, tutt’altro che lineari. Nel campo della sostenibilità, ciò risulta del tutto evidente, ad esempio, nel tentativo di definire i limiti oltre i quali un certo comportamento o situazione può ritenersi *non* sostenibile: il problema è «come si possa calcolare o stabilire la soglia oltre la quale il sistema tracolla, trascinando con sé l’uomo; [non è] certo di aiuto il fatto che certe previsioni catastrofiche, fatte alcuni decenni or sono, siano state disattese» (Pellizzoni, Osti, 2003, p. 14)⁹. Come faccio, insomma, a preoccuparmi seriamente per l’esaurimento delle risorse (e, quindi, a mettere in atto comportamenti di consumo più responsabili e sobri) se le informazioni che ricevo in merito sono spesso confuse e contraddittorie tra fonti scientifiche diverse tra loro?

Inoltre, va tenuto conto che la paura è un sentimento umano spesso molto variabile nel tempo: non è infrequente, ad esempio, che popolazioni in zone di guerra – dopo lo shock iniziale – tendano ad assuefarsi gradualmente ai rischi bellici, abbassando di conseguenza la propria soglia di risposta, prendendo meno precauzioni e assumendo atteggiamenti sempre più fatalisti. Anche la paura (e, quindi, l’avversione) nei confronti delle centrali nucleari ha conosciuto nei decenni scorsi molti alti e bassi, affermandosi come sentimento nettamente maggioritario solo in seguito agli impatti emotivi prodotti da gravissimi incidenti, prima a Chernobyl quindi a Fukushima.

Un ulteriore elemento di incertezza circa l’efficacia della paura come sentimento funzionale all’azione deriva dallo iato tra cause ed effetti, spesso molto profondo per tanti aspetti alla sostenibilità. Ciò

deve intendersi in termini sia temporali (ad esempio vi è spesso una forte distanza tra il momento in cui vengono emesse sostanze inquinanti e quello in cui si palesano gli effetti sugli ecosistemi o sulla salute¹⁰) sia di relazione tra responsabilità personali ed effetti collettivi cumulati. Nel primo caso, quando oggi diversi climatologi teorizzano che il surriscaldamento attuale del pianeta sarebbe in buona parte effetto dell'accumulo di inquinanti prodotti decenni or sono, non incentivano certo un'assunzione collettiva di responsabilità. Quanto alla distanza tra responsabilità individuali ed effetti collettivi, un caso emblematico può essere quello del traffico, con le singole scelte individuali di mobilità che incidono in misura assolutamente marginale sul fenomeno complessivo, finendo per deresponsabilizzare i singoli¹¹: se tutti continuano a circolare in auto, perché dovrei lasciare in garage la mia?

L'insieme delle considerazioni fin qui esposte fa emergere quindi come il movente della "paura" risulti spesso debole per riuscire a produrre effettivi risultati, modificando scelte e comportamenti in senso più responsabile e sostenibile; ciò risulta di particolare evidenza in tutti quei casi, appunto, nei quali siano relativamente basse le probabilità di rischio¹² e/o i nessi tra responsabilità personali ed effetti collettivi. Nel caso, ad esempio, dell'attuale cambiamento climatico globale la distanza – temporale e geografica – tra la sommatoria di tante micro cause locali e il complessivo effetto planetario risulta talmente abnorme da rendere improbabile che (eventuali¹³) sentimenti di paura possano tradursi in spinte al cambiamento; se mai, inducono diffuse ansietà e nevrosi.

Per concludere, pare dunque oggi ben improbabile che la crescita collettiva di sentimenti di maggiore responsabilità possa essere determinata grazie a scelte autoritarie, così come a forme di potere carismatico o a paure collettive condivise. Maggiori chance di successo paiono giocare, piuttosto, su un terreno squisitamente culturale e valoriale¹⁴. È indubbio che – come sempre in questo ambito – gli eventuali cambiamenti risultano enormemente lenti, oltre che faticosi da ottenere (anche tenendo conto degli investimenti necessari, delle energie, delle attese personali ecc.). Si tratta però probabilmente dell'unica strada praticabile per compiere passi avanti concreti e duraturi nella direzione da molti – almeno a parole – auspicata.

Forme di sviluppo più sostenibili, insomma, scaturiranno presumibilmente dal diffondersi di modalità d'azione – per rifarsi, di nuovo, all'apparato concettuale di origine weberiana – razionali e

orientate a un valore; che perseguano cioè obiettivi etici, ma attraverso strategie razionalmente pianificate, che tengano anche conto delle concrete esigenze (e difficoltà) dei soggetti sociali e della sostenibilità economica. In breve, forme di efficienza solidale e sostenibile.

Ciò significa puntare, contemporaneamente, a un superamento sia del razionalismo utilitarista – finalizzato unicamente alla crescita materiale, al profitto, al potere, alla carriera ecc. – sia di un certo ambientalismo, relativamente indifferente ai costi sociali ed economici della sostenibilità.

Quanto al primo “avversario”, occorre però essere realisti e consapevoli di quanto ancora la cultura della crescita materiale sia oggi pervasiva. Talune scuole di pensiero (ad esempio quelle per una “decrescita felice”) tendano spesso a considerare minoritaria tale cultura, attribuendola essenzialmente ai mondi imprenditoriale, tecnocratico, liberista. In realtà, questa idea guida della modernità (accumulare in misura crescente profitti, consumi e agiatezza materiale) risulta ancora ampiamente maggioritaria, anche nei Paesi che hanno già superato – dove più, dove meno – standard di benessere impensabili solo cinquant’anni fa: lo rivelano, il tutt’altro che regredito consumismo di massa (oggi particolarmente evidente, ad esempio, per beni e gadget tecnologici) oppure la generalizzata tensione verso carriere professionali come percorsi di accumulo degli aspetti più materiali, denaro e potere su tutti.

Sull’altro fronte, occorre superare l’ottica deleteria che produce ad esempio, ecoprogetti velleitari e scarsamente sostenibili dal punto di vista sociale (Davico, Mela, Staricco, 2009). Le strategie di molti assessorati all’ambiente, ad esempio, abbondano di provvedimenti tesi a “sensibilizzare” i cittadini, salvo non curarsi della fattibilità pratica degli interventi né delle ricadute sulla qualità della vita: si pensi, ad esempio, alle campagne per stimolare la pratica della raccolta differenziata cui non seguono provvedimenti di organizzazione del servizio di raccolta rifiuti, oppure alle molte piste ciclabili mal progettate, inutili, costose, spesso addirittura peggiorative della sicurezza per i diversi utenti della strada.

Note:

¹In particolare, la Dichiarazione di Rio del 1992, atto fondativo dello sviluppo sostenibile, raccomanda che, in presenza di dubbi tra gli scienziati, prevalga sempre una linea rispettosa dell'ambiente, basata sul cosiddetto principio di "precauzione" (Davico, 2004).

²L'umiltà scientifica si basa sull'accettazione dell'incertezza e della complessità come condizioni ineludibili del sapere – contrapponendosi a una concezione della scienza basata su "certezze" e "verità". L'elevato disorientamento *strutturale* che le diverse discipline spesso rivelano oggi di fronte alla complessità delle sfide ambientali e della sostenibilità, secondo Funtowicz e Ravetz (1992), sarebbe l'indizio dell'avvento di una nuova era scientifica, "postnormale", caratterizzata da incertezza sui fatti, conflittualità dei valori, elevato valore della posta in gioco, necessità di assumere decisioni in tempi rapidi (Davico, 2004).

³La crescente attenzione per le questioni etiche legate allo sviluppo scientifico fa spesso emergere criticità legate ai conflitti d'interesse presenti in molti ambiti scientifico-tecnologici, per i quali il fine ultimo non è certo il "progresso" (umano, disciplinare ecc.) quanto piuttosto l'accumulo di potere e denaro, attraverso disinvolute carriere accademiche o all'ambigua collocazione di molti ricercatori rispetto agli interessi economici in gioco. È stato ampiamente documentato, ad esempio, come diversi studi sulle fonti energetiche dipendano – più o meno occultamente – dai finanziamenti di compagnie petrolifere, perseguendo quindi il preciso obiettivo di "aggiustare le cifre" per avallare tesi e interessi di parte. Spesso, la «privatizzazione della ricerca [si è] tradotta in un aumento dei casi di frode scientifica, di falsificazione delle evidenze sperimentali e di comportamenti scorretti» (Oliverio, 2003, p. 59). Un recente caso clamoroso di distorsione informativa legata a conflitti di interesse è quello dell'influenza A. Dopo aver orchestrato per l'intera primavera-estate del 2009 una massiccia campagna allarmistica, paventando una pandemia globale e producendo psicosi di massa (negli Usa furono vietati per mesi molti eventi pubblici, in Italia il Ministero proibì lo scambio di merende a scuola), nella primavera del 2010 risultò poi che il tasso di mortalità dell'influenza A era stato, in realtà, pari ad appena un decimo di quello medio registrato nel caso delle normali epidemie influenzali. L'Unione Europea aprì quindi un'inchiesta, concludendo che «ancora una volta le multinazionali del farmaco hanno avviato un'autentica campagna terroristica per vendere prodotti e accumulare profitti»: la stima ufficiale è che l'emergenza da influenza A abbia fruttato alle aziende farmaceutiche un extra pari a 35 miliardi di euro, grazie alla vendita di vaccini, farmaci retrovirali e prodotti igienizzanti.

⁴Esempi in tal senso sono le tante iniziative in campo ambientale proposte alle scuole di ogni grado, il cui obiettivo – più che la reale modificazione di comportamenti in senso più sostenibile – finisce presto per diventare la celebrazione rituale di tali iniziative, spesso per autocelebrare la (presunta) "sensibilità" degli amministratori che le promuovono.

⁵È la stessa (già citata) Dichiarazione di Rio sullo sviluppo sostenibile del 1992 a individuare come requisito fondamentale «la democratizzazione dei processi decisionali e la partecipazione di tutti i cittadini interessati» (principio n. 10). È ispirato a questo principio il filone – teorico e operativo – della partecipazione consapevole e responsabile dei cittadini alle scelte e ai progetti di sviluppo. Un quadro in proposito è, ad esempio, contenuto in Ciaffi, Mela (2011).

⁶Se la figura tipica del leader carismatico coincide di solito col trascinatore di folle (ad esempio un leader rivoluzionario o un “padre della Patria”) emergono forme di legittimazione per carisma anche nel caso di leader politici molto autorevoli che, ad esempio, chiedano ai cittadini sforzi straordinari, ad esempio finalizzati a superare fasi critiche o ad affrontare emergenze.

⁷Ciò dipende anche dalla proliferazione delle “voci” provenienti dal mondo scientifico. Basti pensare che a fine ‘800 operavano nel mondo circa 50.000 scienziati, negli anni ‘60 del ‘900 circa un milione, cifra oggi all’incirca raddoppiata; il numero di riviste scientifiche è cresciuto dalle circa 300 di metà ‘800 alle 100.000 della seconda metà del XX secolo (Bucchi, 2002). La crescita esorbitante del numero di scienziati e di ricerche ha finito per produrre, negli anni, una proliferazione di idee, teorie scientifiche, “scuole” (spesso tra loro fieramente contrapposte) che ha compromesso l’immagine della scienza come sistema unitario, depositario della “verità” (Oliveri, 2003) disorientando in misura crescente cittadini, mass media, opinione pubblica, decisori.

⁸Gli effetti di questa ondata di democratizzazione dell’informazione sono numerosi e differenziati. Non è questa la sede per addentrarsi in una loro analisi; è però rilevante sottolineare come l’esplosione della quantità di informazioni circolanti – soprattutto in rete – abbia enormemente amplificato quell’effetto di babele mediatica e di spiazzamento dell’“utente finale” già evidente nell’era televisiva. L’incredibile proliferazione contemporanea delle cosiddette leggende metropolitane è un chiaro effetto – tra i tanti – di tale tendenza (Bermani, 1991).

⁹Nel campo della sostenibilità ambientale e sociale, le difficoltà previsionali nascono da almeno tre diversi ordini di fattori: ignoranza del reale grado di elasticità di molti ecosistemi (la soglia di non ritorno, oltre il quale si degradano), imprevedibilità dello sviluppo tecnologico (che può permettere, ad esempio, la sostituzione di una risorsa in via di esaurimento con un’altra) e – in campo sociale – elevata imponderabilità e variabilità dei bisogni e delle preferenze umane (Pellizzoni, Osti, 2003).

¹⁰La distanza temporale tra cause ed effetti, ad esempio, spiega in modo eloquente perché – fin tanto che i riscontri epidemiologici non si sono accumulati in maniera irrefutabile – per decenni non sia stato possibile avviare a risoluzione la criticità dell’amianto come devastante fattore di rischio ambientale e per la salute: per oltre un secolo si è lavorato in cave e fabbriche di amianto, vissuto in abitazioni e uffici coibentati con questo materiale senza provare alcun sentimento di paura, molto semplicemente perché la quasi totalità dell’umanità ignorava completamente tale fattore di rischio.

¹¹È opportuno sottolineare come la stessa definizione del problema non contribuisca certo a responsabilizzare i singoli: abitualmente non si discute infatti di *automobilisti* – ovvero di persone che scelgono consapevolmente di muoversi con un mezzo di trasporto inquinante, pericoloso e impattante – bensì del *traffico*, come ineluttabile fenomeno sociale collettivo, che quasi si trasforma in fenomeno “naturale” nel paesaggio urbano contemporaneo.

¹²Un esempio limite che rivela la scarsa efficacia operativa della paura come stimolo al cambiamento è quello del fumo da tabacco. Pur essendo infatti un comportamento caratterizzato da forte coincidenza tra responsabilità personali ed effetti (quanta nicotina inalo dipende esattamente dal numero e dal tipo di sigarette che scelgo di fumare) e da un’elevata convergenza scientifica (da decenni sono ampiamente noti gli esiti di ricerca sul tabacco come primario fattore cancerogeno), in Europa circa un terzo degli adulti continua a fumare. È evidente che sono in gioco in questo caso elementi gratificanti ben più forti della paura; quanto a quest’ultima, si basa su una

relazione causa-effetto che, per quanto elevata, rimane comunque confinata in un ambito probabilistico.

¹³Non si può dare per scontata nemmeno l'avvento di una paura generalizzata nei confronti degli effetti del cambiamento climatico: se il surriscaldamento del pianeta può indurre timori tra gli abitanti di zone costiere che rischiano di essere sommerse o prossime a deserti in via di espansione, per chi invece vive in zone a clima rigido la prospettiva di un lieve aumento di temperatura può, non solo in termini di benessere psicofisico ma anche di ricadute economiche. Ad esempio in diverse zone del Nord Europa, proprio grazie al surriscaldamento stanno decollando la coltivazione degli agrumi e il settore vinicolo.

¹⁴Spunti analitici fondamentali sugli aspetti valoriali legati alla sostenibilità vengono da Ronald Inglehart (1996), secondo il quale da decenni nelle società sviluppate è in atto una sorta di rivoluzione culturale silenziosa, grazie alla quale si stanno sempre più diffondendo valori "postmaterialisti" (di ordine estetico, relazionale, ecc.) e, di conseguenza, una crescente attenzione per l'ambiente, per la qualità della vita, per la cura personale (salute, aspetto fisico, ecc.), per i "diritti di cittadinanza" (libertà di pensiero e di espressione), per le relazioni interpersonali.

Quanto ai sentimenti di responsabilità solidale nei confronti delle generazioni che popoleranno il pianeta (tanto evocati nei proclami sullo sviluppo sostenibile) occorre realisticamente rilevare come il sentirsi solidali con le sconosciute generazioni future rappresenti probabilmente una sfida etica epocale, specie in Occidente: il dibattito in proposito è quanto mai controverso, anche perché è ovviamente arduo accomunare in una tradizione unitaria punti di vista e scuole di pensiero spesso enormemente distanti tra loro. Autori come Aurelio Garofalo (2001) o Osvaldo Pieroni (2002) ritengono che il "farsi carico" del futuro sia un'idea relativamente estranea all'Occidente e, invece, piuttosto radicata nelle culture tradizionali africane o americane (ispirate all'idea della "Terra madre", affidata dagli antenati alle generazioni presenti, perché la preservino per i posteri). D'altro avviso è invece John Passmore (1974), il quale sottolinea come l'idea di solidarietà con le generazioni future sorga proprio nell'ambito della razionalità moderna occidentale, come modalità di programmazione del domani, rinunciando a perseguire gratificazioni immediate per reinvestire i guadagni e farli fruttare maggiormente in futuro, specie a vantaggio dei propri discendenti.

Riferimenti bibliografici:

- Beck U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf den Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, trad.it. Carocci, Roma, 2000
- Bermani C. (1991), *Il bambino è servito. Leggende metropolitane in Italia*, Dedalo, Bari
- Bologna G. (2008), *Manuale della sostenibilità. Idee, concetti, nuove discipline capaci di futuro*, Edizioni Ambiente, Milano
- Bucchi M. (2002), *Scienza e società*, il Mulino, Bologna
- Ciaffi D., Mela A. (2011), *Urbanistica partecipata. Modelli ed esperienze*, Carocci, Roma
- Davico L. (2004), *Sviluppo sostenibile. Le dimensioni sociali*, Carocci, Roma

- Davico L., Mela A., Staricco L. (2009), Città sostenibili. Una prospettiva sociologica, Carocci, Roma
- Funtowicz S. e Ravetz S.O. (1992), Three Types of Risk Assessment and the Emergence of Post-Normal Science, in: S.Krimsky, D.Golding (eds.), Social Theories of Risk, Westport (Cn), Praeger, pp.251-273
- Garofalo A. (2001), Gestione locale delle risorse energetiche. Sostenibilità, innovazione tecnologica ed innovazione sociale, terzo seminario di Sociologia dell'ambiente "Per la salute del Mediterraneo", Università della Calabria, Arcavacata di Rende (CS)
- Gisfredi P. (2002), Ambiente e sviluppo. Analisi di una controversia irriducibile, Franco Angeli, Milano
- Jonas H. (1979), Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, trad.it. Einaudi, Torino 2002
- Meadows D.H. et al. (1972), I limiti dello sviluppo, Mondadori, Milano
- Oliverio A. (2003), Dove ci porta la scienza, Laterza, Roma-Bari
- Passmore J. (1974), Man's Responsibility for Nature, Duckworth, London, trad.it. La nostra responsabilità per la natura, Feltrinelli, Milano, 1986
- Pellizzoni L., Osti G. (2003), Sociologia dell'ambiente, il Mulino, Bologna
- Pieroni O. (2002), Fuoco, acqua, terra e aria. Lineamenti di una sociologia dell'ambiente, Carocci, Roma

Informazione e etica della responsabilità

di Giancarlo Bosetti

Dell'argomento proposto intendo considerare alcuni casi di forte e immediata evidenza, in modo che se qualcuno ritenesse che le sue implicazioni sul piano filosofico, deontologico o politico siano ovvie, abbia presto a ricredersi. Il tema dell'etica della responsabilità nell'informazione nei nostri tempi si affaccia spesso in forme drammatiche in episodi della storia e della cronaca che provocano un improvviso cortocircuito e scontri fisici, anche violenti, nel nome di una diversa cultura. Emerge in questi casi un contrasto capace di innescare il «*clash of civilizations*» in una delle forme pi tipiche, com'è accaduto in occasione delle vignette danesi del 2005 o nel caso della *fatwa* dell'ayatollah Khomeini che condannava a morte Salman Rushdie, nel 1989, per il suo romanzo «*Versetti satanici*». In conseguenza di quella sentenza, Rushdie ha dovuto vivere sotto stretta sorveglianza ed sopravvissuto, ma molte persone sono morte nel corso di incidenti o attentati riusciti o falliti; il traduttore giapponese del libro, Hitoshi Igarashi, è stato ucciso, e altri traduttori sono scampati ad attentati.

Sono casi che innescano un'inesauribile controversia sul tema della libertà di espressione e sui suoi limiti, sulla difesa della legalità, sul rifiuto dell'oppressione e della violenza, sulla blasfemia, sul pericolo della censura e dell'autocensura, sui diritti umani, sulle ragioni da far valere su questioni di libertà e legalità in ambito globale.

Le vignette pubblicate dal Jylland Posten il 30 settembre del 2005 e le violente reazioni che ne sono seguite, con attentati, scontri e morti in Pakistan e altri paesi musulmani hanno innescato prese di posizione e reazioni diverse. Il primo ministro danese ha per esempio difeso senza alcuna riserva la libertà della stampa del suo paese, altri giornali danesi, presi di mira perché avevano ripubblicato le vignette anti-Maometto, hanno chiesto scusa per averlo fatto. La Yale University Press, in tempi più recenti, in occasione della pubblicazione di un saggio scientifico su quella vicenda, *The Cartoons that Shook the World*, 2009, che, nelle intenzioni dell'autrice, Jitte Klausen, doveva essere corredato dalle immagini,

ha chiesto alla stessa di ometterle per una deliberata, e pubblicamente motivata, autocensura, nel timore che potessero suscitare nuove violenze.

Si può dire che in questi casi l'etica della responsabilità entra in gioco contrapponendosi all'etica della convinzione (o dell'intenzione) – secondo la celebre distinzione di Max Weber –: la prima si fonda sulla purezza morale della volontà, la seconda assume nella valutazione di ogni atto le conseguenze che esso può avere. È quest'ultima, preferibilmente, a dover prevalere secondo Weber nella vita pubblica, per la sua realistica capacità di contenere i danni che possono, tra l'altro, derivare da politici che si ispirino, irresponsabilmente, soltanto alla propria coerenza ideologica. Ma si può anche obiettare che applicare un principio di responsabilità in casi come quello delle caricature danesi rappresenta un sacrificio troppo alto in termini di libertà: è dunque solo un cedimento davanti alle minacce di morte? un atto di viltà di fronte a un attacco in qualche caso anche solo immaginato? una limitazione inaccettabile?

Si ricorderà che un ministro italiano, leghista, esibì in questa circostanza al termine della edizione principale del Tg1, una maglietta sotto la camicia che riproponeva una delle immagini del Jylland Posten. Ebbene quello non fu un buon uso del principio di libertà. La scenetta fu ritrasmessa dalle tv satellitari nel Nord Africa e provocò un'ondata di incidenti: la polizia libica nella repressione dell'assalto al consolato italiano di Bengasi, il 16 febbraio 2006, fece 11 morti e molti feriti, il ministro italiano dovette dimettersi. L'irresponsabilità, legata alla faziosità e all'ignoranza, era in questo caso distribuita in modo generoso tra le parti citate, ma non si deve dimenticare a proposito di informazione il direttore del TG, Clemente Mimun, che ospitò la esibizione beffarda e offensiva del ministro senza alcun commento, senza presentare le scuse che avrebbero potuto attenuarne l'effetto esplosivo, e che cercò addirittura nei giorni successivi di nascondere il collegamento tra quella esibizione e gli incidenti¹.

La totale assenza di un'etica della responsabilità nella gestione dell'informazione è costata in quel caso molto cara in vite umane, in affidabilità del governo e delle sue relazioni internazionali, in prestigio e serietà della classe politica, e – è il caso di aggiungere – del giornalismo italiano, di cui sono note, anche grazie all'eccellenza di alcune figure controcorrente, la faziosità, il servilismo, la debolezza strutturale². Nel caso avvenuto sotto le insegne del Tg1-Rai del 2006 vi era un supplemento d'incoscienza e faziosità da parte di un'autorità

politica, il ministro, e del responsabile giornalistico di una testata: una situazione che ha reso il caso, a mio parere, poco controverso; quella era una evidente manifestazione di colpevole irresponsabilità, tanto più che l'evento non riguardava un blog o il bollettino corsaro di un gruppetto satirico, ma il telegiornale più ascoltato della televisione pubblica.

Ma vi sono situazioni che si prestano a un esame più sottile, quella del Jylland Posten, per esempio o quella della casa editrice di Yale. Le vignette erano la libera iniziativa di un quotidiano privato di tendenze conservatrici, non dunque la gazzetta ufficiale di Danimarca. È dunque giustificabile in questo caso che si proponessero forme di censura o autocensura per limitare la libertà di espressione e impedire comunicazioni blasfeme contro l'Islam o altre confessioni religiose? E Yale, una grande università con propaggini internazionali, aveva ragione di preoccuparsi di non offendere l'Islam con quelle immagini? O aveva ragione di temere per l'incolumità delle sue sedi, dei suoi docenti, dei suoi studenti?

Può essere utile ripescare una discussione poco nota e – a quanto mi risulta – mai citata che Karl Popper ebbe in forma epistolare con Isaiah Berlin a proposito del caso Rushdie. Probabilmente con grande sorpresa degli altri firmatari dell'appello in difesa della vita di Rushdie, della sua libertà, e di condanna senza riserve della fatwa di Khomeini, il filosofo viennese della società aperta aveva molto da eccepire circa quell'appello, anche se lo faceva riservatamente. Popper infatti non aderì e ne spiegò le ragioni al presidente del Comitato e allo stesso Berlin. Il motivo era che il testo appariva poco consapevole dell'intera posta in gioco: Rushdie dopo la *fatwa* aveva dichiarato di rendersi conto che le conseguenze del suo testo, e in particolare di alcuni brani, erano andate oltre le sue previsioni e che quei brani erano offensivi per la religione islamica, per questo «aveva chiesto scusa». Poco importa qui se Rushdie avesse calcolato l'offesa, il fatto che poi si scusò. Ma, scrive Popper, «il documento ignora le scuse come se fossero insignificanti». Questa dimenticanza rappresentava per lui un serio problema perché «ogni libertà implica un dovere». Nessuno vuole accondiscendere all'ayatollah – aggiungeva Popper – e resta assodato che la condanna a morte dello scrittore «è un'offesa di gran lunga maggiore, ma pochi di noi desiderano difendere l'offesa commessa da Rushdie nei confronti dei credenti religiosi e il danno che ha arrecato agli ostaggi in Libano e ai moderati in Iran». Il filosofo dunque aggiungeva qui delle considerazioni politiche legate alla crisi degli ostaggi americani

ed europei, catturati da un'organizzazione terroristica legata all'Iran, che attraversava un momento acuto e teneva molte vite in bilico, e si preoccupava anche degli sviluppi politici interni al paese guidato da Khomeini, temendo che quella presa di posizione danneggiasse le forze che si opponevano, dall'interno, al potere di Khomeini. Bisogna infatti osservare qui di passaggio che la *fatwa* khomeinista, che appare ai nostri occhi, ed è, un crimine che ha sparso sangue nel mondo e ha incitato all'omicidio, è anche qualcos'altro: una mossa politica che ha sfruttato l'ira dei credenti offesi da Rushdie per rinsaldare il potere del regime e anche per affermare legemonia sciita-iraniana sull'intero mondo islamico.

Popper dunque si preoccupava delle «conseguenze» dell'offesa arrecata dal libro di Rushdie e non solo della sua libertà di scrittore. Ne considerava tutte le valenze politiche e le possibili conseguenze future, compresa l'espansione del fondamentalismo sciita in Medio Oriente. E giungeva a una conclusione molto netta: i brani offensivi avrebbero dovuto essere omessi nel romanzo. Al momento della prima pubblicazione, spiegava, gli editori e lo scrittore potevano non sapere le implicazioni che il libro avrebbe poi avuto, ma «*ora noi sappiamo, quindi un'attestazione di solidarietà a un atto dannoso e offensivo*»³.

Ogni libertà implica dunque dei doveri e bisogna dunque farne un uso «responsabile», perché «quelli che non lo fanno possono uccidere la libertà». Si tratta di una «quasi ovvia esigenza» perché il ragionamento di Popper, che troviamo già nella *Società aperta*, di 45 anni precedente, giunge chiaramente alla conclusione che se prevalgono coloro che ne fanno un uso irresponsabile, cioè privo di ogni scrupolo per le conseguenze, si finisce inevitabilmente per doversi mettere nelle mani di chi la libertà la sopprimerà per ristabilire l'ordine. Un rovesciamento di parti tra vittima e carnefice? Niente affatto. Il carnefice rimane chi emette la condanna a morte: Khomeini. Ma accade nella società contemporanea, a causa della globalizzazione e della convivenza ravvicinata di tante differenze culturali, qualche cosa di simile alla fine del «monismo ingenuo» che era una caratteristica della società chiusa, mentre, secondo Popper, la società aperta nel suo stadio terminale deve raggiungere una condizione di «dualismo critico» (o «convenzionalismo critico»), che una sua tipica caratteristica. Nel naturalismo ingenuo e nel convenzionalismo ingenuo le regolarità sia naturali che normative sono avvertite come decisioni dei demoni o dèi di tipo umano. Il collasso del tribalismo magico è strettamente connesso con la

constatazione che «*i tabù sono diversi nelle varie tribù*», che sono imposti da uomini e che possono essere violati senza conseguenze spiacevoli a patto che si riesca a sottrarsi alle sanzioni imposte da altri membri della comunità⁴.

C'è dunque libertà perché c'è scelta e se l'individuo può prendere decisioni diverse assecondando impulsi, interessi e ragioni diverse, significa che là c'è spazio per quella che noi oggi, insieme a diversi filosofi politici contemporanei, chiamiamo la «riflessività» o la ricerca di un «equilibrio riflessivo», ovvero quel processo attraverso il quale soppesiamo, interpretiamo o reinterpretiamo e deliberiamo circa le possibilità alternative che ci stanno davanti. Appare chiaro come nei casi esaminati (vignette danesi e Versetti satanici) intervengano a promuovere la fine del «monismo ingenuo» ragioni che provengono dal pluralismo dei fatti, dal conflitto tra valori e infine anche dalle considerazioni politiche e dalle opportunità e dai rischi collegati alla politica. E parlo in questo caso di «monismo ingenuo» applicando, in forma di provocazione questa categoria popperiana anche all'ideologia liberale, immaginando un teorico della libertà individuale dominato dall'etica della convinzione e privo di riguardo per le conseguenze delle sue scelte. Come vogliamo definirlo? Un «liberale irresponsabile»?

Il principio di responsabilità si manifesta dunque in costante tensione (o opposizione) con il principio di libertà. E ciò vale sia per la sfera etica sia per la sfera giuridica, dove la responsabilità può trasformarsi in imputabilità e dove lo Stato deve, in effetti, intervenire per regolare il traffico tra la libertà di ciascun individuo e la libertà degli altri. Nel caso della blasfemia è aperta la *vexata quaestio* sulla necessità di imporre o cancellare limiti di legge a espressioni offensive per confessioni religiose. Divieti del genere sono stati soppressi in molti paesi europei, sono impensabili negli Stati Uniti, dove il diritto di parola prevale largamente su tutto, ma resta da valutare se non abbiano una rinnovata funzione se introdotti a tutela di minoranze in paesi europei, che a differenza degli Stati Uniti, non hanno una radicata tradizione di pluralismo religioso. Al contempo è evidente che in diversi paesi islamici le leggi contro la blasfemia rappresentano un sostegno a regimi autoritari e, nel caso del Pakistan, un'intollerabile violazione non solo di principi liberali anche di principi umanitari, dal momento che la blasfemia è punita con la morte da parte dello Stato e che due politici che in tempi recenti si sono impegnati per la abolizione di quella legge, Salman Taseer e Shahbaz Bhatti, ex governatore del Punjab il primo e

ministro per le minoranze, cattolico, il secondo, sono stati assassinati.

Coniugare il principio etico della responsabilità in vari campi collegati all'informazione significa sempre muovere in una direzione di ricerca che individui il limite della libertà di espressione a fronte di una esigenza diversa, che può riguardare non solo il pluralismo culturale, ma anche l'incolumità di persone durante indagini giudiziarie, la formazione dell'opinione pubblica in vari campi, la tutela di valori ambientali e naturali, la tutela dei minori di fronte a fatti e immagini violente e crudeli, la vita democratica di un paese e il funzionamento delle sue istituzioni. Non affronto qui il tema dei criteri etici attraverso i quali questo limite si possa ogni volta individuare perché ciascun ambito richiede una distinta trattazione.

È ben nota la difficoltà di definire un metodo universalmente valido per risolvere un problema etico. Gli esempi sui quali mi sono concentrato confermano che il contesto globale del pluralismo culturale «ravvicinato», ad elevato differenziale di valori e di tabù, esige che ci si muova, fuori da ogni «monismo ingenuo», ma anche evitando un relativismo dell'indifferenza generalizzata, verso una forma di liberalismo pluralista che preveda la possibilità di una convergenza tra dottrine diverse, intorno a un'area di intersezione (*overlapping consensus*). Sono da considerare qui le proposte del liberalismo politico di Rawls, quelle del dialogo e del «reciproco apprendimento» suggerito dalla via «postsecolare» di Habermas o da quella multiculturale (o interculturale) di Charles Taylor; o ancora l'approccio umanista della convergenza su un nucleo di principi attraverso diversi percorsi di ragioni diverse per giustificarli, di Akeel Bilgrami⁵. Sono numerosi e diversi i metodi per sostenere filosoficamente le ragioni di una deliberazione che promuova la civilizzazione umana, la convivenza, i diritti dell'individuo in un equilibrio ragionevole tra libertà e responsabilità. È da conoscere e sostenere il percorso che nella medesima direzione avviene all'interno di culture diverse da quelle occidentali, promuovendo ciascuno gli spunti di pluralismo, dialogo e riflessività che allignano in tutte le tradizioni, compresa quella islamica, e che trovano nelle rispettive radici un punto di forza insopprimibile per il loro affermarsi⁶.

Note:

¹Il caso è ampiamente trattato e documentato nel mio Spin. Trucchi e e tele-imbrogli della politica, I libri di Reset-Marsilio, Venezia 2007, pp. 37 segg.

²Cfr. P. Murialdi, *Storia del giornalismo italiano. Dalle gazzette a Internet*. Il Mulino, Bologna, 2006, e dello stesso autore, *La stampa italiana. Dalla Liberazione alla crisi di fine secolo*. Laterza, Roma-Bari, 1998.

³K. Popper, *After the Open Society, Selected Social and Political Writings*, edited by Jeremy Shearmur and Piers Norris Turner, Routledge, 2008, pp. 202-204.

⁴K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici, Platone totalitario*, Vol 1, a cura di Dario Antiseri, pp. 86-87.

⁵Di John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, (tr.it. Torino 1998) e *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999 (tr.it. *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Torino, Edizioni di Comunità, 2001). Di Jürgen Habermas e Charles Taylor si vedano i numerosi lavori degli anni recenti. Di Akeel Bilgrami si veda il libro di prossima pubblicazione *What Is a Muslim?*, che riprende un vecchio saggio apparso con il titolo *What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity in Critical Inquiry*, Summer 1992, Volume 18, Number 4, *IDENTITIES*.

⁶Cfr., Nasr Abu Zayd, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Introduzione di Nina zu Frstenberg, I libri di Reset-Marsilio, 2011. Sul tema del riformismo dall'interno delle diverse tradizioni culturali si veda il lavoro, ispirato alla cultura politica del pluralismo, della Associazione Reset-Dialogues on Civilizations che produce ogni anno, tratto dai Seminari di Istanbul, un numero monografico della rivista *Philosophy & Social Criticism*, diretta da David Rasmussen. Tutte le informazioni sul sito www.resetdoc.org e <http://psc.sagepub.com/content/36/3-4/261.extract>

Un femminismo senza donna¹

di Yves-Charles Zarka

Traduzione di Andrea Pinazzi

«Il faut détruire, politiquement, philosophiquement et symboliquement les catégories d'homme et de femme» (Monique Wittig; *La pensée straight*, éditions Amsterdam, 2007, p. 13).

«Car il n'y a pas de sexe. Il n'y a de sexe que c'est qui est opprimé et qui opprime. C'est l'oppression qui crée le sexe non l'inverse» (Ivi; p. 36).

«L'hétérosexualité est le règne politique sous lequel nous vivons, fondé sur lesclavagisme des femmes» (Ivi; p. 13).

«En consequence, le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la 'nature sexuée' ou un 'sexe naturel' est produit et établi dans un domain prédiscursif» (Judith Butler; *Trouble dans le genre. Féminisme et subversion de l'identité*, Paris, La Découvert, 2005. p. 69).

Questo è il modo in cui il pensiero postmoderno rimette in discussione il moderno! Quello aveva affermato l'esistenza di un sesso e di un genere femminile, e quindi di una sessualità femminile, contro la loro tradizionale negazione. All'antica convinzione dell'esistenza di un solo sesso, il maschile (la forma), di cui il femminile (la materia) non rappresentasse che la controparte, il pensiero moderno ha opposto la dualità dunque, allo stesso tempo, la differenza dei sessi e l'uguaglianza dei generi. È su questo fondamento che si sono basate le rivendicazioni dell'emancipazione delle donne, la lotta contro l'oppressione e la segregazione sociale e

domestica, l'estensione del diritto di voto, il riconoscimento delle donne come soggetti pienamente titolari dei diritti civili, l'abolizione della figura del *pater familias*, l'affermazione del diritto delle donne sul loro proprio corpo, il diritto all'aborto, ecc. Le modifiche più fondamentali nell'esistenza e nella rappresentazione sociale delle donne sono state realizzate – e devono continuare a esserlo, dal momento che la situazione non certamente idilliaca qui [in Francia], e lo ancor meno altrove – dalle femministe (intese in senso largo) che presupponevano l'esistenza, l'autonomia e la rappresentazione delle donne. Occorreva che la donna esistesse per rivendicare i suoi propri diritti.

I tempi sono cambiati. Nell'epoca postmoderna i termini del problema si sono completamente modificati. Ecco, in effetti, che, per rinnovare il femminismo, l'esistenza di un genere, e anche di un sesso, femminile è negata se non sotto un modo di produzione culturale ristretto. L'economia della differenza dei generi e dei sessi sarebbe, così, il prodotto dei dispositivi politico-giuridico-discorsivi incaricati di stabilire e mantenere il regime sessuale di una eterosessualità obbligatoria, postulato – senza che se ne sappia molto bene il perché – come indissociabilmente legato alla dominazione maschile. Judith Butler non sembra dire altro quando afferma che «l'eterosessualizzazione del desiderio necessita e istituisce la produzione di opposizioni binarie e gerarchiche tra 'femminile' e 'maschile', intesi come degli attributi esprimenti il 'maschio' e la 'femmina'»². Di conseguenza, tutte le forme della presupposizione di un soggetto femminile appariranno, non come la condizione di un pensiero della libertà e della dignità delle donne, ma, al contrario come uno strumento politico-metafisico di una riproduzione della dominazione maschile e, dunque, dell'oppressione delle donne: «la categoria 'donna' soggetto del femminismo prodotta e contenuta nelle strutture del potere dalle quali precisamente essa si vuole emancipare»³.

Secondo Butler, come del resto per Monique Wittig, il femminismo deve essere ripensato completamente: deve passare attraverso una critica radicale della categoria "donna" sostanzializzata e naturalizzata. Questa critica muta, secondo J. Butler, una genealogia femminista della categoria "donna" e costituisce quindi una sfida per l'idea di un soggetto di diritto del femminismo. Questa genealogia si pone a un tempo come erede di Nietzsche (*Genealogia della morale*) e di Foucault (soprattutto del primo volume della sua *Storia della sessualità, La volontà di*

sapere). È la concezione foucaultiana di soggetto assoggettato, formato o prodotto dal potere, e non presupposto e istitutore di esso, che è deputata a servire da filo conduttore alla genealogia del concetto “donna”. C'è un carattere peculiare della costituzione giuridico-politica del soggetto: è nascosta. Il soggetto prodotto non si pensa come tale, si pensa come preliminare; la norma che lo costituisce lo pone, infatti, al medesimo tempo come fondamento preliminare e naturale. Svelare questo gioco di reale e fittizio, il modo in cui la finzione diviene realtà, è al centro del pensiero postmoderno del femminismo: «infatti interrogarsi sulle donne come soggetti del femminismo fa sorgere la possibilità che non ci siano dei soggetti che precedano la ‘legge’ nell’attesa di farsi rappresentare nella o dalla legge. Il soggetto può essere del tutto l’evocazione di un ‘antecedente’ eretto dalla legge a fondamento fittizio dei propri intenti di legittimità»⁴. Questa decostruzione del soggetto “donna”, o “donne”, va molto lontano: essa non derealizza solamente il genere, ma anche il sesso. Il sesso sarebbe altrettanto culturale che il genere: «il genere designa esattamente l’apparato di produzione degli stessi sessi»⁵. Questo è da intendere nel senso in cui il genere e il sesso sono l’effetto dei dispositivi del potere che si dispiegano sul modo dei mezzi discorsivi e culturali attraverso i quali la “natura sessuale” o il “sesso naturale” è a un tempo prodotto e progettato come premessa alla sua propria produzione, vale a dire naturalizzato. Detto altrimenti, il maschile e il femminile, e tutte le combinazioni variabili dell’uno e dell’altro non sono che degli accidenti, in nessun modo delle sostanze durevoli.

Vediamo, quindi, come il femminismo postmoderno abbia fatto della donna, come dell’uomo, ma anche dell’ermafrodito, e, d’altronde, di tutte le altre possibilità, un accidente. Ma accidente di cosa? Senza dubbio di un soggetto che non è lui stesso né donna, né uomo, né nessun’altra cosa, ma che può divenire dell’uno o dell’altro sesso secondo il contesto di potere e di discorso. La critica al soggetto sostanzializzato non è, quindi, la fine del soggetto. È necessario, infatti, avere, almeno in modo indifferenziato, una premessa, una materia sulla quale poter inscrivere la figura del soggetto. È, quindi, possibile che non si tratti di un soggetto, ma di un essere indifferenziato, diciamo un corpo, sul quale le differenze prodotte culturalmente, in particolare le distinzioni sessuali, si inscrivono. Queste differenze non possono più ridursi a una sola differenza (femminile/maschile), ma sono moltiplicabili, intercambiabili, mutabili e mutevoli senza esclusione. Avremo, dunque, un corpo

indifferenziato, che non sarà né un uomo né una donna, e neanche un ermafrodito, ma un essere anonimo e asessuato, in attesa del sesso che per lui determinano i dispositivi del potere-discorso. Non è questa la sostituzione di un determinismo culturale al determinismo naturale? Certamente non risponderebbe il pensiero postmoderno, che si vuole anche sovversivo! Il potere rende certo il soggetto sessuale, ma per questa ragione si dovr sovvertire: per aprire nuove possibilità. È per questa ragione che è necessario sovvertire la norma delleterosessualità obbligatoria. La liberazione diviene così la capacità di un essere indifferenziato di scegliersi da se stesso in un modo o nell'altro, di quel genere o di quel sesso, non una volta per tutte, ma secondo la convenienza del momento.

Questo è il luogo in cui ci ha condotto il pensiero postmoderno: l'esistenza di un essere bio-soggettivo che non conosce altra norma se non la variabilità del suo desiderare, che dispone a suo piacimento del suo corpo e che, per realizzare questa variabilità di sé, intende sovvertire il potere stabilito e opporvisi. Ma c'è veramente sovversione? Esiste, dentro un essere bio-soggettivo indifferenziato, il minimo supporto a uno spirito di rivolta o di resistenza? L'essere indifferenziato e anonimo, che si sceglie questo o questo, che si fa e si disfà a suo piacere, non è piuttosto l'essere meglio adattato a un regime di pensiero legato al capitalismo consumistico che si è ormai, e da qualche decennio, attaccato al corpo? Non è il corpo divenuto esattamente un luogo di dispiegamento dei dispositivi del potere e della produzione che presuppongono la variabilità del desiderare, del mutamento, insomma della tirannia del desiderio che ricerca una soddisfazione immediata? Le biotecnologie non servono spesso esse stesse da strumento all'espansione di questa mercificazione del corpo, in cui il sesso è una dimensione centrale? Il capitalismo ha fatto del corpo un terreno di produzione e di scambio. L'essere bio-soggettivo indifferenziato il supporto più adatto ai suoi nuovi slogan: restate sempre giovani, sempre belle/belli, lasciate esprimere i vostri desideri, cambiate il vostro corpo, cambiate il vostro volto, scegliete il vostro sesso, cambiate di genere, ecc. L'essere bio-soggettivo indifferenziato, presentato come il supporto a una sovversione della norma eterosessuale e della dominazione maschile, potrebbe essere esso stesso il prodotto di uno stratagemma del capitalismo, che non è al primo colpo da maestro, quello che sottende alla mercificazione del corpo e in particolare del corpo delle donne.

Note:

¹Il presente articolo è stato pubblicato, col titolo *Un féminisme sans femme*, sul numero 44/2010 della rivista *Cités*. Viene qui tradotto e ripubblicato per gentile concessione dell'autore. Anche la traduzione delle citazioni presenti nel corpo del testo è mia, non essendo disponibile altra traduzione italiana [N. d. T.].

²J. Butler, *Troubles dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005. p. 85.

³Ivi, p. 62.

⁴*Ibidem*.

⁵Ivi, p. 69.

Sincerità dei litiganti ed etica della narrazione nel processo civile

di Marco Gradi

1. Verità e lealtà nella storia del processo civile

In un famoso saggio apparso nel 1939 sulle pagine della *Rivista di diritto processuale civile*, Guido Calogero affrontava la *vexata quaestio* dell'obbligo di verità delle parti nel processo civile, domandandosi se i litiganti potessero legittimamente mentire in giudizio e, in particolare, se potessero esser leali mentendo¹.

L'occasione per una tale riflessione era stata offerta da una singolare vicenda legata alla riforma del codice di procedura civile allora vigente, risalente al 1865. Infatti, il progetto preliminare Solmi del 1937 aveva proposto di introdurre, all'art. 26, una norma del seguente tenore: «Le parti, i procuratori e i difensori hanno l'obbligo di esporre al giudice i fatti secondo verità e di non proporre domande, difese, eccezioni o prove che non siano di buona fede», prevedendo inoltre, per il caso di violazione del suddetto precetto, accanto ad una responsabilità processuale di natura risarcitoria a carico della parte soccombente, una multa pecuniaria di cospicuo valore².

Tale progetto, sottoposto al parere delle Facoltà di Giurisprudenza e dei principali operatori giuridici, incontrò profonde critiche in dottrina proprio in riferimento all'introduzione di una disposizione di tal fatta³. A prescindere dalle numerose questioni tecniche sollevate, che non è possibile esporre in questa sede, non è difficile intendere come dietro questo atteggiamento vi fosse la preoccupazione di garantire la libertà delle parti, che sarebbe stata senz'altro compromessa con l'introduzione, nel regime dell'epoca, di un obbligo di verità assistito da una pesante sanzione pecuniaria, peraltro impropriamente e minacciosamente denominata «penale», rimessa all'applicazione discrezionale dei magistrati⁴.

Di fronte alle critiche del mondo accademico e pratico, seguì quindi una vera e propria «ritirata» del legislatore, il quale eliminò il riferimento alla verità ed espunse la sanzione pecuniaria ivi prevista, accogliendo invece il principio della lealtà e probità, ancora conservato

nell'odierno art. 88 c.p.c., il quale recita: «Le parti e i loro difensori hanno il dovere di compor-tarsi in giudizio con lealtà e probità».

2. La menzogna e la reticenza delle parti nella *communis opinio* della dottrina

Sulla scorta della storia della disposizione e concentrando la propria attenzione sul contenuto della stessa, i primi commentatori adottarono quindi un'interpretazione assai ristretta dell'obbligo di lealtà processuale, finendo per negare la sussistenza di un obbligo di verità delle parti nel nostro ordinamento⁵, secondo un'opinione nettamente prevalente e tutt'ora assai diffusa nella dottrina processualcivilistica⁶.

Tale rifiuto si fonda sulla preoccupazione che l'obbligo di verità possa trasformarsi «in uno strumento inquisitorio o, comunque, in un mezzo indiretto di pressione morale» nei confronti delle parti, che appare in sostanza inaccettabile dal punto di vista del diritto di azione e di difesa⁷. Si afferma coerentemente che l'imposizione alle parti di obblighi di comportamento in relazione all'accertamento dei fatti si risolverebbe in una ingiustificata compressione della libertà di perseguire i propri interessi individuali, libertà che, dispiegandosi nel corso del processo, dovrebbe invece restare assolutamente ed arbitrariamente insindacabile, pena la «negazione del diritto della difesa»⁸.

In un certo qual modo, infatti, «imporre alle parti di rappresentare i fatti adeguandosi alla realtà oggettiva delle cose significherebbe imporre loro di desistere dalla controversia, di rinunciare a rappresentare il rapporto in questione secondo la prospettiva specifica di ciascuna di esse»⁹, ossia, in una, a compromettere la stessa estrinsecazione della propria libertà difensiva, finendo per rinnegare la loro stessa qualità di «parte»¹⁰, la quale, al contrario, proprio in quanto soggetto «parziale», sarebbe per definizione autorizzata a disinteressarsi del «tutto» e quindi anche del contenuto di verità delle proprie affermazioni.

In tal modo, sia sotto il profilo costituzionale, sia sotto quello, per cos dire, ontologico del processo, la stessa qualità di parte finirebbe per autorizzare la legittimità di tutti quei comportamenti più idonei e proficui al raggiungimento di un risultato utile, in netto contrasto con la posizione assunta dal testimone o dal consulente tecnico, i quali, contrariamente alla parte e proprio perché estranei alla lite, sarebbero invece al servizio dell'accertamento della verità.

Per esigenze di coerenza del sistema, la dottrina che offre una tale interpretazione del rapporto fra parti e verità peraltro costretta a circoscrivere l'ambito di applicazione dell'obbligo di lealtà processuale di cui all'art. 88 c.p.c. al piano del compimento degli atti processuali, ovvero al *fair play* nel gioco, escludendo che lo stesso possa essere riferito al contenuto delle dichiarazioni in fatto delle parti¹¹.

La falsa allegazione della parte dovrebbe quindi apprezzarsi soltanto sul piano esclusivamente morale¹², e non su quello giuridico, a meno che non sia accompagnata da mezzi probatori fraudolenti, in difetto dei quali mancherebbe ogni idoneità della menzogna ad incidere sulla decisione del giudice¹³.

3. La dottrina favorevole al riconoscimento dell'obbligo di verità delle parti

Escludere dall'ambito giuridico l'obbligo di verità delle parti non risulta tuttavia appagante se solo si pensa che un accertamento veritiero dei fatti costituisce una condizione necessaria, sebbene non sufficiente, della giustizia della decisione¹⁴, il cui rilievo non può peraltro ritenersi estraneo al principio del «giusto processo» oggi consacrato nell'art. 111, comma 1°, Cost. La verità è, infatti, *pars justitiae*¹⁵, «ciò che vi è di veramente incorruttibile nel contenuto dell'idea della giustizia»¹⁶, con la conseguenza che pare ragionevole ritenere che il processo sia finalizzato, anche tramite il contributo delle parti, al raggiungimento di una decisione fondata sulla verità dei fatti.

Come è stato osservato da Guido Calogero, peraltro, per quanto la legge processuale vigente imponga alle parti soltanto un obbligo di lealtà e non anche di veridicità, a ben riflettere, in alcuni casi anche la semplice menzogna della parte può risolversi in una violazione dell'obbligo di lealtà: «se c'è una distinzione fra il lecito e l'illecito, essa non può di conseguenza configurarsi come differenza fra il mentire e l'esser sleali, ma come differenza fra un modo di mentire e un altro modo di mentire», non potendo infatti ritenersi lecita «l'alterazione della verità operata da una delle parti a danno dell'altra»¹⁷.

Per superare i dubbi di carattere sistematico sollevati dalla dottrina maggioritaria nei confronti della configurabilità di un disvalore giuridico della menzogna processuale, appare inoltre dirimente il rilievo secondo cui numerosi ordinamenti stranieri,

quali, in particolare, quello tedesco (§ 138 *ZPO*), austriaco (§ 178 *ZPO*), portoghese (art. 456 *Código de processo civil*) e brasiliano (art. 14 *Código de processo civil*), hanno dettato apposite disposizioni riguardanti il comportamento delle parti in relazione al contenuto delle narrazioni processuali, prevedendo espressamente un obbligo di verità e completezza a carico dei litiganti, senza che ciò abbia determinato un assoluto stravolgimento della natura e del funzionamento del processo¹⁸.

Anche nel nostro ordinamento può quindi ammettersi in astratto un obbligo di verità a carico delle parti, il quale, pur nell'apparente silenzio del legislatore, può essere in concreto ricavato non solo dal principio di lealtà, ma anche e soprattutto dall'interpretazione sistematica dell'intero corpo del codice di rito e, in particolare, facendo riferimento alla disciplina della responsabilità processuale per danni, ovvero all'istituto della revocazione della sentenza per dolo della parte¹⁹.

Già Chiovenda, peraltro, deduceva l'esistenza del dovere di lealtà delle parti pur in assenza di un'espressa previsione normativa e riteneva altresì, con soluzione di indubbio equilibrio, che lo stesso implicasse anche il dovere di «non dire cosa *consapevolmente* contraria al vero»²⁰.

Anche fra i filosofi del diritto si è rilevato che, entro certi limiti, il rispetto della verità debba essere imposto anche nel processo, non essendo in alcun modo possibile accettare la legittimità di qualsiasi forma di alterazione del vero, il quale assumerà la qualifica di illecito nel momento in cui la menzogna o la reticenza sia in grado di arrecare un danno ad altri soggetti²¹. Di recente, si è inoltre affermato che l'obbligo di verità delle parti derivi proprio dall'obbligo di lealtà e probità di cui all'art. 88 c.p.c., il quale imporrebbe di gestire il processo in maniera dialogica e relazionale anche in riferimento al contenuto delle proprie dichiarazioni²², essendo invero innegabile come la sincerità sia alla base di qualsiasi dialogo degno di essere tale.

Parimenti, dal punto di vista dei principi costituzionali, non può ragionevolmente affermarsi che l'uso dell'arma della consapevole menzogna e reticenza possa essere giustificata e, in un certo qual modo, «nobilidata» attraverso il rinvio al potere di azione o di difesa, giacché è evidente che, attraverso un tale deprecabile comportamento, si superano i limiti propri di tale garanzia processuale, ovvero si «abusa» della stessa.

L'inviolabilità del diritto di azione e di difesa come garanzia di

libertà non può in alcun modo condurre a ritenere insindacabile *a posteriori* il modo del suo esercizio, in quanto non può essere certamente trascurato il fatto che i poteri processuali in parola sono concessi proprio al fine di ottenere un'adeguata ed effettiva tutela giurisdizionale e non certo per consentire la protezione egoistica ed incondizionata di interessi individuali privi di qualsiasi pregio sul piano sostanziale; l'art. 24 Cost. riconosce infatti una protezione costituzionale ai diritti effettivamente esistenti e non certo alle pretese prive di fondamento o, peggio, esercitate *contra veritatem*²³.

Ma soprattutto, ed in via assolutamente dirimente, va osservato che una tale spregiudicata condotta della parte finisce, senza alcun dubbio, per minacciare e compromettere le stesse facoltà difensive dell'avversario, al quale devono ovviamente essere riconosciute pari garanzie processuali per la tutela dei propri diritti²⁴; è infatti evidente come, attraverso il mendacio e la reticenza, il singolo litigante possa, almeno in alcuni casi, pregiudicare in maniera decisiva le possibilità dell'avversario di dimostrare le proprie ragioni, o comunque determinare, nella quasi totalità delle ipotesi, un maggiore aggravio difensivo dello stesso in termini di spese e danni, finendo quindi, in ultima analisi, per violare o comprimere quelle stesse garanzie costituzionali del processo che devono essere senz'altro riconosciute anche a quest'ultimo.

Peraltro, va anche notato che l'eventuale previsione di un obbligo *de veritate* a carico delle parti non esclude affatto, in prima battuta, il diritto di queste a partecipare, con la massima libertà di espressione e di parola, alla ricostruzione della verità dei fatti nel processo, in quanto un'eventuale limitazione preventiva sarebbe degna del più assoluto biasimo²⁵; ciò, tuttavia, non toglie che si possa procedere successivamente a valutare il comportamento tenuto dalla parte in relazione alle dichiarazioni rilasciate, al fine di evitare che una condotta astuta e maliziosa del singolo litigante possa determinare la sconfitta dell'altro, nonché al fine di imporre, se del caso, un obbligo risarcitorio in favore della parte che, a causa di dichiarazioni menzognere o reticenti, abbia subito un danno nel corso del processo.

4. Il processo come gioco?

Al contrario, come è facile intendere, l'indiscriminato ed arbitrario uso della menzogna trasforma inevitabilmente il processo civile in un *gioco* fra le parti, ossia in una mera competizione per

vincere o, se vogliamo, in un duello giudiziario, nel quale i litiganti si sfidano, secondo determinate regole, riti e procedure, davanti ad un «arbitro» più o meno attivo, per l'ottenimento del risultato più propizio²⁶.

Il contenuto dell'effettiva condotta processuale delle parti è infatti determinato, da un punto di vista strategico, dall'interesse personale e dall'egoismo di ciascun litigante, che è evidentemente mosso dal desiderio inevitabilmente umano di trarre vantaggio dal conseguimento di un de-terminato accertamento di fatto, che, indipendentemente dalla sua corri-spondenza con la verità, sia favorevole alla propria pretesa.

Non può ovviamente negarsi che questa visione utilitaristica del processo – che ha in sé, all'evidenza, tutti i rischi della propria degenerazione, e in particolare quello di un esiziale allontanamento dalla verità e dalla giustizia²⁷– descriva ciò che il processo in effetti è nella sua vita concreta, ma, al tempo stesso, deve essere decisamente rifiutata l'idea che questo sia il modello di processo desiderato dal legislatore.

Non può peraltro sfuggire che anche l'eventuale previsione di un obbligo giuridico di comportamento delle parti in ordine alla ricostruzione dei fatti, su cui adesso ci soffermeremo alla luce del diritto positivo, costituisce, sempre dal punto di vista strategico, soltanto una ulteriore variabile che le parti medesime prenderanno in esame per assumere le loro decisioni e condotte processuali, in particolare alla luce dell'entità e della certezza delle sanzioni previste. Se i rimedi stabiliti dal legislatore riescano effetti-vamente ed efficacemente a stimolare comportamenti virtuosi dei litiganti non per un problema di interpretazione del sistema giuridico, bensì di analisi economica del diritto e del processo²⁸, che non può dunque distorcere l'esame dell'ordinamento vigente.

5. Responsabilità processuale ed etica della narrazione

Sulla base delle premesse svolte, occorre a questo punto verificare se, oltre al precetto generale di cui all'art. 88 c.p.c. di cui si dato conto, esistano nel nostro ordinamento disposizioni che possano essere invocate per sanzionare la condotta menzognera o reticente delle parti.

In proposito, limitando la nostra analisi alle disposizioni di carattere generale e maggiormente significative, viene innanzitutto in rilievo l'art. 96, comma 1^o, c.p.c., il quale stabilisce che «se risulta che

la parte soccombente ha agito o resistito in giudizio con mala fede o colpa grave, il giudice, su istanza dell'altra parte, la condanna, oltre che alle spese, al risarcimento dei danni, che liquida, anche di ufficio, nella sentenza».

Per approfondire al meglio la questione, appare utile illustrare un concreto caso giurisprudenziale relativo ad una causa successoria, in cui alcuni degli eredi avevano domandato la restituzione alla massa ereditaria della somma donata in vita dal *de cuius* alla propria figlia, pari a 400 milioni di lire. La convenuta si era infatti difesa affermando di non aver affatto percepito le predette somme ed aveva altresì corroborato la propria posizione in sede di interrogatorio libero, dichiarando – in maniera sibillina – che gli importi in contestazione «avevano avuto l'impiego e la sorte che lo stesso percettore aveva inteso loro dare».

Nel corso dell'istruttoria è però emerso che la somma di 400 milioni era pervenuta al genitore con assegno non trasferibile in data 30 dicembre 1991, il quale era stato subito depositato su 22 libretti al portatore aperti a distanza di uno o due minuti l'uno dall'altro. Successivamente, in data 14 gennaio 1992, tali importi erano stati integralmente prelevati dai libretti di risparmio; pur non potendo stabilirsi con certezza, a causa dell'illeggibilità delle relative sottoscrizioni, l'autore di tali prelievi, risultava però chiaramente che siffatte operazioni fossero terminate alle ore 15.31 di tale giorno e che, in pari data, alle ore 15.42, un corrispondente importo di 400 milioni fosse stato accreditato sul conto corrente della convenuta.

Da tali risultanze probatorie, il giudice è quindi giunto a ritenere, in maniera oserei dire indubitabile a fronte del mancato chiarimento della provenienza dell'importo da parte di quest'ultima, che la figlia avesse percepito la predetta somma dal proprio genitore e, su richiesta delle parti attrici, si è quindi posto il problema di valutare se la sua condotta processuale (consistita in dichiarazioni mendaci ed ambigue) dovesse giustificare una condanna al risarcimento del danno per lite temeraria ai sensi dell'art. 96 c.p.c. Ha quindi ritenuto che l'aver negato l'esistenza di una determinata circostanza, ovvero anche semplicemente l'aver dichiarato falsamente la propria ignoranza in ordine ad uno o più specifici fatti di causa, nel tentativo di sfuggire alla doverosa restituzione della somma all'asse ereditario, dovesse integrare gli estremi della mala fede processuale: proprio a causa di tale menzogna, il Tribunale di Padova l'ha quindi condannata a risarcire ai fratelli un danno processuale pari a ben 50.000 euro²⁹.

Può quindi tracciarsi un primo risultato: la menzogna o la reticenza del soccombente assumono rilievo ai sensi dell'art. 96 c.p.c., in quanto denotano la mala fede nell'agire o resistere in giudizio, così determinando una responsabilità processuale aggravata a carico della parte mendace, la quale dovrà pertanto risarcire all'avversario i danni cagionati dalla propria condotta .

6. Verità e cosa giudicata

La prospettiva appena suggerita non è però ancora sufficiente ad esaurire l'ambito del problema, in quanto potrebbe accadere che il litigante mendace o reticente riesca comunque ad ottenere una sentenza a sé favorevole, non basata su di un accertamento veritiero e completo dei fatti.

La verità accertata nella sentenza è, sia pure provvisoriamente, la *verità*, alla quale non può che prestarsi affidamento fino a prova contraria; in considerazione della possibilità dell'errore, deve quindi essere offerto alla parte soccombente uno strumento volto a consentirne l'eventuale falsificazione, ossia un rimedio idoneo a rimuovere le sentenze «ingiuste» perché basate su di una falsa rappresentazione della realtà.

Tale compito è in primo luogo affidato ai mezzi di impugnazione ordinari contro la sentenza, ossia all'appello e al ricorso per cassazione, che, sia pure con non trascurabili differenze in ordine alla possibilità di riesame o di censura della *quaestio facti*, svolgono senz'altro una funzione di rimedio contro l'ingiustizia della precedente decisione.

Una volta esauriti questi mezzi ordinari di impugnazione, ovvero quando contro la sentenza o parte di essa sia apprestata acquiescenza, opera un effetto di stabilizzazione del provvedimento giurisdizionale e il *decisum* contenuto nella sentenza acquista la forza del giudicato sostanziale ai sensi dell'art. 2909 c.c.³¹. Si è soliti dire in proposito che l'autorità della cosa giudicata e l'interesse della certezza hanno il costo terribile di un possibile sacrificio alla giustizia, in quanto, indipendentemente dall'effettiva corrispondenza con la realtà, gli effetti della sentenza devono ormai considerarsi definitivi ed incontrovertibili (*res judicata pro veritate accipitur*)³².

La questione in oggetto, che all'apparenza potrebbe apparire impene-trabile, è però agevolmente superata dal nostro legislatore con un'eccezione che si risolve in realtà in un vero e proprio rovesciamento di quella regola: siffatta immutabilità della sentenza

può essere eccezionalmente travolta con i mezzi di impugnazione straordinari, ossia, innanzitutto, con la revocazione straordinaria proposta dalle parti.

Ciò induce, per quel che qui adesso interessa, a prendere in esame l'ipotesi del dolo revocatorio di cui all'art. 395, comma 1°, n. 1, c.p.c., in base al quale la sentenza, anche se passata in giudicato, può essere revocata se sia stata «l'effetto di dolo di una delle parti in danno dell'altra» e, quindi, a chiedersi se il mendacio o la reticenza della parte possano integrare gli estremi di tale disposizione; in altre parole, se il litigante che sia riuscito ad ingannare l'avversario durante il corso delle fasi ordinarie possa o meno farsi scudo dell'autorità giudicata al fine di mantenere in piedi una sentenza «ingiusta».

Anche in questo caso, al fine di chiarire la questione, appare opportuno fare un esempio, richiamando la controversia insorta fra un lavoratore marittimo e la propria Cassa previdenziale, avente ad oggetto una rendita di invalidità permanente in favore del predetto lavoratore, il quale era incorso in un incidente durante l'attività prestata su di un natante assicurato dalla suddetta Cassa.

Il diritto al trattamento pensionistico era stato quindi riconosciuto al lavoratore marittimo con sentenza passata in giudicato, ma, successivamente, la Cassa previdenziale era venuta a conoscenza del fatto che il medesimo lavoratore aveva in precedenza già richiesto ed ottenuto un'analoga rendita vitalizia dall'Inail, in forza di un'assicurazione stipulata fra il predetto ente ed una cooperativa di pescatori di cui faceva parte; il che faceva venire meno il diritto dell'assicurato ad un doppio trattamento pensionistico, ma escludeva soprattutto la stessa copertura assicurativa della Cassa che, resa numericamente e non nominativamente, si estendeva soltanto a coloro che, pur imbarcati sul natante, non godessero di una propria polizza.

È curioso notare come, nel giudizio di revocazione promosso dalla Cassa previdenziale ai sensi dell'art. 395, comma 1°, n. 1, c.p.c., la difesa del lavoratore abbia sostenuto che il contegno meramente omissivo dello stesso non potesse integrare gli estremi del dolo revocatorio, in quanto il litigante «si era limitato a tacere il fatto della costituzione della precedente rendita».

Così, le Sezioni Unite della Cassazione sono state in concreto chiamate a valutare la legittimità del comportamento processuale omissivo tenuto da una delle parti, concretantesi nel mero silenzio su una circostanza di fatto sicuramente rilevante per la decisione, al fine

di poter decidere in ordine alla domanda di revocazione della sentenza impugnata, giungendo ad affermare che anche «il mendacio o il silenzio su fatti decisivi possono integrare gli estremi del dolo revocatorio», in quanto, tale condotta può essere sufficiente a trarre in inganno l'avversario, pregiudicandone le facoltà difensive e quindi impedendo l'accertamento del vero³³.

La tesi contraria, sostenuta diffusamente in dottrina, pretenderebbe invece di negare tale conclusione sulla base dell'idea che la menzogna o il silenzio in ordine ai fatti rilevanti per la decisione non potrebbero mai costituire una forma di raggirio o di inganno dell'avversario o del giudice: ciò in quanto non sarebbe mai possibile che le mere dichiarazioni provenienti dalla parte possano fondarne o influenzarne la decisione³⁴. Sennonché, è proprio tale assunto a non poter resistere ad un attento vaglio critico, in quanto, come ognuno intende, la menzogna o la reticenza non sono affatto innocue quando fra le parti sussistano *asimmetrie informative o probatorie*: come dimostra il caso di specie, è sufficiente tacere una determinata circostanza ignota all'avversario per ingannarlo ed ottenere una sentenza favorevole, ancorché ingiusta.

Se ne ricava, dunque, un secondo risultato: la menzogna o la reticenza della parte possono determinare, ai sensi dell'art. 395, comma 1°, n. 1, c.p.c., la revocazione della sentenza anche se ormai passata in giudicato, quando la condotta menzognera o reticente della parte sia stata diretta ad ottenere un provvedimento *contra veritatem* in danno dell'avversario, in quanto tale condotta integra gli estremi del dolo revocatorio richiesto dalla disposizione.

7. Verità come corrispondenza all'ordine degli accadimenti

Alla luce di quanto sopra evidenziato si può dunque dedurre che la menzogna e la reticenza delle parti nel processo non sia priva di conseguenze nel nostro ordinamento e che, quindi, sussista un obbligo *de veritate* a carico delle stesse, di cui adesso occorre delineare i contorni, per quanto consentito dall'economia di questo scritto.

Innanzitutto, come risulta chiaro anche dagli esempi sopra riportati, l'ambito oggettivo di applicazione dell'obbligo di verità non può che riguardare i fatti storici, secondo un concetto di *verità come corrispondenza* con l'ordine degli accadimenti³⁵. Ciò significa che un enunciato riferito all'esistenza o al modo di essere di determinati eventi passati o presenti può dirsi vero se e solo se tali eventi sono

effettivamente avvenuti, ovvero qualora il fatto affermato corrisponda alla realtà empirica circostante.

Quando il giudice venga chiamato a decidere una controversia, deve infatti preliminarmente porsi il problema di stabilire se i fatti invocati dalle parti in relazione alla lite siano o meno esistenti, *rectius*, più precisamente, se gli enunciati delle parti possano dirsi o meno *veritieri*³⁶.

Il concetto di *verità come corrispondenza* non può che essere riferito all'esistenza dei puri e semplici accadimenti storici e non anche alla qualificazione giuridica degli stessi, cioè ai c.d. fatti giuridici, i quali implicano giudizi di valore, per certi versi discrezionali, ancorati al *sentimento di giustizia* del giudicante, ed in relazione ai quali non può dunque escludersi l'esistenza di interpretazioni difformi, tutte potenzialmente plausibili ed equivalenti.

Impostata la questione in questi termini, è quindi assai banale osservare come l'eventuale previsione di un obbligo *de veritate* in capo alle parti, da riferirsi alla sola esistenza dei fatti storici, non snaturi affatto la ragion d'essere del processo, né tantomeno stemperi necessariamente, in caso di doveroso adeguamento delle parti alla verità, le loro reciproche posizioni.

Come invero già percepivano chiaramente gli antichi, in realtà «non sono i fatti a turbare gli uomini, ma le opinioni che da essi nascono»³⁷, dal che si ricava che, anche qualora le parti condividessero la ricostruzione in fatto da porre a fondamento della decisione, non per questo sarebbe sempre risolta quella «lacerazione dell'esistenza» posta a base del loro litigio, che spesso nasce proprio dalla diversa interpretazione dei medesimi fatti e che il processo chiamato istituzionalmente a risolvere³⁸.

È pertanto evidente che, nell'ambito delle proprie facoltà difensive, ciascuna delle parti possa legittimamente fornire una diversa versione, *rectius* interpretazione e qualificazione giuridica, dei fatti di causa – beninteso con il limite della tesi che appaia *ictu oculi* manifestamente infondata – e quindi narrare, in un certo senso, una sua *verità*³⁹.

In tal senso, si può forse intendere l'autentico significato del principio secondo il quale *nemo tenetur edere contra se*, ossia secondo cui nessuno può essere costretto a condividere – questo sì che sarebbe una negazione dell'essenza del processo e della sua stessa qualità di «parte» – la medesima opinione sostenuta dall'avversario in relazione al modo d'essere della loro relazione giuridica, anche se è

al tempo stesso innegabile che la parte non possa prescindere dal considerare, negandola o nascondendola, quella realtà di fatto, evidentemente unica, che in effetti il fondamento di tale relazione⁴⁰.

Questa soluzione del problema si pone in realtà come opportuna e necessaria, in quanto non è certo possibile bandire l'arma dell'argomentazione dialettica dal processo⁴¹; al contempo, però, non è ragionevole legittimare, senza alcun limite, l'uso dell'inganno, del mendacio e della reticenza, in quanto una rassegnata accettazione di tali strumenti finirebbe senza dubbio per avallare una visione meramente ludico-agonistica dell'attività processuale.

8. Obbligo di verità e obbligo di completezza

Sempre in base a quanto sopra osservato, le regole di condotta delle parti in relazione alle narrazioni processuali richiedono di essere ulteriormente precisate in ordine al loro contenuto.

In primo luogo, quando si parla di obbligo di verità delle parti, si allude al divieto di mentire nel processo, cioè ad un dovere che si potrebbe convenzionalmente denominare obbligo di verità *in senso stretto* o anche, semplicemente, obbligo di verità (*Wahrheitspflicht*)⁴². Tale divieto impone ovviamente di non asserire coscientemente il falso quando si fanno affermazioni in giudizio, sia in relazione alle proprie allegazioni, sia quando si prenda posizione sui fatti dichiarati dall'avversario.

Sulla base di tale precetto non è dunque possibile affermare, vuoi a titolo di allegazione originaria, vuoi in sede di contestazione delle narrazioni degli altri soggetti processuali, l'esistenza di fatti che la parte sa essere non conformi alla verità, ovvero dichiarare l'inesistenza di fatti che, secondo le informazioni della parte, trovano invece corrispondenza con la realtà.

Merita peraltro di essere fin d'ora rilevato che tramite l'operare di alcuni meccanismi processuali – quali, in particolare, la regola dell'onere della prova e il principio della non contestazione – le affermazioni delle parti, anche se non direttamente credute come vere, determinano comunque conseguenze non certo trascurabili ai fini della decisione.

Assai insidiosa risulta infatti la situazione in cui la dichiarazione insincera della parte, resa in contrasto con l'avversario, pur non assumendo un valore probatorio diretto, impone di fatto a quest'ultimo, in virtù della regola dell'onere della prova di cui all'art.

2697 c.c., la *necessitas probandi* della circostanza non pacifica⁴³. Tale comportamento maschera in sostanza, dietro un simulacro di legalità, un uso puramente «strategico» del contenuto della regola stessa, che non pone insuperabili questioni soltanto nel caso in cui la parte onesta sia in possesso della prova idonea a consentire l'accertamento del fatto; in tale ipotesi, infatti, l'affermazione o la contestazione non veritiera comporta soltanto un aggravamento dell'*iter* processuale, ma non incide sul contenuto della decisione.

Tuttavia, potrebbe accadere che la parte nei cui confronti la dichiarazione falsa è resa soffra di una asimmetria probatoria, ossia risulti sprovvista di mezzi di prova sufficienti a dimostrare la verità dei propri enunciati, di guisa che il comportamento mendace dell'*improbis litigator* potrebbe condurre, attraverso i meccanismi che regolano la ricostruzione del fatto nel processo, ad un risultato utile per quest'ultimo. Sono proprio questi, in effetti, i casi in cui v'è un maggiore incentivo a mentire e che destano la massima preoccupazione soprattutto quando la prova del fatto sia a disposizione della parte che mente e che magari si rifiuti persino di esibirla.

Vi sono, d'altra parte, situazioni in cui il *mendacium* sostanzialmente innocuo per l'avversario, come avviene quando la parte che rende la dichiarazione non conforme al vero, oltre a non poter essere creduta sulla base della sua sola dichiarazione, risulta altresì gravata del rischio della mancata prova; di fronte ad una tale condotta in mala fede, all'altra parte sarà infatti sufficiente contestare l'enunciato di fatto narrato dall'avversario sleale per far sì che lo stesso non possa essere preso in considerazione ai fini della decisione.

Ma, anche in tali circostanze, non si può escludere *a priori* qualsiasi pericolo o inganno. Infatti, l'avversario potrebbe non sapere che l'affermazione dell'altra parte in realtà falsa – magari proprio perché la verità le stata nascosta – e, di conseguenza, potrebbe omettere ragionevolmente di contestarla, ritenendola, in base alle informazioni in suo pos-sesso, conforme al vero⁴⁴.

L'obbligo di verità *in senso stretto* così descritto non è sufficiente ad abbracciare tutte le possibili ipotesi di comportamento scorretto dei litiganti in relazione alla propria attività assertiva; infatti, la parte, pur non rendendo dichiarazioni di per sé false, potrebbe comunque omettere maliziosamente di riferire alcune circostanze o particolari decisivi per una corretta decisione della causa, così esponendo, per proprio tornaconto, quella che nel senso

comune definita come una «mezza verità».

Non è difficile intendere come un tale comportamento comporti in sostanza ad una vera e propria offesa alla verità, idonea a condurre ad una ricostruzione incompleta dei fatti, ossia ad un accertamento che non rispecchia l'effettiva realtà degli accadimenti storici. Pertanto, si è ritenuto che l'obbligo di verità inteso *in senso lato* non possa esaurirsi nel mero precetto di non dichiarare il falso, ma che debba essere affiancato da un obbligo di completezza (*Vollständigkeitspflicht*), il quale imponga, non solo di dire il vero, ma anche di allegare secondo verità tutti i fatti rilevanti per la decisione della causa, benché questi risultino a sé sfavorevoli⁴⁵.

Ciò sulla base della considerazione che «il silenzio, la reticenza, la riserva mentale equivarrebbero, praticamente e moralmente, alla menzogna», come risulta evidente, ad esempio, nell'ipotesi in cui la parte che richiede l'adempimento di un credito tralasci di riferire che il debito è stato pagato o rimesso⁴⁶.

Se dunque, su di un piano generale, può condividersi l'opinione secondo la quale l'obbligo di verità non può non implicare, in una certa qual misura, anche un divieto di reticenza, è senza dubbio assai delicato e problematico stabilire quando in concreto il tacere alcune circostanze equivalga al falso o, comunque, quando tale condotta meramente omissiva debba ritenersi vietata sulla base della disciplina processuale.

L'opinione più estrema, secondo cui dovrebbe essere vietata qualsiasi omissione in relazione alle circostanze della causa comunque ad esse connesse⁴⁷, deve a mio avviso essere respinta, in quanto, come è stato rilevato, l'astuzia non può certo essere bandita dal processo fino al punto da imporre alle parti l'obbligo di offrire all'avversario tutti gli elementi utili per compiere la sua difesa, non foss'altro perché è proprio il compito dell'avvocato quello di scegliere i fatti e le prove più utili alla difesa del proprio cliente, nonché di presentarli nella maniera più opportuna agli interessi di quest'ultimo⁴⁸.

Tuttavia, al tempo stesso, non sembra possibile che, in quest'opera di selezione del materiale di fatto e probatorio da offrire all'avversario e al giudice, la parte e il suo avvocato possano spingersi fino al punto di omettere del tutto la narrazione di quelle circostanze la cui mancanza è in effetti tale da alterare il quadro di fatto entro il quale la lite deve essere decisa⁴⁹.

Passando invece ad analizzare brevemente il profilo strategico dell'istituto, è evidente che la questione dell'obbligo di completezza si

pone con maggior frequenza nei casi in cui sussistano fra le parti *asimmetrie informative* in relazione ai fatti della causa, ossia quando una delle parti ignori l'esistenza di una determinata circostanza e non provveda pertanto a rappresentarla in giudizio. In tali ipotesi, l'avversario sarà infatti incentivato a voler approfittare di una tale posizione di vantaggio in danno della controparte, così compromettendo, semplicemente con il suo silenzio, le possibilità difensive di quest'ultimo.

9. Obbligo di verità e diritto al silenzio

La previsione di un obbligo di verità delle parti in relazione alle dichiarazioni rese circa i fatti della causa non comporta a carico delle stesse anche un obbligo di dichiarazione in ordine ai fatti già affermati dall'avversario.

Infatti, come ognuno intende, il divieto di mentire non implica anche un obbligo di prendere posizione sui fatti affermati dall'avversario o di rispondere alle domande che gli fossero rivolte in sede di interrogatorio. L'obbligo di verità in senso stretto, come sopra stato definito ed illustrato, è, al contrario, compatibile con il *diritto al silenzio*, in base al quale, ciascuna parte, sopportando le conseguenze previste per la sua inattività, è sostanzialmente libera di non pronunciarsi sulla verità o sulla falsità di singoli enunciati di fatto rilevanti per la soluzione della controversia⁵⁰.

Nel nostro ordinamento processuale, secondo l'art. 115 c.p.c., la mancata contestazione specifica dei fatti narrati dalla controparte consente peraltro al giudice di porre a fondamento della decisione il fatto non contestato⁵¹. Ciò si coordina perfettamente con l'obbligo di verità, in quanto, nel caso in cui il fatto riferito da una delle parti corrisponda al vero, sarebbe del tutto superfluo imporre all'altra un obbligo di ammissione o, addirittura, di confessione dello stesso. Pertanto, anche al fine di evitare inutili formalismi, in relazione ai fatti affermati dall'avversario sussiste senz'altro una legittima facoltà della controparte di rimanere in silenzio, atteso che tale comportamento ha in realtà una valenza espressiva di segno positivo che può essere valorizzata ai fini della decisione⁵².

Il discorso cambia invece radicalmente se si prendono in considerazione i fatti che non appartengono al *thema decidendum* della causa, perché non siano stati allegati da alcuno dei litiganti, magari proprio perché ignoti alla parte cui giovano e, al contempo, perché sfavorevoli alla parte in possesso della relativa informazione.

In tal caso, deve infatti necessariamente ritenersi sussistente a carico di quest'ultima, proprio in ragione dell'obbligo di completezza, anche un correlativo obbligo di dichiarare in giudizio le circostanze inerenti alla decisione della causa, la cui omissione determini un'offesa alla verità in danno dell'avversario.

10. Verità e sincerità

Un problema ulteriore consiste nella percezione dei fatti ad opera dei litiganti, le cui narrazioni potrebbero pertanto divergere anche in ordine alla stessa esistenza, inesistenza o modo d'essere della realtà, vuoi perché questa sia stata compresa in maniera difforme, vuoi perché le parti la ricordino in modo diverso, o ancora perché una di queste non disponga delle medesime informazioni dell'altra.

Si ritiene comunemente che, in questi casi, non possa parlarsi di insincerità o di reticenza, bensì di errore, di inesattezza o di legittima dichiarazione di non sapere; il *quid proprium* della menzogna consiste infatti nella coscienza del soggetto di rendere dichiarazioni deliberatamente false o comunque contrarie al vero (*non enim omnis qui falsum dicit mentitur si credit aut opinatur verum esse quod dicit*)⁵³.

Si è quindi soliti affermare che l'obbligo di verità e di completezza delle parti, come sopra inteso, sia un obbligo soggettivo, che impone alla parte di dire, non già la verità in senso oggettivo, bensì – più semplicemente e ragionevolmente – ciò che la parte stessa, in base alle informazioni in proprio possesso, conosce come vero o ritiene tale. In altre parole, l'obbligo di verità è un obbligo di veridicità soggettiva (*Pflicht zur subjektiven Wahrhaftigkeit*), ovvero di sincerità, che consentirebbe senz'altro alla parte di riferire quanto corrispondente alla propria conoscenza, essendogli vietate e precluse soltanto le consapevoli bugie (*bewussten Lüge*), ossia le affermazioni e le contestazioni contrarie alla propria personale conoscenza e convinzione⁵⁴.

Tale assennata ed equilibrata prospettiva, se vale a proteggere da eventuali sanzioni o conseguenze pregiudizievoli la parte che, in buona fede, renda dichiarazioni la cui obiettiva discordanza dal vero venga successivamente dimostrata, così rimuovendo un timore sempre avvertito nei confronti dell'*obbligo de veritate*⁵⁵, non è tuttavia completamente appagante, in quanto la parte potrebbe volontariamente mantenersi sotto un velo di ignoranza, proprio al fine di compiere dichiarazioni non veritiere senza incorrere in una

violazione dell'obbligo in discorso.

In altre parole, in relazione ai fatti per i quali la parte non ha una conoscenza diretta o attuale, questa potrebbe consapevolmente evitare di compiere qualsiasi ricerca esteriore o indagine fra le informazioni in proprio possesso, anche la più elementare, in modo tale da esibire, in relazione alle dichiarazioni rese, «*an empty mind, but a pure heart*» (mente vuota, cuore puro)⁵⁶.

È stato inoltre osservato, su di un piano più generale, che «è impossibile, per ragioni strutturali, provare davvero che qualcuno ha mentito, anche se si riesce a provare che qualcuno non ha detto il vero. Non si può addurre alcuna prova contro una persona che dice: 'ho detto il falso, ma non era mia intenzione ingannare, ero in buona fede'»⁵⁷.

Entrambe le suddette argomentazioni non possono però condurre a ritenere che il comportamento della parte, pur non risultando insincero, sia comunque necessariamente legittimo⁵⁸. È invero indubitabile che allo stato d'ignoranza non corrisponda sempre una condotta onesta e leale, in quanto l'obbligo di verità e completezza impone alla parte anche di procurarsi, per lo meno nei limiti di quanto ragionevole, quelle informazioni necessarie per avere una conoscenza esatta e completa dei fatti di causa, implicando quindi anche un ulteriore ed accessorio obbligo di informarsi (*Informationspflicht*), ossia di «ricerca della verità», al fine di rendere piena ed attuale la conoscenza della parte in ordine ai fatti della causa. Si tratta, in sostanza, di un vero e proprio limite alla scusabilità dell'errore o dell'ignoranza, il cui superamento equivale in sostanza ad una menzogna.

Sulla base di tale complesso intreccio di obblighi, devono quindi ritenersi vietate non soltanto le consapevoli bugie ed omissioni, ma anche le affermazioni contro la propria migliore conoscenza (*wider besseres Wissen*)⁵⁹. La parte tiene quindi un comportamento illegittimo non soltanto quando sia consapevole della falsità o della parzialità delle proprie dichiarazioni, ma anche quando ne ignori *colpevolmente* l'inesattezza o l'incompletezza⁶⁰.

Ovviamente, è assai delicato stabilire il limite entro il quale si può pretendere un comportamento attivo della parte al fine della ricerca della verità, in relazione al quale entrano peraltro in gioco molteplici fattori, fra cui, soprattutto, il tempo a disposizione, le risorse disponibili e l'accessibilità alle informazioni; in ogni caso, tuttavia, siffatta ricerca potrà essere pretesa soltanto entro certi limiti di ragionevolezza, non essendo sicuramente possibile né sensato

richiedere al soggetto processuale di verificare la veridicità delle dichiarazioni oltre le proprie concrete possibilità di conoscenza, ad esempio imponendogli il ricorso a lunghe e gravose indagini ovvero di far svolgere, tramite appositi consulenti, analisi scientifiche o perizie specialistiche, eccessivamente costose, in termini di tempo e spesa, rispetto all'importanza della lite⁶¹.

La dichiarazione inesatta o incompleta della parte (anche se solo ipotetica o possibile), ovvero l'affermazione di non sapere o di non ricordare, sarà quindi tollerata dall'ordinamento soltanto quando, dopo una tale *reasonable inquiry*, la parte non abbia potuto arrivare ad un'adeguata e corretta conoscenza della verità dei fatti.

Resta da aggiungere, per rispondere alla seconda obiezione, che la consapevolezza della falsità delle dichiarazioni rese dovrà inoltre essere valutata sulla base di elementi e riscontri oggettivi, non essendo ovviamente possibile pretendere una prova diretta del *foro interno* del soggetto dichiarante.

Risulta infatti necessario valutare l'*animus* della parte attraverso *standard* di valutazione, al fine di stabilire se, in base alle informazioni possedute o comunque dalla stessa conoscibili, non sia possibile ritenere che non fosse o non dovesse essere a conoscenza della verità dei fatti⁶². Detto altrimenti, occorrerà giudicare se, in base alle circostanze del caso, non possa dedursi la mala fede della parte in ordine alla dichiarazioni rese o, comunque, la sua colpa grave per non essersi resa conto, con un minimo di diligenza, dell'erroneità od incompletezza delle proprie affermazioni.

11. *Mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*

Dagli esempi sopra illustrati si può infine ricavare che l'obbligo de veritate posto a protezione del soggetto che risulta danneggiato dalla menzogna o dalla reticenza del litigante, in quanto «non ogni alterazione della verità costituisce anche nel processo (come nel diritto in genere) un atto illecito, ma solo quelle alterazioni e quegli artifici che tendono ad ingannare la parte avversaria ed i giudici»⁶³. Sebbene tale impostazione sia stata criticata da Immanuel Kant, secondo il quale la menzogna sarebbe riprovevole anche nel caso in cui non produca alcun pregiudizio nei confronti degli altri⁶⁴, non mi pare che si possa disconoscere che, nella nostra legislazione processuale, la menzogna o la reticenza della parte

risultino sanzionate soltanto quanto arrechino un danno ad un altro soggetto.

La lealtà di cui parla l'art. 88 c.p.c., infatti, non ha senso se non è posta in relazione con la sfera giuridica di un altro contraddittore; analogamente, la responsabilità processuale per danni ex art. 96 c.p.c., che è volta a tutelare la parte onesta da condotte menzognere dell'*improbis litigator*, ha il fine di ristorare il soggetto danneggiato del pregiudizio subito; infine, la revocazione della sentenza ingiusta consentita, ai sensi dell'art. 395, comma 1°, n. 1, c.p.c., soltanto quando la pronuncia del giudice sia stata l'effetto del dolo di una parte in danno dell'altra.

A questo punto, è quindi possibile approfondire più nel dettaglio il pensiero di Guido Calogero, il quale, nell'individuare i casi in cui la menzogna può dirsi sleale – e quindi illecita – fa riferimento proprio ai casi in cui il soggetto agente abbia mentito in danno altrui, escludendo invece che possa essere ritenuta sleale la concorde alterazione della verità operata dalle parti, perché in tal caso ciò deriverebbe dal loro potere dispositivo sui diritti in contesa⁶⁵.

Sulla base di questi rilievi, deve dunque ritenersi in contrasto con la lealtà soltanto la menzogna che sia stata denunciata dalla parte interessata come infrazione dell'obbligo di veridicità-slealtà (*Nemo mendax coram iudice nisi mendax coram parte*). In conseguenza di tale prima regola, inoltre, la violazione dell'obbligo *de veritate* potrà verificarsi soltanto qualora la dichiarazione mendace sia resa due volte dal litigante malizioso, «non potendo essere punita la parte per un'affermazione non veridica da essa compiuta prima di sapere se l'altra parte l'accetterà o la contesterà»: infatti, poiché soltanto la parte avversa può dolersi della menzogna, occorre che, dopo la sua contestazione, l'autore dell'enunciato contrario al vero insista nella propria posizione (*Nemo mendax nisi bis mendax*).

Infine, non può ritenersi sleale nei confronti dell'avversario, dovendosene conseguentemente escludere l'illiceità, la dichiarazione confessoria falsa con cui la parte dichiara un fatto a sé sfavorevole, come tale coperto dall'efficacia di piena prova, posto che tale menzogna giova comunque all'avversario (*Nemo mendax si confitens*).

12. Il problema della asimmetrie informative e probatorie

L'originale impostazione di Guido Calogero, scolpita nei tre suggestivi precetti sopra riportati, merita, a mio avviso, di essere

condivisa nella parte in cui afferma che il controllo della condotta menzognera della parte resta subordinato, almeno principalmente, all'iniziativa e alla sfera giuridica dell'avversario, tenuto conto che, come stato efficacemente osservato, «la tutela degli interessi di parte il solo elemento essenziale del processo civile»⁶⁶.

Solo nel caso in cui si verta in materia di diritti indisponibili, nei quali emerge maggiormente l'esigenza di difesa dell'interesse pubblico⁶⁷, l'ordinamento conferisce eccezionali poteri di azione o di difesa al pubblico ministero, il quale opera con poteri corrispondenti a quelli delle parti private e può anche chiedere la revocazione straordinaria della sentenza ai sensi dell'art. 397, n. 2, c.p.c. quando la sentenza sia stata «l'effetto della collusione posta in opera dalle parti per frodare la legge».

Con riferimento alle ipotesi in cui si verta in materia di diritti disponibili, non può invece condividersi l'idea secondo la quale la menzogna di una parte nei confronti dell'avversario dovrebbe sempre essere esclusa dall'ambito della slealtà ogni qual volta quest'ultimo non la contesti. Non va infatti trascurato il già accennato problema delle asimmetrie informative e probatorie che possono sussistere fra i litiganti: sono proprio questi i casi in cui risulta maggiormente appetibile per una delle parti non dire il vero o tacere informazioni decisive, proprio perché questi fatti non potranno probabilmente essere sconfessati o scoperti dal proprio avversario nel corso del giudizio⁶⁸.

Non può quindi certamente dirsi che il comportamento menzognero o reticente della parte diventi lecito in caso di mancata contestazione dell'avversario che versi in un incolpevole stato d'ignoranza: come si è visto nell'esempio sopra riportato, infatti, qualora la verità del fatto ignorato venga scoperta in un momento successivo alla chiusura del giudizio di merito, ciò può costituire motivo di dolo revocatorio e dare il via alla revocazione della sentenza anche se passata in giudicato⁶⁹.

Una tale considerazione mostra altresì come il problema dell'obbligo di verità e completezza delle parti riguardi, in realtà, un approccio statico, che finisce per sanzionare la parte che abbia mentito o che sia stata reticente nel processo, purché la *veritas* venga accertata nel corso dello stesso in base alle conoscenze già in possesso delle parti. Da un punto di vista dinamico, invece, la questione deve spostarsi sul piano dell'accesso alle informazioni, che dovrebbe essere garantita alle parti, al fine di un corretto andamento delle cause civili, anche prima dell'inizio del processo.

Questa esigenza è particolarmente avvertita nella tradizione giuridica dei sistemi di *common law*, come quello federale nordamericano e quello inglese, i quali affrontano il problema in discorso nella prospettiva di garantire la parità di informazione fra i litiganti. Qualora questa reciproca conoscenza si realizzi pienamente, le parti hanno un chiaro e diretto incentivo a dire la verità: infatti, da un lato, la menzogna o la reticenza processuale sarebbero assolutamente inutili, ben potendo essere neutralizzate attraverso le informazioni e le prove di cui si dispone pienamente; dall'altro, un'eventuale condotta mendace o reticente comporterebbe senza dubbio un'esiziale perdita di credibilità della parte in ordine ad altri aspetti della propria domanda o della propria difesa.

In particolare, il tentativo di favorire questa condivisione delle conoscenze è affidato, nel sistema federale nordamericano, al meccanismo della *discovery* regolato dalle *Rules* da 26 a 37 delle *Federal Rules of Civil Procedure*, che ha proprio lo scopo di consentire reciprocamente alle parti, già nella fase precedente al dibattimento davanti al giudice (c.d. *pre-trial*), di avere a disposizione tutte le informazioni relative alla controversia⁷⁰.

La *discovery* è così rivolta a consentire l'acquisizione di ogni informazione «*regarding any nonprivileged matter that is relevant to any party's claim or defence*» contenuta nei documenti, in «*other tangible things*» o in banche dati elettroniche, ovvero ricavabile dalle stesse parti coinvolte, le quali possono essere, ad esempio, sottoposte ad *interrogatories* e possono anche essere richieste di indicare all'avversario i nominativi di terzi soggetti a conoscenza di notizie *discoverable*.

Questo formidabile strumento conoscitivo non è però la panacea per tutti i mali, in quanto presenta effetti collaterali. Non può infatti escludersi che la stessa *discovery* venga impiegata in maniera strategica ed abusiva ad opera dei litiganti, ad esempio al fine di venire a conoscenza di informazioni riservate non rilevanti per il giudizio, oppure di indurre l'avversario alla conclusione anticipata della controversie prima del *trial*, oberandolo di costose richieste di *disclosure* futili e irrilevanti, o ancora resistendo pretestuosamente alle sue iniziative⁷¹.

13. Menzogna bilaterale e tutela dei terzi

Immaginiamo infine che la menzogna sia comune a tutte parti in causa, le quali siano in possesso, in maniera paritaria, di tutte le

informazioni rilevanti. Se è vero che, in questo caso, non si è in presenza di una slealtà nei confronti dell'avversario in giudizio, trattandosi di una concorde alterazione del vero, è però possibile che il comportamento congiunto delle parti sia diretto a danno di un altro soggetto, rimasto estraneo al giudizio, il quale deve essere in qualche modo tutelato da una tale condotta processuale, tenuto conto che la sentenza resa *inter alios* può comunque determinare effetti pregiudizievoli nei suoi confronti.

Anche in questo caso, è bene chiarire il problema con un esempio tratto dalla casistica giurisprudenziale. Una banca procedeva ad iscrivere ipoteca nei confronti di un proprio cliente al fine di costituirsi una garanzia per il recupero di una somma da questi dovuta, ma nel compiere tale adempimento si avvedeva che sull'immobile in questione era già stata iscritta una precedente ipoteca (con titolo di preferenza anteriore) da parte del figlio del cliente stesso, il quale aveva ottenuto nei confronti del padre, sulla base di vaglia cambiari non protestati, un decreto ingiuntivo che non era stato opposto dal genitore nel termine previsto dalla legge.

La Corte di Cassazione ha quindi ravvisato che tale provvedimento era stato l'effetto di dolo e collusione a danno dell'istituto di credito, tenuto conto del rapporto di parentela fra le parti, del mancato protesto dei vaglia cambiari sui quali era fondato il decreto ingiuntivo e della mancata opposizione al decreto ingiuntivo da parte del debitore, tutti elementi che, congiuntamente considerati, fornivano appunto la ragionevole certezza dell'intento fraudolento delle parti di sottrarre l'immobile alla garanzia della banca creditrice. La Suprema Corte ha conseguentemente dichiarato inefficace nei confronti dell'istituto di credito il decreto ingiuntivo, nonché la conseguente iscrizione ipotecaria, così consentendo all'istituto medesimo di iscrivere sull'immobile in questione un'ipoteca di primo grado⁷².

Come si può evincere da questo esempio, anche la menzogna bilaterale può dunque risultare sleale, non nei confronti dell'avversario, bensì in relazione ai terzi, i quali possono conseguentemente reagire per rimuovere il pregiudizio subito attraverso lo strumento dell'opposizione di terzo revocatoria di cui all'art. 404, comma 2°, c.p.c., a norma del quale «gli aventi causa e i creditori di una delle parti possono fare opposizione alla sentenza, quando l'effetto di dolo o collusione a loro danno»⁷³.

Nel caso illustrato, la collusione dei litiganti si è consumata attraverso la menzogna e la successiva inerzia della controparte, ma

analoghi risultati possono essere raggiunti anche attraverso i meccanismi della non contestazione o della confessione.

Si afferma comunemente che il fondamento logico della confessione – al quale, come si è già accennato, l'art. 2733, comma 2°, c.c. conferisce l'efficacia di «piena prova contro colui che l'ha fatta» – consisterebbe nella massima d'esperienza secondo la quale nessuno riconosce la verità dei fatti che gli nuocciono se questi non sono veri⁷⁴. Se ciò risponde senz'altro alla *ratio* giustificatrice dell'istituto, non può però escludersi che, attraverso un tale meccanismo, la parte in realtà persegua il raggiungimento di effetti a sé favorevoli, in danno dei terzi o comunque in frode alla legge, «onde si determinerebbe la paradossale situazione che si avrebbe confessione soltanto quando la *declaratio contra se* non è vera»⁷⁵.

Anche rispetto a tale situazione, non può però dirsi che il sistema processuale sia privo di adeguati rimedi: la dichiarazione confessoria non può infatti spiegare effetti pregiudizievoli nei confronti dei terzi⁷⁶, che quindi non incontreranno alcun limite nel rimuovere, in sede di opposizione di terzo, l'ingiusto provvedimento emesso *inter alios*.

Note:

¹G. Calogero, *Probità, lealtà, veridicità nel processo civile*, in Riv. dir. proc. civ., 1939, I, p. 129 ss.

²La predetta disposizione si può leggere in *Codice di procedura civile. Progetto preliminare e Relazione*, Roma, 1937, p. 10 s.; sul punto, cfr. inoltre A. Solmi, *La riforma del codice di procedura civile. Discorsi, conferenze e interviste con prefazione e indice*, Roma, 1937, p. 81 s.

³V., su tutti, P. Calamandrei, *Sul progetto preliminare Solmi*, ora in Id., *Opere giuridiche*, vol. I, Napoli, 1965, p. 295 ss., spec. p. 350 ss., nonché i pareri raccolti nel volume *Osservazioni e proposte sul progetto di Codice di procedura civile*, Roma, 1938, vol. I, p. 260 ss.

⁴Rischio sottolineato da G. Calogero, *Probità, lealtà, veridicità nel processo civile*, cit., p. 149, il quale paventava appunto l'arbitrio dei giudici nell'attuazione pratica delle disposizioni in tema di verità e di lealtà.

⁵V. innanzitutto Andrioli, *Commento al codice di procedura civile*, 3ª ed., vol. I, Napoli, 1957, p. 246.

⁶C. Furno, *Contributo alla dottrina delle prove legali*, Padova, 1940, p. 46 ss.; C. Calvosa, *Riflessioni sulla frode alla legge nel processo*, in Riv. dir. proc., 1949, I, p. 95 ss.; A. At-tardi, *La revocazione*, Padova, 1959, p. 140 ss.; S. Chiarloni, *Processo civile e verità*, in *Quest. giustizia*, 1987, p. 510 ss.; R. Danovi, *Il dovere di verità*, in

Dir. informaz. informatica, 1991, p. 479 ss.; S. La China, *Diritto processuale civile*, vol. I, Padova, 1991, p. 455 ss., spec. p. 457; E. Fazzalari, *Istituzioni di diritto processuale civile*, 8ª ed., Padova, 1996, p. 359; G. Scarselli, *Lealtà e probità nel compimento degli atti processuali*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1998, p. 109 ss.; E. Resta, *La verità e il processo*, in *Pol. dir.*, 2004, p. 407; P. Ruggieri, *Giudizio di verità, giudizio di probabilità e lealtà nel processo civile*, in *Processo e verità*, a cura di A. Mariani Marini, Pisa, 2005, p. 85 ss.; E. Zucconi Galli Fonseca, in *Commentario breve al codice di procedura civile e alle disposizioni sul processo societario*, 5ª ed., a cura di F. Carpi e M. Taruffo, Padova, 2006, sub art. 88, p. 253.

⁷Per tale rilievo, v. L. P. Comoglio, *Regole deontologiche e doveri di verità nel processo*, in *Nuova giur. civ. comm.*, 1998, p. 133; R. Danovi, *Corso di ordinamento forense e deontologia*, 4ª ed., Milano, 1995, p. 24.

⁸Così, espressamente, P. Calamandrei, *Istituzioni di diritto processuale civile secondo il nuovo codice*, 2ª ed., Padova, 1943, vol. I, p. 219.

⁹Cfr. F. Macioce, *La lealtà. Una filosofia del comportamento processuale*, Torino, 2005, p. 216 ss., da cui sono tratte le parole fra virgolette nel testo.

¹⁰G. Scarselli, *Lealtà e probità nel compimento degli atti processuali*, cit., p. 105.

¹¹C. Mandrioli, *Dei doveri delle parti e dei difensori*, in *Commentario del codice di procedura civile*, diretto da E. Allorio, vol. I, 1, Torino, 1973, p. 963 s.

¹²P. Ruggieri, *Il processo civile tra giudizio di verità, giudizio di probabilità e lealtà processuale*, in *Dir. e formaz.*, 2004, p. 291 ss.

¹³In questo modo, v. gi F.G. Lipari, *Il dolo processuale*, Palermo, 1926, p. 67 ss.; G. Zani, *La mala fede nel processo civile*, Roma, 1931, p. 153 ss.

¹⁴In proposito, v. soprattutto M. Taruffo, *Idee per una teoria della decisione giusta*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1997, p. 315 ss., spec. p. 320, anche se, come chiarisce lo stesso a., ciò non esaurisce affatto il problema della giustizia della decisione, dovendo altresì essere raggiunta una corretta applicazione delle norme di diritto, nonché essere rispettate le forme del procedimento; v. anche S. Chiarloni, *Giusto processo, garanzie processuali, giustizia della decisione*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 2007, p. 129 ss., spec. p. 146 ss.; E. Ancona, *Sul «giusto processo» ovvero della giustizia e della verità nel processo*, in *Dalla geometria legale statualistica alla riscoperta del diritto e della politica*, a cura di M. A-yuso, Madrid, 2006, p. 105 ss., spec. § 6.

¹⁵Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II, II, q. 109, a. 3.

¹⁶E. Opocher, voce *Giustizia (filosofia del diritto)*, in *Enc. dir.*, vol. XIX, Milano 1970, p. 581, da cui è tratta l'espressione fra virgolette nel testo; Id., *Il diritto senza verità*, in *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti*, Padova, 1950, vol. I, p. 177 ss.; Id., *Analisi dell'idea della giustizia*, Milano, 1977, p. 65 ss.; Id., *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1983, p. 310 ss.; F. Cavalla, *A proposito della ricerca della verità nel processo*, in *Verifiche*, 1984, p. 469 ss.; A. Pintore, *Il diritto senza verità*, Torino, 1996, p. 113 ss.

¹⁷G. Calogero, *Probità, lealtà, veridicità nel processo civile*, cit., p. 147 ss.

¹⁸In proposito, mi permetto di rinviare a M. Gradi, *Il divieto di menzogna e di reticenza processuale delle parti nella dottrina e nella giurisprudenza italiana*, in *Teoria do pro-cesso. Panorama doutrinario mundial*, a cura di Fredie Didier Jr., vol. II, Salvador, 2010, p. 645 ss.

¹⁹V., sia pure con diversità di accetti e prospettive, M. Cappelletti, *La testimonianza della parte nel sistema dell'oralità. Contributo alla teoria dell'utilizzazione probatoria del sapere delle parti nel processo civile*, Milano, 1962, vol. I, p. 377 ss., spec. p. 384 ss.; Id., *Processo e ideologie*, Bologna, 1969, p. 216 ss.; G.A. Micheli, *L'onere della prova*, Padova, 1942, p. 143 ss.; K. Satter, *Dovere di verità e diritto di*

disposizione delle parti nel nuovo processo civile italiano, in *Annuario dir. comp.*, vol. XVII, 1, 1943, p. 1 ss.; C. Marchetti, *Dolo revocatorio e falsa allegazione*, in *Riv. dir. proc.*, 1960, p. 418 ss., spec. p. 426 ss.; E. Grasso, *La collaborazione nel processo civile*, in *Riv. dir. proc.*, 1966, p. 600 s.; L. P. Comoglio, *Le prove civili*, 2^a ed., Torino, 2004, pp. 18 s., 34 s.; Id., *Etica e tecnica del giusto processo*, Torino, 2004, p. 275 s.; Id., *Abuso del processo e garanzie costituzionali*, in *Riv. dir. proc.*, 2008, p. 319 ss., spec. p. 337 ss.; M. Gradi, *Il divieto di menzogna e di reticenza delle parti nel processo civile*, in *Dir. e formaz.*, 2009, p. 793 ss.

²⁰G. Chiovenda, *Istituzioni di diritto processuale civile*, 2^a ed., Napoli, 1936, vol. II, 1, p. 328 s.; v. altresì F. Carnelutti, *Istituzioni del processo civile italiano*, 5^a ed., vol. I, Roma, 1956, p. 221 s., il quale, trattando degli «obblighi relativi all'informazione processuale», affermava che il dovere di comportarsi in giudizio secondo lealtà e probità alludeva principalmente proprio al dovere di verità delle parti.

²¹G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, 3^a ed., Roma, 1954, p. 37 ss., spec. p. 49 s.

²²F. Macioce, *La lealtà*, cit., p. 242 ss., il quale conclude affermando che: «Ecco allora perché manca un'esplicita menzione del dovere di verità: non perché alle parti sia riconosciuto il diritto di mentire, e di alterare a piacimento la realtà dei fatti, ma perché tale dovere può considerarsi assorbito dal dovere posto dall'art. 88; nel senso [...] che nonostante la parte non sia affatto tenuta ad *edere contra se*, essa deve tuttavia rispettare la struttura della relazione processuale, la quale impone di dialogare con la controparte su un piano di parità, e contemporaneamente costringe entrambe ad orientare la loro azione verso la formulazione pubblica di un discorso comune».

²³Così, assai chiaramente, F. P. Luiso, *Diritto processuale civile*, 4^a ed., Milano, 2007, vol. I, p. 30 s., il quale efficacemente aggiunge, trattando della responsabilità processuale (p. 416), «che si ha, certamente, il 'diritto di aver torto', ma non si può pretendere di averlo *gratis*»; per una prospettiva analoga, v. S. Satta, C. Punzi, *Diritto processuale civile*, 13^a ed., Padova, 2000, p. 116 ss., secondo i quali occorre stabilire «il punto nel quale la libertà di agire (nel giudizio) si scontra con la sfera giuridica della controparte, e cessa perciò di essere lecita, cioè di essere libertà».

²⁴J. Picó i Junoy, *El principio de la buena fe procesal*, Barcelona, 2003, p. 135.

²⁵Condivisibile quindi l'osservazione di P. Calamandrei, *Verità e verosimiglianza nel processo civile*, in *Riv. dir. proc.*, 1955, I, p. 191 s., secondo il quale «l'azione in senso astratto il 'diritto di aver torto', cioè il diritto di ottenere sulla domanda anche infondata una decisione di merito, che accerti se e perché la domanda infondata».

²⁶Sulla concezione agonistica del processo, v. J. Huizinga, *Homo ludens*, 1946, che consulto nella trad. it., Torino, 2002, p. 90 ss.; P. Calamandrei, *Il processo come giuoco*, in *Riv. dir. proc.*, 1950, I, p. 23 ss.; F. Carnelutti, *Giuoco e processo*, in *Riv. dir. proc.*, 1951, I, p., 105 ss.; S. Valzania, *La partita di diritto. Considerazioni sull'elemento ludico del processo*, in *Jus*, 1978, p. 207 ss.; F. Macioce, *La lealtà*, cit., p. 12 ss.

²⁷B. Cavallone, *Non siete che un mazzo di carte! (Lewis Carroll e la teoria del processo)*, in Id., *Il giudice e la prova nel processo civile*, Padova 1991, p. 555.

²⁸Per un'analisi economica delle strategie processuali delle parti alla luce della teoria dei giochi, con particolare riferimento proprio alla ricostruzione del fatto nel processo, v. R. Bone, *Economics of Civil Procedure*, New York, 2003, p. 18 ss.

²⁹Trib. Padova, 30 marzo 2006, in *Nuova giur. civ. comm.*, 2007, I, p. 567 ss., con nota di M. Bonomi, *Dichiarazioni mendaci rese nel corso di libero interrogatorio e lite temeraria: prova della sussistenza dei presupposti di cui all'art. 96 cod. proc.*

civ. e liquidazione del danno in via equitativa.

³⁰In senso conforme, v. G. Chiovenda, *La condanna nelle spese giudiziali*, 2^a ed., Roma, 1935, p. 329 s.; F. Carnelutti, *Istituzioni del processo civile italiano*, cit., vol. I, p. 221 s.; M. Cappelletti, *La testimonianza della parte nel sistema dell'oralità*, cit., vol. I, p. 377 ss., spec. p. 384 ss.

³¹S. Menchini, *Il giudicato civile*, 2^a ed., Torino, 2002, p. 21 ss.

³²P. Calamandrei, *La certezza del diritto e la responsabilità della dottrina*, in *Riv. dir. comm.*, 1942, p. 341 ss.; F. Carnelutti, *La certezza del diritto*, in *Riv. dir. proc. civ.*, 1943, I, p. 81 ss.

³³Cass., sez. un., 6 settembre 1990, n. 9213, in *Foro it.*, 1991, I, c. 484 ss., con nota di G. Tombari Fabbrini, *In tema di dolo revocatorio ex art. 395, n. 1, c.p.c.*

³⁴G. De Stefano, *La revocazione*, Milano, 1957, p. 123; G. Messuti, *Silenzi della parte e dolo revocatorio*, in *Riv. dir. proc.*, 1984, p. 621 s.; G. Scarselli, *Lealtà e probità nel com-pimento degli atti processuali*, cit., p. 116 s., nota 53.

³⁵Tale teoria era già espressa chiaramente in Aristotele, *Metaphisica*, IV, 7, 1011 b 25, secondo il quale «dire di ciò che esiste che non esiste, o di ciò che non esiste che non esiste, è falso, mentre dire di ciò che esiste che esiste e di ciò che non esiste che non esiste, è vero». Per un'idea delle teorie sulla verità, cfr., in particolare, M. Taruffo, *La prova dei fatti giuridici*, Milano, 1992, p. 1 ss.; Id., *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Bari, 2009, p. 74 ss.; G. Pastore, *Giudizio, prova, ragion pratica. Un approccio ermeneutico*, Milano, 1996, p. 197 ss.; F. Macioce, *La lealtà*, cit., p. 190 ss.; T. Arrigoni, voce *Verità (teorie della)*, in *Enc. fil.*, Milano, 2006, vol. XII, p. 12079 ss. V. anche J. Ferrer Beltrán, *Prova e verità nel diritto*, Bologna, 2004, p. 13 ss.

³⁶Come è comunemente riconosciuto, la verità si riferisce agli enunciati di fatto e non ai fatti in sé stessi, i quali possono invero essere considerati esistenti o inesistenti; in proposito, v. F. Carnelutti, *La prova civile*, 2^a ed., Roma, 1947, p. 44; G. Verde, voce *Prova (teoria generale e diritto processuale civile)*, in *Enc. dir.*, vol. XXXVII, Milano, 1988, p. 589 ss.; M. Taruffo, *La prova dei fatti giuridici*, cit., p. 91 ss., spec. p. 95; A. Carratta, *Funzione dimostrativa della prova (verità del fatto nel processo e sistema probatorio)*, in *Riv. dir. proc.*, 2001, p. 73 ss.

³⁷L'adagio è riportato da L. Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, London, 1759-1760, trad. it., *Vita e opinioni di Tristram Shandy*, Milano, 1958, vol. I, citazione in epigrafe al volume.

³⁸Cfr. le classiche pagine di G. Capograssi, *Giudizio processo scienza verità*, in *Riv. dir. proc.*, 1950, I, p. 1 ss., spec. p. 5.

³⁹Appare interessante l'esempio di F. Di Donato, *La costruzione giudiziale del fatto. Il ruolo della narrazione nel «processo»*, Milano, 2008, p. 124, la quale richiama il caso di assegnazione di un lavoratore ad una sede diversa rispetto a quella originaria: ebbene, questi potrebbe lamentare di aver subito un trasferimento illegittimo, mentre il datore di lavoro potrebbe qualificare il medesimo evento storico come una trasferta temporanea consentita dal contratto di lavoro. Come si vede, in questa ipotesi, le contrapposte affermazioni delle parti in ordine alla valutazione del «cambiamento» di sede non sono in alcun modo verificabili in termini di corrispondenza con la realtà, ma riguardano l'interpretazione dei fatti storici nell'ambito delle categorie giuridiche di riferimento.

⁴⁰Assai significativo è il rilievo di A. Cerino Canova, G. Tombari Fabbrini, voce *Revocazione (diritto processuale civile)*, in *Enc. giur.*, vol. XXVII, Roma, 1991, p. 2, secondo cui «l'obbligo sancito dall'art. 88 c.p.c. ed il principio *nemo tenetur se detegere* non si contrappongono radicalmente ovvero in tutta la sfera della loro

potenziale applicazione. Esiste quanto meno una zona, quella dell'allegazione, in cui la lealtà e la probità si manifestano nel compimento di affermazioni veritiere e la verità può essere pretesa senza costringere qualcuno ad *edere contra se*».

⁴¹F. Cipriani, *L'avvocato e la verità*, in *Prev. forense*, 2003, p. 222 ss.

⁴²In tal senso, è orientata la dottrina tedesca: v. D. Leipold, in *Stein/Jonas Kommentar zur Zivilprozessordnung*, 22^a ed., vol. III, Tübingen, 2005, sub § 138, p. 220 s.

⁴³Sulla regola di giudizio dell'onere della prova, da intendersi come norma residuale di giudizio nel caso in cui manchi certezza sul *factum probandum*, v. G. A. Micheli, *L'onere della prova*, Padova, 1942, p. 151 ss.; G. Verde, *L'onere della prova*, Napoli, 1974, p. 240 ss.; M. Taruffo, voce *Onere della prova*, in *Dig., disc. priv., sez. civ.*, vol. XIII, Torino, 1995, p. 72 ss.

⁴⁴Cfr. M. Taruffo, *Verità negoziata?*, in *Accordi di parte e processo*, con introduzione di F. Carpi, Milano, 2008, p. 69 ss.

⁴⁵Per la tesi secondo cui l'obbligo di completezza dovrebbe essere inteso come un aspetto dell'obbligo di verità (*nur ein Teil der Wahrheitspflicht*), v., nella dottrina tedesca, L. Ro-senberg, K.H. Schwab, P. Gottwald, *Zivilprozessrecht*, 16^a ed., München, 2004, p. 416.

⁴⁶M. Cappelletti, *La testimonianza della parte nel sistema dell'oralità*, cit., vol. I, p. 385, da cui è tratta la citazione fra virgolette nel testo; G.A. Micheli, *L'onere della prova*, cit., p. 145.

⁴⁷K. Grossmann, *O dever de veracidade das partes litigantes no processo civil (aspecto doutrinário)*, in *Rev. forense*, 1945, vol. 102, p. 476.

⁴⁸È questo uno degli aspetti su cui si appunta la critica di gran parte degli autori di tutti i paesi: v. A. Wach, *Grundfragen und Reform des Zivilprozesses*, Berlin, 1914, p. 31 ss.; P. Calamandrei, *Sul progetto preliminare Solmi*, cit., p. 350 ss.; G. Calogero, *Probità, lealtà, veridicità nel processo civile*, cit., p. 129 ss.; F. Cordopatri, *Note a margine di un libro recente e di un recente disegno di legge*, in *Riv. dir. proc.*, 2008, p. 1341 ss.; H. Theodoro Jr., *Abuso de direito processual no ordinamento jurídico brasileiro*, in *Abuso dos direitos processuais*, a cura di J.C. Barbosa Moreira, Rio de Janeiro, 2000, p. 101; J. Montero Aroca, *Sobre el mito autoritario de la «buena fe procesal»*, in *Proceso civil e ideologia. Un prefacio, una sentencia, dos cartas y quince ensayos*, a cura dello stesso J. Montero Aroca, Valencia, 2006, p. 345 ss.

⁴⁹Così si espressa Trib. Roma, 18 ottobre 2006, in *Dir. e giust.*, 2006, n. 36, p. 34 ss., con nota di A. Carrato, *Lite temeraria, nuove frontiere del danno. Agire in giudizio in mala fede può costare quanto la legge Pinto*, la quale ha censurato con la condanna al risarcimento dei danni *ex art. 96 c.p.c.* il comportamento della parte che aveva taciuto una circostanza determinante per la controversia, «così prospettando un quadro radicalmente diverso da quello entro cui la lite doveva essere decisa».

⁵⁰Anche I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in *Berlinische Blätter*, 1797, p. 301 ss., che consulto nella trad. it., *Su un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in *Il diritto di mentire*, a cura di S. Mori Carmignani, Bagno a Ripoli, 2008, p. 37, che pur ritiene esistente un dovere assoluto di dire la verità, afferma che un tale dovere sussiste soltanto in relazione alle dichiarazioni che non si possono evitare, di guisa che la parte può tacere onde non rendere le dichiarazioni a sé sfavorevoli.

⁵¹Tale precetto stato introdotto in Italia con la riforma del 2009, ma, già in precedenza, era ricavato dalla dottrina e dalla giurisprudenza sulla base di considerazioni di carattere sistematico: v. A. Carratta, *Il principio della non*

contestazione nel processo civile, Milano, 1995, p. 328 ss.; Cass., sez. un., 23 gennaio 2002, n. 761, in *Foro it.*, 2002, I, c. 2019 ss., con nota di C.M. Cea, *Il principio della non contestazione al vaglio delle sezioni unite*.

⁵²Cfr. M.S. Goretta, *Il problema giuridico del silenzio*, Milano, 1982, p. 15 ss., spec. p. 15 ss.

⁵³V. Agostino, *De mendacio*, III, 3, da cui tratta la massina in latino nel testo; I. Kant, *Su un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, cit., p. 33 ss.; Jankélévitch, *La menzogna e il malinteso*, Milano, 2000, p. 5; F. Macioce, *La lealtà*, cit., 236 ss.; G.A. Ferrari, *Tra le verità e la menzogna*, in *Verità e menzogna. Profili storici e semiotici*, a cura dello stesso G.A. Ferrari, Torino, 2007, p. 3 ss.

⁵⁴In tal senso, è l'opinione della dottrina tedesca; v. W. Henckel, *Prozeßrecht und materielles Recht*, Göttingen, 1970, p. 298; W. Brehm, *Bindung des Richters an den Parteivor-trag und Grenzen freier Verhandlungswürdigung*, Tübingen, 1982, p. 175.

⁵⁵V., ad esempio, E. Redenti, *L'umanità nel nuovo processo civile*, in *Riv. dir. proc. civ.*, 1941, I, p. 30 ss.; G. Scarselli, *Lealtà e probità nel compimento degli atti processuali*, cit., p. 116, il quale, intendendo tale obbligo delle parti in maniera oggettiva, giunge invece a ritenere che «si dovrebbe concludere che in ogni lite v'è una parte che non ha rispettato il dovere di verità proprio perché ha reso controverso il fatto vero».

⁵⁶Sul punto, è amplissima l'elaborazione della dottrina nordamericana con riferimento alla *Rule 11* delle *Federal Rules of Civile Procedure*, la quale prescrive, per supportare le proprie dichiarazioni, di compiere «an inquiry reasonable under the circumstances»; in argomento, v. G. M. Vairo, *Rule 11 Sanctions*, 3^a ed., Chicago, 2004, p. 237 ss., spec. p. 308 ss.; G.P. Joseph, *Sanctions: The Federal Law of Litigation Abuses*, 4^a ed., Newark-San Francisco, 2008, cap. 2, p. 91 ss., spec. p. 99 ss.

⁵⁷Così J. Derrida, *History of the Lie: Prolegomena*, in *Graduate Faculty of Philosophy Journal*, 1997, che si può leggere nella trad. it., *Storia della menzogna: prolegomeni*, in *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di S. Forti, Torino, 2004, p. 189 ss., spec. p. 191 ss.

⁵⁸È quanto escludeva già Platone, *Ippia minore*, 372 a 6, 376 b 6, il quale, attraverso le parole di Socrate, affermava che è da ritenersi viziosa l'anima che afferma il falso senza saperlo. In proposito, v. anche le riflessioni di A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Milano, 2001, p. 189 ss.

⁵⁹In tal senso, con riferimento al sistema tedesco, v. L. Rosenberg, K.H. Schwab, P. Gottwald, *Zivilprozessrecht*, cit., p. 417.

⁶⁰Un'eco di questa opinione si trova anche in M. Cappelletti, *La testimonianza della parte nel sistema dell'oralità*, cit., vol. I, p. 388, secondo il quale l'obbligo di verità potrebbe essere violato in modo «doloso o colpevole». Più chiaramente, F. Carnelutti, *Istituzioni del processo civile italiano*, cit., vol. I, p. 222, il quale afferma che la violazione dell'obbligo di verità sanzionato ai sensi dell'art. 96 c.p.c. avverrebbe «non solo quando la verità sia intenzionalmente taciuta o alterata (*mala fede*) ma altresì quando la parte soccombente non abbia usato la diligenza necessaria per conoscerla o farla conoscere al giudice (*colpa, imprudenza*)».

⁶¹Così, nella dottrina tedesca, D. Leipold, in *Stein/Jonas Kommentar zur Zivilprozessordnung*, cit., sub § 138, p. 221.

⁶²Come rileva, assai perspicuamente, G.M. Vairo, *Rule 11 Sanctions*, cit., p. 309, ciò determina la conseguenza che l'impegno richiesto alla parte (o, se vogliamo, al

proprio av-vocato) non ha tanto a che fare con la circostanza che gli enunciati di fatto siano veri, ma si sposta sull'attività di *inquiry* e sulla oggettiva valutazione degli elementi di giudizio in proprio possesso, *rectius* su quelli che, tramite una tale indagine, dovrebbero essere presi in considerazione secondo criteri di diligenza.

⁶³G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, cit., p. 49 s.

⁶⁴I. Kant, *Su un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, cit., p. 33 ss., spec. p. 38, secondo il quale «alla definizione di menzogna, intesa semplicemente come dichiarazione non vera resa intenzionalmente ad altri, non occorre quindi aggiungere che essa debba recar danno ad altri, come pretendono i giuristi [...]. Essa, infatti, vanificando la fonte stessa del diritto, nuoce sempre a qualcuno e, anche nel caso in cui non danneggi un altro uomo, nuoce sempre e comunque all'umanità in generale».

⁶⁵G. Calogero, *Probità, lealtà, veridicità nel processo civile*, cit., p. 148 ss.

⁶⁶S. Satta, *Gli orientamenti pubblicistici della scienza del processo*, in *Riv. dir. proc. civ.*, 1937, I, p. 32 ss., spec. p. 49.

⁶⁷Secondo G. Calogero, *Probità, lealtà, veridicità nel processo civile*, cit., p. 150, in tali ipotesi, la norma di cui all'art. 88 c.p.c. può essere applicata «senza alcuna restrizione».

⁶⁸V. *supra*, §§ 5, 6 e 8.

⁶⁹V. ancora *supra*, § 6.

⁷⁰In proposito, v. B. Ficarelli, *Esibizione di documenti e discovery*, Torino, 2004, p. 142 ss.

⁷¹In argomento, v. i rilievi di W. A. Glaser, *Pretrial Discovery and the Adversary System*, New York, 1968, pp. 36 s., 117 ss.; W. D. Brazil, *The Adversary Character of Civil Discovery: A Critique and a Proposals for Change*, in *Vand. L. Rev.*, vol. 31, 1978, p. 1303 ss.; D. L. Shapiro, *Some Problems of Discovery in an Adversary System*, in *Minn. L. Rev.*, vol. 63, 1979, p. 1055 ss.

⁷²Cass. civ., sez. III, 27 febbraio 2004, n. 4008, in *Rep. Foro it.*, 2004, voce *Opposizione di terzo*, n. 10.

⁷³In senso conforme, v. F. Macioce, *La lealtà*, cit., p. 240 s.

⁷⁴L. Montesano, *Sull'animus confitendi e sulla teoria oggettiva della confessione*, in *Riv. dir. proc.*, 1950, II, 12 ss., spec. p. 15.

⁷⁵Così, provocatoriamente, S. Satta, *Commentario al codice di procedura civile*, vol. II, 1, Milano, 1959, p. 213 s.

⁷⁶L'efficacia probatoria della confessione si produce infatti unicamente nei confronti e in danno del confitente, non estendendosi in alcun modo ai terzi: v. Cass., 3 dicembre 2004, n. 22753, in *Giur. it.*, 2005, p. 1680.

Sono forse il custode di me stesso? La responsabilità di sé come responsabilità originaria

di Paolo Costa

In dreams begin responsibilities
(Delmore Schwartz)

1. Il primato della responsabilità

Quando alla fine degli anni Settanta Hans Jonas si assunse il compito di perorare la causa del principio responsabilità contro i simultanei eccessi di disperazione e speranza suscitati dal culto moderno per il progresso, aveva forse sottovalutato il potere di attrazione di tale categoria e il suo radicamento nella concezione moderna del soggetto. Oggi, al contrario, chiunque intenda mettere a fuoco il concetto non può fare a meno di constatare come esso si situi al centro di una costellazione teorica non inferiore per densità a quella che si dispiega intorno ad altri due pilastri della visione del mondo moderna quali “libertà” o “persona”. Questa sovradeterminazione semantica e la “logica” illimitatamente espansiva del principio sono alla base tanto della fecondità quanto della problematicità filosofica della nozione di responsabilità.

Dalla constatazione di questa “incertezza” ha preso le mosse alcuni anni fa Paul Ricoeur in uno degli studi preliminari più perspicaci sul tema¹. Nell'introdurre l'argomento, il pensatore francese non ha nascosto il suo «imbarazzo per la proliferazione e la dispersione degli usi del termine nella sua utilizzazione corrente; e ciò ben al di là dei limiti imposti dall'uso giuridico». In effetti, l'aggettivo “responsabile” copre uno spettro sterminato di occorrenze: «siamo responsabili delle conseguenze delle nostre azioni, ma anche responsabili degli altri, nella misura in cui questi sono a nostro carico o sono affidati alle nostre cure e, eventualmente, molto al di là di questa misura. Al limite siamo responsabili di tutto e di tutti»². Ma questo “sconfinamento” del concetto di responsabilità,

questo spostamento del suo centro di gravità, non rischia in ultima analisi di «capovolgere la responsabilità in fatalismo»³?

Per scongiurare questo pericolo, Ricoeur ha suggerito come alternativa la «ricostruzione di un concetto di responsabilità meno dipendente dall'idea di obbligazione» e più legato alla questione «del rapporto del sé all'insieme dei suoi atti»⁴. D'altro canto, è innegabile che la responsabilità dell'agente dipenda in primo luogo dal requisito del possesso di uno specifico potere di iniziativa dotato di efficacia causale (*agency*). Quanta più "agenzialità" c'è, tanto più l'individuo può essere chiamato a rispondere. Per essere responsabili si deve anzitutto poter rispondere di un cambiamento dello stato di cose nel mondo di cui si sia stati autori o a cui si sia dato un contributo determinante. L'attribuzione di questo tipo (preliminare) di responsabilità non implica però necessariamente la possibilità di chiedere conto (in fondo, anche molti animali possono essere considerati "imputabili" in questo senso preliminare, come dimostrano ad esempio i "processi" medievali agli animali)⁵. Si può cioè essere (oggettivamente) responsabili di un atto, senza essere soggettivamente (intenzionalmente o deliberatamente) responsabili del *significato* di quell'atto (senza avere cioè avuto la possibilità di fare altrimenti, non perché si sia stati determinati o costretti a compiere quell'atto, ma perché nel nostro campo fenomenico non vi era spazio per un'alternativa)⁶.

Se si accetta questa idea, bisogna prendere atto che il fenomeno della responsabilità si dispiega secondo un *continuum* che va dalla causalità fisica (autorialità) alla riflessività profonda. Si è responsabili *di* qualcosa *agli occhi* di qualcuno *davanti* a un'istanza sanzionatrice e giudicante *in relazione* a un criterio normativo. L'idea di responsabilità personale può essere pertanto attaccata e contestata a ciascuno di questi livelli (distinzione azione/movimento; libero arbitrio; identità personale; ecc.). E in un contesto postkantiano, dominato dall'antinomia tra la causalità naturale e la causalità libera (o spontaneità), non esiste soluzione a una simile sfida globale se non quella di «portare al livello riflessivo la sicurezza connessa al fenomeno dell'io posso, l'attestazione non sradicabile che l'uomo capace ha di se stesso»⁷.

Detto ciò, tuttavia, non è chiaro se esista una reale alternativa a quel risultato "ambiguo" che consiste nel riconoscimento della finitudine umana e nell'accollare al «giudizio circostanziato» l'onere di rintracciare un punto di equilibrio tra particolare e universale, fatti e imperativi morali⁸. Come nota Ricoeur alla fine del suo saggio:

«l'azione umana è possibile soltanto a condizione di un concreto arbitraggio fra la visione corta di una responsabilità, limitata agli effetti prevedibili e dominabili di un'azione, e la visione lunga di una responsabilità illimitata. La completa negligenza degli effetti collaterali dell'azione renderebbe questa disonesta, ma una responsabilità illimitata la renderebbe impossibile. È un vero e proprio segno della finitudine umana il fatto che lo scarto fra gli effetti voluti e la totalità innumerevole delle conseguenze dell'azione sia esso stesso incontrollabile e dipenda dalla saggezza pratica, istruita dall'intera storia dei precedenti arbitraggi. Tra la fuga davanti alla responsabilità delle conseguenze e l'inflazione di una responsabilità infinita, è necessario trovare la giusta misura e ripetere con Robert Spaemann il precetto greco: 'Niente di troppo'»⁹.

Prima di proseguire, vale però la pena di osservare come la proliferazione del concetto di responsabilità fosse già evidente in autori che hanno portato alle estreme conseguenze alcune premesse del discorso filosofico della modernità. Si pensi solo a Sartre che, nel paragrafo de *L'essere e il nulla* intitolato "Libertà e responsabilità", è arrivato a sostenere che «l'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli [sic] è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere»¹⁰. E Sartre non prendeva affatto alla leggera la metafora:

«la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che c'è un mondo; e poiché è colui che si *fa essere*, qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione col suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile, deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore [...] dal momento del mio nascere all'essere, porto il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possa alleggerirlo [...] questa responsabilità assoluta non è accettazione: è semplicemente la rivendicazione logica delle conseguenze della nostra libertà»¹¹.

L'immagine è quella di una sorta di trappola esistenziale: nel mondo non s'incontra altro che la propria responsabilità, che è l'unica cosa di cui non si sia responsabili e alla cui presa è impossibile sottrarsi.

Per citare una felice espressione di Charles Taylor, potremmo perciò dire che il sé «schermato» moderno è destinato a

sperimentare, tra l'altro, anche un eccesso di responsabilità¹². Un effetto collaterale della riconfigurazione della relazione mente/mondo nei termini di una pura frontalità ed estraneità di pensiero e natura è, infatti, che tutta la sfera "normativa" del senso è destinata a gravare sulle spalle del soggetto il quale diventa in un certo senso responsabile (per via empirica o trascendentale) di tutta quella consistente porzione del mondo che ricade nella sfera di competenza della verità, del valore, del significato. Questa forma sovrana di libertà/responsabilità può presentarsi in vesti umili o arroganti, ma in entrambi i casi finisce per apparire allo stesso tempo convincente e inverosimile. Nella sua versione più mite la ritroviamo in bocca a padre Zosima in un celebre passo dei *Fratelli Karamazov*: «Sappiate, infatti, miei cari, che ciascuno di noi è colpevole [responsabile] di tutto e per tutti sulla terra, questo è certo; e non soltanto a causa della colpa comune, ma ciascuno individualmente»¹³. In una forma più altera, per certi aspetti persino titanica, la stessa idea di un fardello morale spropositato riappare anche nel ritratto weberiano di una personalità in grado di «affrontare virilmente il destino» nell'epoca del disincanto, della razionalizzazione, dell'intellettualizzazione e capace di non arretrare di fronte a una «notte polare di fredde tenebre e di stenti»¹⁴. È il profilo di un uomo che prende congedo dalle illusioni «infantili», anche se Weber si affretta a precisare che per fare i conti con l'«esperienza dell'irrazionalità del mondo», «non conta l'età, bensì lo sguardo addestrato a scrutare senza pregiudizi nelle realtà della vita, la capacità di sopportarle e l'intima maturità di fronte a esse»¹⁵. Il tono non è distante da quella celebre pagina della biografia curata dalla moglie Marianne in cui l'ideale weberiano di probità intellettuale (*intellektuelle Redlichkeit*) viene descritto in questi termini:

«Una volta, a chi gli chiedeva quale fosse per lui il significato della sua scienza, Weber rispose: 'Voglio vedere quanto posso resistere' (*ich will sehen, wieviel ich aushalten kann*). Che cosa voleva suggerire con ciò? Forse che considerava suo compito sopportare le *antinomie* dell'esistenza e, inoltre, tendere all'estremo la propria *mancaanza di illusioni*, e ciò malgrado preservando incorrotti i suoi ideali e la sua stessa capacità di votarsi a essi»¹⁶.

Nel prosieguo del saggio prenderò le mosse da questo sfondo allo stesso tempo storico e teorico. Da un lato, darò per scontato che

nell'irradiamento moderno del concetto di responsabilità – che aveva già attirato l'attenzione di Hegel nella *Fenomenologia*¹⁷ – sia insito il rischio di un'oscillazione perversa tra l'illusione di un controllo assoluto del significato delle proprie azioni (Sartre) e l'enfasi autoassolutoria sulla sorte morale. Dall'altro lato, però, sosterrò che tale dilatazione del concetto di responsabilità si radica nella logica stessa dell'azione umana, che l'armamentario epistemologico moderno rischia, tuttavia, di far collassare e rendere insensata e ingovernabile. Per questo ho parlato sopra di una visione allo stesso tempo «convincente e inverosimile».

Alla base del trionfo della categoria di responsabilità c'è la sua polivalenza semantica: siamo responsabili in quanto, essendo persone, siamo tenuti a rispondere. Ma che cosa esattamente significa questa espressione? Siamo tenuti a rispondere perché i nostri atti hanno un'efficacia causale sul mondo e perché, entro una certa misura, possiamo *renderne conto*. C'è una «strana contabilità morale» alla base della responsabilità umana¹⁸. Siamo animali “reattivi/responsivi” in un duplice senso: siamo costantemente immersi nella fitta trama delle cause e degli effetti (siamo alle prese col mondo, ne avvertiamo l'attrito nel nostro corpo vissuto e la resistenza così sperimentata non ha solo un effetto passivizzante, ma possibilizzante, “empowering”) e tale campo di forze s'intreccia stabilmente con uno spazio di ragioni, il quale si offre al soggetto agente come un ambito al contempo di vincoli e iniziativa. Il mio principale obiettivo nelle pagine seguenti sarà proprio di rintracciare ed esaminare al livello dell'identità personale umana una delle espressioni più basilari di questo chiasma tra cause e ragioni.

2. Identità personale e responsività

Una cosa è certa: una persona, un sé, non è un oggetto che possiamo indicare con un dito. Sarebbe davvero bizzarro se qualcuno si rivolgesse a noi dicendo: “Guarda là: un sé!”. Abbiamo bisogno di una teoria del sé – e di una teoria a pieno titolo – per poter parlare di qualcosa che si colloca esattamente sul confine tra interno ed esterno, fatti e valori, soggettivo e oggettivo. In quanto organismi dotati di un sé, ci situiamo nell'interfaccia tra differenti spazi logici e questa esperienza ci lascia senza fiato¹⁹. Come ha notato Paul Ricoeur, «la questione dell'identità costituisce un luogo privilegiato di aporie»²⁰.

A ben vedere, pur non essendo qualcosa di tangibile o localizzabile, è ragionevole attribuire all'identità personale

un'esistenza poi non così paradossale. Sulla scia di Ricoeur, potremmo descriverla in prima istanza come una sorta di medesimezza senza sostanza, «una forma di permanenza nel tempo che non sia riducibile alla determinazione di un *sostrato*»: una ipseità²¹. È inoltre importante concepirla più come una capacità che come una realtà già ben definita: la capacità di impegnarsi e farsi carico dei propri impegni²². Ma, sebbene il sé non abbia la consistenza densa e solida di un oggetto fisico di medie dimensioni, la sua natura dinamica e relazionale non è necessariamente destinata a sfociare in una serie illimitata di metamorfosi. Il suo dinamismo s'incardina, in realtà, su un perno virtuale, che è la sede di un'appropriazione personale che fa sì che si possa ragionevolmente dire “mio!”, come quando si sostiene con sicurezza inossidabile che questo è il *mio* corpo o questa è la *mia* opinione. Stando così le cose, si può dire che il sé consista in una relazione pratica riflessiva che non è sospesa nel vuoto, ma ha luogo all'interno di uno spazio di ragioni impersonali, di un orizzonte di senso pre-esistente, di un universo affettivo idiosincratico, di una rete di storie e di uno spettro di relazioni significative. A partire da ciò, un vincolo interiore, per quanto vago, con la propria «alterità interna» può diventare la fonte di un interminabile «lavoro di riappropriazione riflessiva»²³.

Benché il tema dell'identità costituisca da sempre una fonte di infinite perplessità metafisiche, l'identità personale può essere considerata come il problema moderno per eccellenza. In effetti, nella modernità la centralità dell'identità deriva soprattutto dal suo status precario ed elusivo: per la prima volta nella storia il bisogno di essere un tutt'uno con i propri più intimi stati d'animo viene avvertito quasi universalmente come un obbligo. Un sentimento di disorientamento e spaesamento è il correlato emotivo della scoperta di un'alterità posta proprio al centro del sé. È da esso che scaturisce e, allo stesso tempo, viene resa interminabile la ricerca moderna dell'autenticità. Ecco perché la celebre affermazione di Derek Parfit – «l'identità personale non è ciò che conta»²⁴ – risulta sconcertante e, di primo acchito, suona alle orecchie del lettore come una boutade. Come può essere irrilevante l'identità nelle nostre vite se quasi tutte le pratiche sociali in cui siamo impegnati ruotano attorno al fatto (apparentemente brutto) che ciascuno di noi è un essere separato, autonomo, responsabile – un «centro di azione e coscienza», per usare le parole di Jerrold Siegel?²⁵ Non sorprende, perciò, che la tesi di Parfit sia parsa a molti più come una reazione all'ossessione tutta moderna per l'identità che non una come disinteressata mossa

teorica: l'invito tacito a sbarazzarsi di un ingombrante senso di sé al fine di vivere una vita personale più ricca. Più Andy Warhol che Buddha, a essere onesti. A contare, ora, non è l'identità come tale, ma le *metamorfosi* dell'identità.

La constatazione che «una persona non coincide mai con le sue qualità» – che «possediamo sempre una 'differenza interiore' da come siamo in ogni momento determinato»²⁶ – è uno degli esiti più significativi dei tentativi moderni di venire a capo della questione dell'ipseità. In effetti, una volta accettata questa idea, il sé può cominciare ad apparire come un punto evanescente, un luogo senza luogo, persino un “mistero” o un paradosso. In realtà, però, le cose stanno in questi termini solo se ci accontentiamo di una visione assai angusta della realtà e supponiamo che, per essere reale, il sé debba consistere in un'«entità separata, posta dietro le sue qualità, che gode di una esistenza 'trascendentale', indipendente, senza qualità»²⁷. Ma perché mai dovremmo farlo?

Una delle più sconcertanti ambiguità filosofiche della *Weltanschauung* scienziata, che predomina nel panorama intellettuale contemporaneo nelle vesti di uno dei tanti naturalismi “crudi” o fysicalismi, risiede nell'incapacità di rendere giustizia nella nostra esperienza del mondo tanto all'accesso in prima persona quanto a quello in terza persona²⁸. Dato che abbiamo una vita interiore e beneficiamo di una visione dall'interno della realtà, un'immagine davvero "comprensiva" dovrebbe fare spazio a tale dimensione addizionale della nostra esistenza riconoscendole un ruolo quale che sia. Questa è la lezione più importante che si dovrebbe trarre dalla Rivoluzione scientifica, quella che meglio si addice all'atteggiamento duplice della scienza moderna: il suo punto di vista antimetafisico ed empirista (in consonanza con il senso comune) e la sua fiera inclinazione revisionista²⁹. Ma, naturalmente, nella modernità è continuamente riemersa la tentazione di enfatizzare unilateralmente il potere oggettivante dello sguardo scientifico. Dopo tutto, è proprio grazie alla capacità di assurgere a un simile punto di vista distaccato verso la realtà che la scienza moderna è riuscita a produrre una conoscenza di fenomeni “fuori dall'ordinario”, andando ben al di là della nostra possibilità di farne esperienza diretta e, a volte, persino di dare loro un senso umanamente comprensibile.

Questa capacità di elevarsi a un punto di vista archimedeo, che si libra ben al di sopra della nostra esperienza vissuta poggia, tuttavia, su un punto cieco. Per poter capire il mondo obiettivamente,

il soggetto conoscente deve infatti, per così dire, abbandonare la scena, scomparire, dissolversi in un punto di vista incondizionato. La conseguenza più evidente è il suo ritrarsi nel regno della verità (o del pensiero, della normatività, della ragione, della spontaneità, della libertà, del valore, dei fini, della bellezza) – cose che, a prima vista, sono inconciliabili con la sfera deterministica delle leggi scientifiche. Ma, allora, qual è lo status ontologico di questo spazio “ideale”? Quali relazioni intrattiene con il mondo naturale? E, poiché il soggetto conoscente è, ovviamente, un “soggetto”, qual è il legame tra questo “io” pensante e i reali, finiti “sé” che noi siamo? E, da ultimo, chi ha la competenza per rispondere a tali ardui quesiti? Possiamo conoscere scientificamente la fonte stessa della nostra conoscenza scientifica?

Questi sono gli enigmi in cui anche la ricerca neuroscientifica contemporanea è destinata a incappare nel suo cammino verso una conoscenza sperimentale del cervello, nella misura in cui quest’ultimo è concepito come la sede della coscienza, del sapere e dell’identità personale³⁰. Nello specifico, riguardo al sé, la scienza moderna manifesta un’interessante ambivalenza. Infatti, mentre dischiude la possibilità di riflettere sulla peculiare natura del sé concependolo come un “gap”, una fenditura, un’attività anziché una sostanza separata, allo stesso tempo la nuova prospettiva fa molta fatica a includerla nella propria cornice ontologica ed epistemologica. Il che non è necessariamente un male. La constatazione di un’ambivalenza teorica può essere fruttuosa se non conduce subito o sfocia in un appello al mistero. (Anche se, ovviamente, può essere trasformata in un mistero se le sue condizioni d’intelligibilità non vengono rispettate.) Ciò malgrado l’enigma rimane: come possiamo concepire almeno approssimativamente le condizioni d’intelligibilità dell’identità personale umana?

In via provvisoria possiamo caratterizzare l’identità personale come un fenomeno (fondamentalmente) mentale che dipende da una trama di relazioni anziché da un’identità sostanziale. Questa relativa mancanza di consistenza (o non coincidenza con sé) non dev’essere concepita come una sorta di identità negativa, ma come una condizione preliminare affinché possa esistere un’autorelazione. Detto in altri termini, l’alterità interna del sé è la fonte di un’attività di articolazione e di ricerca di coesione che si realizza primariamente attraverso una sequenza di impegni che sono sia oggettivamente che personalmente vincolanti.

Su quale immagine del sé può basarsi una nozione così intricata di identità personale? Se concordiamo sul fatto che una

teoria convincente del sé debba rendere giustizia sia agli elementi basilari della nostra autocomprensione di primo grado sia alla crescente mole di conoscenze sperimentali circa la nostra vita “interiore” (e nascosta) forniteci dalle varie scienze naturali³¹, sembra ragionevole descrivere il sé come un campo di relazioni con un predominante centro di gravità che permette al suo titolare di proclamare legittimamente (anche se non sempre correttamente) “mio!”. La legittimità di questa autoattribuzione dipende da tre differenti fatti concernenti il sé. In primo luogo, si basa sulla sua incarnazione in un corpo vissuto (*le corps propre*), che è un centro di azione e significazione e non una mera cosa inerte priva di ogni traccia di interiorità³². In secondo luogo, deriva dalla tendenza alla coesione psicologica, la quale, a sua volta, dipende dal bisogno contingente di un’unità pratica ed esperienziale che rappresenta un aspetto essenziale dell’essere un sé, nella misura in cui è del sé di un *essere vivente* e quindi di un centro di esperienza e azione di cui ci stiamo occupando qui. Dopo tutto, i tipi di sé con i quali abbiamo familiarità devono tutti condurre una vita e le loro credenze, percezioni, emozioni sono causalmente e intenzionalmente collegate a un mondo che, benché stratificato, costituisce alla fine un campo unificato³³. Possiamo giustamente concepire, perciò, il sé mentale o psicologico come una *totalità articolata*. “Articolata” significa, qui, eterogenea, ma non dissociata. Il sé è in larga misura un luogo di contrasti, ma non può essere la sede di una guerra di tutti contro tutti. Credenze, emozioni e percezioni sono forme differenti e talvolta contrastanti di articolazione che appartengono, nondimeno, a uno spazio unitario: lo spazio mentale del sé. (Potremmo anche chiamarlo carattere o personalità.) Quando questa condizione di cooperazione conflittuale oltrepassa i suoi limiti “fisiologici”, o meglio costitutivi, il sé è destinato a collassare.

In terzo e ultimo luogo, il sé umano si realizza primariamente in una relazione riflessiva, cioè in un metaforico distanziamento dalle proprie determinazioni e in un temporaneo arretramento rispetto allo stesso centro di gravità della propria esistenza. Per poter essere tale, il sé *risponde* di sé³⁴. Questo atto di autodistanziamento, comunque, non avviene nel vuoto e non è innescato da un interesse puramente cognitivo, ma è finalizzato a una serie di impegni di cui solo il sé può farsi carico. Un sé durevole fa perciò la sua comparsa nel momento in cui prende posizione alla luce di motivi o ragioni che riesce a fare propri rispondendo alla loro forza “normativa”. Non vi è spazio qui per un gesto enfatico di autofondazione, né per una

autocreazione solipsistica o volontaristica *ex nihilo*. Si diventa agenti nel senso più pieno del termine, anzitutto e per lo più, facendosi carico delle implicazioni normative delle proprie credenze e desideri. Non si scopre o “fabbrica” la propria identità in un atteggiamento distaccato, ma la si sperimenta praticamente attraverso una serie di risoluzioni o «attestazioni» personali, come quando si aderisce riflessivamente ai propri contenuti mentali³⁵. La riflessività è pertanto una tipologia particolare di *présence à soi*, d'intimità con se stessi: un'intimità pratica. Il che equivale a dire che, anche se non sempre ci conosciamo a fondo, non possiamo fare a meno di assumerci una responsabilità nei confronti di noi stessi nel senso ampio per cui soltanto noi possiamo farci carico (o subire) le conseguenze normative che contribuiscono a plasmare la nostra personalità in maniera più o meno robusta. A tal fine è indispensabile una relazione riflessiva con se stessi (cioè una forma di autodistanziamento o de-centramento), ma non necessariamente una relazione esplicita o tematizzata³⁶.

Come Charles Larmore ha opportunamente notato, «la riflessione è essenzialmente orientata a problemi, spinta dal bisogno di porre rimedio ai conflitti che hanno disturbato il corso ordinario delle nostre vite» e, per questo motivo, non può mai «prendere le distanze dalla totalità dell'esperienza»³⁷. In altre parole, con la riflessione il sé riesce a risolvere specifiche dissonanze attivando una capacità basilare e permanente di distanziarsi dai propri atti intenzionali attraverso una sorta di messa a fuoco attentiva. In questo senso, un atto di riflessione esplicita presuppone una relazione originaria a sé, ossia la non coincidenza del soggetto con se stesso (che non significa autoestranazione). Per citare ancora Larmore: «esiste una 'cura di sé' (*souci de soi*) essenziale all'io (*moi*), che la riflessione non fa che sviluppare esplicitamente»³⁸.

Per molti aspetti, l'atteggiamento riflessivo consiste nell'attualizzazione di una potenzialità che è implicita in ogni creatura capace di azione e che trova la sua espressione più peculiare negli esseri umani. Potremmo definirlo l'impulso a fare affidamento su se stessi, ad autodeterminarsi, che può essere inteso in un senso minimale ricorrendo all'idea che spetta al sé vivere la propria vita. Nessuno può viverla al suo posto. Benché suoni come un truismo, è un fatto gravido di conseguenze, poiché, per un agente, vivere significa essenzialmente impegnarsi e, pertanto, avere accesso (più o meno conscio o esplicito) allo spazio delle ragioni per agire. Questa capacità di dischiudere la dimensione “normativa” dell'esperienza è

multiforme e a più livelli. Non dev'essere necessariamente un accesso consapevole o linguisticamente articolato. Andrebbe piuttosto concepito come una sorta di posizionamento sullo sfondo di un orizzonte "proto-normativo", che funge anche da condizione abilitante tramite il quale si innesca – già al livello del corpo vissuto³⁹ – quell'autorelazione in cui una persona è impegnata al livello più alto. Nella misura in cui alcune delle precondizioni necessarie per poter dire legittimamente "mio" non sono affatto un possesso personale, il sé non è mai indipendente o autonomo, ma strutturalmente aperto e relazionale. Questo è uno dei principali motivi per cui le emozioni rappresentano un elemento cruciale nell'identità personale: esse incarnano infatti – a un livello sia fisico sia mentale – la nostra naturale propensione a prendere posizione e giudicare il mondo in relazione al nostro benessere, alla nostra *eudaimonia*⁴⁰.

Se dunque il sé va compreso anzitutto come il prodotto dinamico di una serie correlata di atti di posizionamento alla luce di uno spazio di motivi e ragioni, che va pensato non come un mondo platonico di idee, ma come una trama di relazioni normative che gode di un'indipendenza relativa – e non di un'esistenza separata – dalla realtà fisica, allora non ha senso descriverlo come un'entità autosufficiente suscettibile di un resoconto puramente estrinseco. Il sé non è una sostanza, ma un processo. Stando così le cose, non si può ridurre la questione dell'identità personale all'alternativa secca tra tutto o niente. Sebbene non vi sia spazio qui per l'idea di un'identità archetipica, non manca quello per diverse varietà di sé e differenti livelli e gradi di identità personale (più o meno riusciti, più o meno danneggiati e compromessi). Non casualmente, il filo della vita di un individuo è intessuto per lo più a partire da una domanda enigmatica e profondamente inquietante: "*Chi sono io?*"⁴¹.

Ma quanto è fragile la trama di relazioni da cui scaturisce il sé? Fino a che punto dipende dalle nostre scelte? E da quali scelte? È, per esempio, davvero minacciata dagli sviluppi recenti e prossimi delle neuroscienze? Sebbene vi siano notevoli (e non innocenti) forzature nei ritratti più apocalittici degli effetti che gli attuali studi sul cervello finiranno per avere sull'autocomprensione degli individui quali creature libere e responsabili, esiste quantomeno il problema epistemologico – per usare una veneranda espressione del lessico filosofico– di «salvare i fenomeni»⁴².

Nella mia interpretazione, il principio non comporta alcuna richiesta d'imporre dall'esterno dei vincoli aprioristici alla ricerca

scientifico, ma si limita a segnalare una soglia ideale oltre la quale qualsiasi approccio scientifico corre seriamente il rischio di perdere il contatto col proprio oggetto. Bernard Williams ha riassunto in maniera lapidaria tale requisito minimo quando ha sostenuto che «nessuna scienza può eliminare ciò che deve esistere affinché le rimanga qualcosa da spiegare»⁴³.

In questo senso l'invito a salvare i fenomeni funge da antidoto contro una chiusura troppo sbrigativa delle spiegazioni, magari sotteraneamente favorita da assunti "metafisici" impliciti⁴⁴. Viene in tal modo affiancato al principio della semplicità e dell'eleganza delle spiegazioni quello della salvaguardia del livello minimo e irrinunciabile di complessità dell'esperienza. Tale requisito non opera per altro in nome di un'astrazione – la "complessità" – ma in nome dell'esperienza stessa, della varietà delle sue forme di articolazione e delle condizioni minime della sua intelligibilità e riconoscibilità. È dunque più corretto parlare in proposito non di un veto trascendentale, ma di un criterio empirico di significatività: una condizione di intelligibilità che dev'essere continuamente ricondotta alla prova dei fatti. La revisione della nostra esperienza di noi stessi e del mondo può procedere infatti solo attraverso un progressivo raffinamento e riaggiustamento delle apparenze e delle loro relazioni di reciproca ratifica, non tramite la sostituzione repentina e sistematica di un punto di vista globale con un altro.

Per tornare al tema principale del paragrafo, non è perciò immaginabile una fuoriuscita immediata dal campo relazionale che rende il sé sia possibile sia reale. Ma davvero questo significa che le future scoperte neuroscientifiche non hanno nessuna possibilità di minare il nostro senso fenomenologico di sé? Non c'è proprio nessuna ragione di preoccuparsi?

Un simile quietismo filosofico appare strano a prima vista. Apparentemente, c'è bisogno di ben altro per esorcizzare le ansie (ormai secolari) circa la consistenza di ciò che più ci sta a cuore: noi stessi. E, in effetti, esistono antidoti specificamente moderni ai timori indotti dalla *forma mentis* moderna. È sufficiente pensare a idee influenti come il progresso, l'autonomia o l'autodeterminazione. Sono tutti ideali potenti che sono serviti e servono ancora oggi per motivare e orientare grandi masse di persone. La manipolazione – soprattutto l'automanipolazione e l'autocontrollo – è ovviamente un altro di questi ideali potenti. È difficile immaginare qualcosa di più rassicurante ed euforizzante della sensazione di poter mettere la realtà in prospettiva, assumere verso di essa un atteggiamento

oggettivante e manipolarla per controllarla al meglio. Ma quali sono le conseguenze quando l'oggetto manipolabile è il tuo principale oggetto di cura? Che ne è quando ti viene prospettata la possibilità di controllare e manipolare il tuo stesso sé? La prospettiva pare esilarante, non v'è dubbio. Ma è proprio qui che si nasconde il principale problema e il rischio più subdolo della situazione attuale. Spesso si dimentica, infatti, che manipolare e controllare non sono la stessa cosa che conoscere ciò che stiamo manipolando o controllando. In realtà, possiamo controllare le condizioni abilitanti di un fenomeno complesso senza sapere in che cosa davvero consista il fenomeno e quale sia il suo valore. Dopo tutto, possiamo anche manipolare l'identità di una persona impedendole di fare pienamente uso del suo corpo vissuto o nascondendole o rivelandole un'informazione cruciale circa la propria storia personale (si pensi solo al caso di un figlio adottato che venga a conoscenza della propria condizione solo in tarda età). Non è indispensabile pasticciare o armeggiare con il suo cervello.

Nella misura in cui si tratta di un processo basato su una trama di relazioni, il sé è una realtà allo stesso tempo robusta e fragile che può essere lesa in molti modi differenti proprio perché presuppone uno spettro ampio di condizioni abilitanti (fisiche, sociali, cognitive, spirituali), pur non coincidendo con nessuna di esse. Riassumendo, la scienza non può minare direttamente il nostro senso di sé, ma può influire indirettamente sulla nostra autocomprensione fornendoci singole informazioni che possono anche radicalmente turbare il nostro attuale equilibrio riflessivo. Ma l'unica alternativa a un equilibrio sconvolto, è un equilibrio più stabile. Per quanto concerne il sé, non ci è consentito di fuoriuscire completamente dalle apparenze. Il solo modo per farlo sarebbe di agire sulle condizioni (fisiche, sociali, intellettuali) in maniera tale da rendere tale senso di sé impossibile. Ma è difficile anche solo immaginare che cosa potrebbe concretamente significare tutto ciò.

Il fatto che siamo e saremo sempre più in grado di manipolare fisicamente le sue condizioni abilitanti non significa che il sé sia una sorta di sostanza che possiamo isolare, descrivere oggettivamente e manipolare. L'identità personale consiste anzitutto di relazioni corporee, sociali e normative e, sebbene sia una totalità ordinata, non va concepita come un sistema organizzato troppo stringentemente e gerarchicamente. Una simile visione omogenea del sé impedirebbe, infatti, di comprenderne la natura dinamica, articolata, attiva, eterogenea e intrinsecamente conflittuale. Non conviene concepire il

sé come una sorta di governo burocratico, verticale, monocratico; è meglio immaginarselo come un governo misto, orizzontale e con una forte inclinazione deliberativa. Il nostro sé è più simile a una sfera pubblica in cui l'autogoverno è reso possibile *in primis* dalla responsabilità degli agenti allo spazio di ragioni e dal loro rispetto tacito per le regole costitutive delle pratiche che ne stanno alla base. A ben vedere, quando non è compresa nei termini della "medesimezza", l'identità può significare anche discontinuità (e non solo continuità), misconoscimento (e non solo riconoscimento), articolazione (e non solo unità), impersonalità (e non solo personalità).

Lo stesso tipo di ragionamento si applica anche alla questione al centro di questo saggio. Al pari della responsabilità politica, anche la responsabilità verso di sé è una responsabilità differenziata e distribuita, tutt'altro che monoliticamente disgiuntiva (o si è responsabili *in toto* del proprio sé o non lo si è). Ormai dovrebbe essere chiaro che pensarla come la forma più originaria di responsabilità non equivale di per sé a concepirla come una maestosa forma di responsabilità fondativa alla Sartre: la responsabilità di *scegliere* se stessi. Se non si corresse il rischio di essere fraintesi, verrebbe spontaneo definirla "genetica", perché la responsabilità originaria del sé è il contesto disposizionale a partire dal quale diventa possibile e intelligibile il complicato (e spesso aporetico) processo di negoziazione personale e interpersonale volto all'attribuzione (retrospettiva) di responsabilità e/o alla sua assunzione prospettica. Posta in questi termini, la questione filosofica della responsabilità rivela alcune ambiguità teoriche stimolanti⁴⁵. Nel prossimo paragrafo cercherò di spiegare rapidamente perché.

3. Un compito interminabile

Il ritratto dell'identità personale appena abbozzato suggerisce di concepire la responsabilità come un fenomeno stratificato, da cui scaturisce un compito distribuito e interminabile (o meglio, *open-ended*), che può essere assolto solo a livelli diversi di impegno personale. Si è responsabili in modo differente di ciò che si dice, di ciò che si fa o non si fa, delle conseguenze (volute e non volute) delle proprie azioni, omissioni e negligenze⁴⁶, dei gruppi a cui si appartiene a titolo diverso, di ciò che si è diventati e di ciò che ci si era proposti o ci si propone di diventare, del proprio corpo, del proprio volto, del proprio corredo genetico, delle proprie emozioni, dei propri figli e del

mondo che lasciamo loro in eredità, dei propri genitori, del prossimo (e si potrebbe continuare all'infinito).

Come dimostra meglio di ogni altra cosa l'enigmatico silenzio degli eroi tragici, per come sono fatte la realtà e la natura responsiva della persona umana, questo carico di responsabilità è opprimente ed è destinato a diventare insostenibile se il suo peso viene assunto senza mediazioni e non è ripartito, e quindi alleviato, in qualche modo⁴⁷. Ma come? La principale conseguenza delle riflessioni precedenti è che la prima e più basilare strategia di esonero consiste nell'evitare di vivere la responsabilità di sé come un titanico gesto autofondativo. La si dovrebbe concepire, al contrario, come il naturale sviluppo di una competenza ordinaria che è presupposta da una miriade di pratiche culturali a cui si viene normalmente introdotti mediante gli strumenti classici della socializzazione primaria⁴⁸. Seguendo Charles Taylor, potremmo descriverlo come l'assunzione personale non di una «scelta radicale», quanto piuttosto di un lavoro di articolazione di «ciò che riteniamo importante» che è già in corso nelle varie manifestazioni di quello che Hegel avrebbe definito lo «spirito oggettivo»⁴⁹. Da questo punto di vista, l'iniziativa autonoma dell'individuo che viene addestrato a farsi carico dei propri atti e impegni consiste sempre anche in una serie di atti responsivi nei confronti di sollecitazioni che, pur emergendo all'interno del sé, si presentano per altri versi come realtà esterne a cui ci si deve sforzare di rimanere per quanto possibile fedeli. Siccome non dipendono *in toto* dalla propria iniziativa, non pretendono una qualche forma di «chiusura» fondativa in cui si celi la «falsa promessa di una sicurezza definitiva»⁵⁰.

In questo senso, siamo responsabili dei nostri gesti e comportamenti solo nella misura in cui sono l'espressione di un corpo vissuto che non è il titolare di una pura spontaneità. Allo stesso modo siamo responsabili della nostra vita interiore (intellettuale e affettiva) solo nella misura in cui essa è il risultato personale di uno sforzo di sintonizzazione e messa a fuoco di una trama di ragioni per agire, credere e sentire con la quale ci familiarizziamo almeno inizialmente in maniera non tematica, che esploriamo gradualmente e non controlliamo e non problematizziamo mai globalmente. Così come nell'identità personale l'attestazione/appropriazione riflessiva non avviene mai nei confronti della totalità dell'esperienza del sé, ma è subordinata all'esistenza di una trama di ragioni almeno parzialmente indipendente dalla volontà del soggetto, così anche la responsabilità non viene mai esercitata a partire da un grado zero

dell'esperienza, ma solo inserendosi in un flusso di attribuzioni e assunzioni di responsabilità che è già in corso a prescindere dall'iniziativa del singolo il quale, dunque, non si limita ad agirlo, ma lo patisce anche. La contabilità "morale" di cui parla Ricoeur è «strana» anche perché nelle vite umane i conti non tornano mai perfettamente⁵¹.

La mia impressione è che questa comprensione qualificata del primato della responsabilità nell'esistenza umana non sia solo presente *in nuce* in tutte quelle correnti della filosofia moderna (la fenomenologia *in primis*) che hanno valorizzato l'idea di una libertà situata e incarnata del soggetto, ma rappresenti anche lo sfondo tacito di uno dei miti fondatori della nostra civiltà – la storia di Caino e Abele – che, aderendo a una tradizione esegetica consolidata, vorrei leggere in queste pagine conclusive del saggio come una parabola sulle molte facce della responsabilità umana⁵².

Sono tre gli elementi del breve brano della *Genesi* su cui vale la pena di concentrare l'attenzione. Per cominciare, nel racconto biblico Dio mette alla prova Caino ponendolo di fronte a una classica situazione di sorte morale: un atto (l'offerta di doni a Dio) che per motivi inspiegabili, e comunque al di fuori del controllo dell'agente, produce un effetto contrario a quello immaginato e desiderato dall'agente (il disinteresse di Dio). Senza colpe apparenti, i conti non tornano: è impossibile farsi carico (e darsi ragione) della totalità della situazione.

A questa condizione di profonda frustrazione Caino reagisce con una comprensibile emozione negativa, che finirà presto per travolgerlo. Ma prima ancora di compiere l'atto vendicativo di cui dovrà rispondere retrospettivamente, Caino è sollecitato da Dio a prendersi cura (prospettivamente) del proprio stato d'animo («Perché sei adirato, perché cammini a testa bassa?») e a farsi carico fiduciosamente delle possibili conseguenze, non delle sue azioni, ma della qualità dei suoi pensieri, sentimenti e desideri («Se ti comporti bene, non alzerai il capo? Ma se non ti comporti bene, alla porta è in agguato il peccato. E benché abbia brama di te, tu puoi dominarlo»).

Questa è la responsabilità originaria. Ma non è una responsabilità esclusiva. Dio chiama infatti Caino a rispondere del suo atto (che grida vendetta al cielo e suscita la maledizione della terra), ma non lo fa in modo automatico, univoco, predeterminato. Sorprendentemente, negozia con Caino il fardello di una colpa che viene descritta come «troppo grave perché egli la possa sopportare» e, pur abbandonandolo «ramingo e fuggiasco per il mondo», gli

consente di sopravvivere, avere una famiglia e fondare la prima città: Enoc. Questo finale sorprendente sembra suggerire l'idea che il fardello della responsabilità umana non sia sostenibile nella solitudine del deserto, ma solo nella dimensione pubblica e condivisa della città, in una comunità riconoscitiva in cui l'onere dell'azione e di un universo interiore troppo ricco e complesso per essere governato autocraticamente possa essere distribuito su più livelli e in contesti vitali diversificati⁵³.

A questo punto non rimane molto da aggiungere. Nell'ottica adottata in questo saggio la responsabilità umana, oltre che come un compito interminabile, appare come una costellazione concettuale, ordinata ma non sistematica, che si dispiega dalla responsabilità verso se stessi alla responsabilità morale, dalla responsabilità retrospettiva a quella prospettica, dalla responsabilità individuale a quella collettiva. Tale complessità si lascia spiegare solo col fatto che, nella sostanza, prima ancora che un impegno o un obbligo, la responsabilità rappresenta per gli esseri umani un contesto vitale, la materia stessa di cui sono fatti o, per evocare l'Heidegger di *Sein und Zeit*, il loro modo di stare al mondo: con cura (e continua manutenzione).

Note:

¹Cfr. P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in Id., *Il giusto*, trad. it. di D. Iannotta, SEL, Torino 1998, pp. 31-56.

²*Ibid.*, p. 31.

³*Ibid.*, p. 53. Sul tema cfr. anche H. Arendt, *Responsabilità collettiva*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 126: «Quando si è tutti colpevoli, in fin dei conti nessuno lo è»; cfr. anche *ibidem*, p. 18.

⁴P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., pp. 42, 43.

⁵Cfr. P. Dinzelbacher, *Animal Trials: A Multidisciplinary Approach*, in «Journal of Interdisciplinary History», 32 (2002), 3, pp. 405-421; Id. (a cura di), *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*, Kröner, Stuttgart 2000.

⁶Un'acuta e intricata analisi della questione è contenuta in B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1993, in particolare cap. 3, p. 69 e sgg. Per un'introduzione al tema delle "possibilità alternative", cfr. H.

Frankfurt, *Possibilità alternative e responsabilità morale*, in Id., *Catturati dall'amore*, trad. it. di G. Pellegrino, Diabasis, Reggio Emilia 2009, pp. 13-27.

⁷P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., p. 47.

⁸Su questo punto cfr. H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 15-40.

⁹P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., pp. 54-55.

¹⁰J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1984, pt. IV, cap. I, § 3, p. 665 (corsivo mio).

¹¹*Ibid.*, pp. 665, 667, 665. Per Sartre il senso "banale" di responsabilità consiste proprio nella «coscienza di essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto» (p. 665). Cfr. anche Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1986, pp. 52-53: «Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è. Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. E quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini».

¹²Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. di P. Costa e M. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009, cap. 1.

¹³F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di P. Majani e L. Satta Boschian, Sansoni, Firenze 1961, pt. II, libro 4, cap. 1, p. 248. Per lo *starec* il punto è riconoscere «non solo di essere peggiore di tutti gli altri, ma anche di essere colpevole [responsabile] di fronte a tutti gli uomini per tutti i peccati che si commettono sulla terra, quelli individuali e quelli universali».

¹⁴M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, pp. 41-42, 120.

¹⁵*Ibid.*, pp. 113, 112, 118.

¹⁶M. Weber, *Max Weber: una biografia*, trad. it. di B. Forino, il Mulino, Bologna 1995, p. 772 (trad. modif.). Cfr. anche W.J. Mommsen, *Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber*, in «Historische Zeitschrift», 201 (1965), 3, p. 575; Id., *Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers*, in «Historische Zeitschrift», 233 (1981), 1, p. 39. Mommsen è particolarmente abile nel far risaltare la specifica combinazione di ragionevolezza e tracotanza che caratterizza la riflessione di Weber e nel ricostruire lo sfondo intellettuale della sua «etica della responsabilità decisionistica» e del suo «pessimismo eroico» riformulato in chiave razionalistica (cfr. W.J. Mommsen, *Universalgeschichtliches und politisches Denken*, cit., p. 568; Id., *Die antinomische Struktur*, cit., p. 39). È questa paradossale fusione di stoicismo e prometeismo, umiltà e autoaffermazione che ha finito per dominare l'immaginario filosofico moderno e che John McDowell ha opportunamente descritto come «ansiogeno» e bisognoso di un «esorcismo» filosofico nel suo importante libro *Mente e mondo* (trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999).

¹⁷Sul tema cfr. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

¹⁸Cfr. P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., p. 34.

¹⁹In questo paragrafo riprendo le tesi che ho sostenuto in maniera più ampia in *Personal Identity and the Nature of the Self*, in J.J. Giordano - B. Gordijn (a cura di), *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 117-133.

²⁰P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1996, p.

225.

²¹*Ibid.*, p. 207.

²²Per questa concezione del sé cfr. C. Larmore, *Le pratiche dell'io*, trad. it. di M. Piras, Meltemi, Roma 2006.

²³M. Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Gallimard, Paris 2004², p. 254.

²⁴Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1989, cap. 12, p. 325.

²⁵Cfr. J. Siegel, *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 5.

²⁶C. Larmore, *Person und Anerkennung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 46 (1998), p. 459.

²⁷*Ibidem*.

²⁸Su questo punto cfr. T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. it. di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 1988.

²⁹Su questi temi mi sono soffermato più estesamente in *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007, pp. 191-203.

³⁰Cfr. D.J. Chalmers, *La mente cosciente*, trad. it. di A. Paternoster e C. Meini, McGraw-Hill, Milano 1999; J.R. Searle, *Libertà e neurobiologia: riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, trad. it. di E. Carli e Y. Oudai Celso, Bruno Mondadori, Milano 2005.

³¹Questo vale a maggior ragione per le attività di uno dei nostri organi fenomenologicamente più opachi: il cervello. In proposito, Ricoeur parla giustamente di una «interiorità non vissuta» (*Sé come un altro*, cit., p. 223).

³²Cfr. M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1965.

³³Su questo tema cfr. R. Wollheim, *The Thread of Life*, Yale University Press, New Haven and London 1984.

³⁴Per questa idea di un'originaria responsabilità del sé cfr. C. Taylor, *Responsibility for Self*, in A.O. Rorty (a cura di), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1976, pp. 281-299. Per una più recente (e persuasiva) rielaborazione del tema cfr. A.C. Westlund, *Selflessness and Responsibility for Self: Is Deference Compatible with Autonomy?*, in «The Philosophical Review», 112 (2003), 4, pp. 483-523.

³⁵Sul tema dell'attestazione si veda P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 97-100.

³⁶Sulla distinzione tra riflessività volontaria (*reflectivity*) e preconsa (*reflexivity*), cfr. J. Siegel, *The Idea of the Self*, cit., pp. 12-13. In italiano si potrebbe forse distinguere tra «riflessione» e «riflessività».

³⁷C. Larmore, *The Thinking Thing*, in «The New Republic», 19 giugno 2006, p. 41; cfr. anche Id., *Le pratiche dell'io*, cit., pp. 106, 185: «la riflessione è sempre la risposta a un problema».

³⁸C. Larmore, *Le pratiche dell'io*, cit., p. 161.

³⁹Cfr. M.A. Wrathall, *Motives, Reasons, and Causes*, in T. Carman - M.B. N. Hansen (a cura di), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 111-128.

⁴⁰Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2004, cap. 1.

⁴¹Cfr. R. Wollheim, *The Thread of Life*, cit.

⁴²Per una disamina più ampia di questo tema rinvio al mio saggio *Natura e identità umana*, in P. Costa - F. Micheli (a cura di), *Natura senza fine. Il naturalismo*

moderno e le sue forme, EDB, Bologna 2005, § 2.

⁴³B. Williams, *Making Sense of Humanity*, in Id., *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 85.

⁴⁴Cfr. C. Taylor, *How is Mechanism Conceivable?*, in Id., *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 186; Id., *Cognitive Psychology*, in Id., *Human Agency and Language*, cit., p. 200.

⁴⁵Personalmente trovo particolarmente affascinanti i dilemmi che ruotano attorno ai casi di abnegazione (*self-denial*) o totale affidamento a un'istanza o fonte morale esterna. Può esistere una forma di moralità che implichi una rinuncia alla responsabilità personale o quantomeno un suo radicale depotenziamento? (Qualcosa di simile al modello ultraoblativo di femminilità evocato nella canzone *Mulheres de Atena* di Chico Buarque de Hollanda o all'eroismo "involontario" rappresentato con garbo dai fratelli Dardenne nel film *Le gamin au vélo*.) La questione è affrontata con acume e sensibilità nel saggio di A.C. Westlund, *Selflessness and Responsibility for Self*, cit., soprattutto i §§ 4-5; sulla *selfless agency* cfr. anche H. Dreyfus - S.D. Kelly, *All Things Shining*, Free Press, New York 2011, cap. 1; D. Roochnik, *Responsible Fictions* e M.D. Eckel, *Responsibility without a Self*, entrambi in B. Darling-Smith (a cura di), *Responsibility*, Lexington Books, New York 2007, pp. 15-26 e 27-39.

⁴⁶Per farsi un'idea delle difficili questioni ontologiche sottese all'imputabilità delle omissioni, cfr. A.C. Varzi, *Omissions and Causal Explanations*, in F. Castellani - J. Quitterer (a cura di), *Agency and Causation in the Human Sciences*, Mentis, Paderborn 2007, pp. 155-167. A queste andrebbe quantomeno aggiunto il problema, politicamente molto interessante, dell'attribuzione di meriti per eventi temuti che finiscono per non verificarsi (per esempio guerre, genocidi, crisi economiche, carestie, ecc.). Da un punto di vista ontologico, l'evento scongiurato è un "non-evento" e la sua mancata esistenza rende sempre incandescenti le discussioni circa il reale significato e la moralità delle scelte e azioni compiute per evitarlo. Questo è un caso classico in cui il confine tra etica della responsabilità ed etica della convinzione sbiadisce sino a diventare quasi nullo.

⁴⁷Sorvolo in questo contesto sul fondamentale tema del perdono come forma "strutturale" di esonero dal peso morale dell'azione (ossia come riconciliazione con ciò che sfugge al controllo dell'agente). Mi limito solo a osservare che, come Allen Speight, anch'io sono convinto che la nostra comprensione della questione potrebbe trarre grande beneficio da un'accorta combinazione delle riflessioni di Hegel e Arendt. Cfr. A. Speight, *Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action*, in «Philosophy & Social Criticism», 28 (2002), 5, pp. 523-36; P. Cassetta, *Il perdono nel giovane Hegel*, La Città del Sole, Napoli 2001.

⁴⁸Cfr. C. Taylor, *The Dialogical Self*, in D. Hiley - J. Bohman - R. Shusterman (a cura di), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1991, pp. 304-314.

⁴⁹Cfr. C. Taylor, *Responsibility for Self*, cit., p. 295.

⁵⁰Cfr. A.C. Westlund, *Selflessness and Responsibility for Self*, cit., pp. 496-497, 506-508: «self-responsibility is, then, more demanding than mere reflective endorsement [...] is not something to be achieved with the successful termination of justificatory dialogue, such that the autonomy of one's decisions and actions hangs on the closure (once and for all) of such debate [...] In the case of responsibility for self the relevant sort of 'open-mindedness' is a kind of *humility* about the practical judgments one makes, which takes the form of a standing disposition to be engaged by critical challenges to the commitments that underlie those judgments».

⁵¹Cfr. *supra* nota 18. A questa contabilità disordinata corrisponde un modello di

espiazione personale che, in mancanza di una definizione univoca, si potrebbe descrivere come imperfetta, indefinita, non appariscente. Una trasposizione letteraria sensibile e intelligente di questa intuizione è contenuta nel romanzo di Anne Tyler, *Quasi un santo*, trad. it. di M. Bocchiola, TEA, Milano 1996.

⁵²Per farsi un'idea dei possibili usi contemporanei della parabola si può consultare, tra gli altri, Z. Bauman, *Am I my Brother's Keeper?*, in «European Journal of Social Work», 3 (2000), 1, pp. 5-11. Nell'elaborare la mia interpretazione, che non ha alcuna pretesa filologica, ma ha solo una funzione illustrativa, mi sono basato soprattutto sul commento di L. Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello?*, trad. it. di A. Ranon, Paideia, Roma 1985, pp. 27-56.

⁵³C'è un'analogia, qui, con l'idea aristotelica secondo cui «l'uomo per natura è un essere socievole (*politikon*): quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo» (*Politica*, I, 1253a, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1989).

Incompletezza normativa, inconsistenza normativa e responsabilità dell'agente nell'etica religiosa

di Daniele Bertini

1. Etica eteronoma

Una dottrina etica è eteronoma quando individua le ragioni R_1, R_2, \dots, R_n che giustificano l'esecuzione di una azione moralmente rilevante A da parte di un soggetto x nei fini perseguiti dalle norme prodotte da una autorità normativa per x . Per autorità normativa per x si intende un soggetto morale o giuridico capace di imporre ad x la realizzazione dei propri fini F_1, F_2, \dots, F_n sotto la forma di obblighi da ottemperare¹. Pertanto, sia data una certa autorità normativa per x . Ne segue che ad x è dato un insieme di obblighi come nella situazione S esegui A per perseguire il fine F . Si consideri l'occorrere di S : un'etica eteronoma considera moralmente giustificata da F l'azione compiuta da x (all'occorrere di S) se e solo se x esegue A all'occorrere di S per perseguire F .

L'assunto di fondo del presente lavoro è il seguente: l'etica religiosa emergente dalla sottoscrizione della alleanza fra Dio e popolo ebraico narrata nel libro dell'Esodo costituisce la forma fondamentale di etica eteronoma. Tale forma generale si differenzia da altre forme di etica eteronoma per alcuni tratti peculiari: tuttavia, anche in assenza di essi, una dottrina che sostenga la giustificazione eteronoma per l'esecuzione di una azione moralmente rilevante da parte di un agente resta comunque ancora un'etica eteronoma². In primo luogo delinearò in questa sezione i caratteri generali dell'etica eteronoma a partire da una analisi di Es 19.1-20.20. In secondo luogo determinerò nella prossima sezione che genere di etica eteronoma sia l'etica religiosa. Proseguirò quindi il mio lavoro nelle successive sezioni concentrandomi sulle risorse che l'etica religiosa ha a sua disposizione per la trattazione della nozione di responsabilità.

Al principio del racconto biblico di Es 19.1 i figli di Israele

sono accampati nel deserto ai piedi del monte Sinai. Sono passati tre mesi da quando Mosè, guidato da Dio, li ha liberati dalla schiavitù sotto cui versavano in Egitto. La fuga ha visto il Signore intervenire ripetutamente in salvaguardia del popolo ebraico. Peregrinando di deserto in deserto, i figli di Israele hanno assistito all'intervento soprannaturale di Dio per assicurare loro cibo e acqua altrimenti impossibili da ottenere. Ma hanno anche accertato la potenza del Signore nel difenderli militarmente dalle popolazioni insediate nei luoghi da loro attraversati. Adesso è finalmente giunto il momento di trarre le conseguenze di questa straordinaria esperienza: il Signore chiama a sé Mosè come rappresentante del popolo ebraico e gli propone un patto. Così Egli gli intima di parlare per suo conto ai figli di Israele:

«Voi avete visto quello che ho fatto agli Egiziani e come vi ho portati sopra ali d'aquila e vi ho condotti a me. E ora, se davvero ascoltate la mia voce e osservate il mio patto, sarete per me un tesoro particolare fra tutti i popoli, poiché mia è tutta la terra. Sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es. 19.4-6).

È evidente che Dio voglia attestarsi come autorità normativa per il popolo ebraico e dunque richiama alla mente dei figli di Israele la potenza d'azione e la benevolenza mostrata loro a partire dalla liberazione dal dominio del Faraone. Quindi annuncia a Mosè che si manifesterà a tutti per la sua intermediazione: Mosè dovrà salire sul Sinai dove il Signore gli si farà innanzi. Il loro incontro sarà udibile per il popolo:

«Ecco, io verrò a te in una densa nube, affinché il popolo oda quando parlerò con te; e anche ti credano, per sempre» (Es. 19.9).

Passati tre giorni, durante i quali i figli di Israele compiono i rituali di preparazione suggeriti dal Signore, Dio scende sulla montagna accompagnato da tuoni, lampi, fuoco e nubi. Il Sinai è scosso da fenomeni tellurici e il Signore parla con voce di tuono (Es. 19.16-19). L'intero popolo ebraico esce dalle proprie tende per andare incontro a Dio, ma, seguendo le istruzioni ricevute, resta ai piedi della montagna; mentre Mosè, chiamato dal Signore, sale sulla cima. A questo punto tutto è pronto e Dio finalmente consegna le proprie parole alla custodia dei figli di Israele:

«Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho tratto dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù.

Non avere altri dèi di fronte a me. (N₁)

Non ti fare scultura, né immagine alcuna delle cose che sono nel cielo in alto o sulla terra in basso o nelle acque sotto la terra; non ti prostare davanti ad esse e non servire loro, perchè io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisco l'iniquità dei padri sopra i figli, fino alla terza e alla quarta generazione di quelli che mi odiano, ma faccio grazia fino alla millesima generazione, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti. (N₂)

Non nominare il nome del Signore, tuo Dio, invano perchè il Signore non lascerà impunito chi proferisce il suo nome invano. (N₃)

Ricordati del giorno del riposo per santificarlo [...]. (N₄)

Onora tuo padre e tua madre, affinché siano prolungati i tuoi giorni nella terra che il Signore, tuo Dio, ti dà. (N₅)

Non uccidere. (N₆)

Non commettere adulterio. (N₇)

Non rubare. (N₈)

Non attestare il falso contro il tuo prossimo. (N₉)

Non desiderare la casa del tuo prossimo, non desiderare la donna del tuo prossimo, né il suo servo, né la sua serva, né il suo bue, né il suo asino, né cosa alcuna che sia del tuo prossimo» (N₁₀) (Es. 19.4-6).

Tradizionalmente questa lista di norme è denominata Decalogo (le norme sono denominate tradizionalmente comandamenti). Essa contiene tanto comandamenti positivi, che negativi. Al primo gruppo appartengono esplicitamente (N₄) e (N₅). Al secondo (N₁), (N₃), (N₆), (N₇), (N₈), (N₁₀). Tuttavia (N₂) e (N₉) possono essere tradotti in forma positiva, e vanno pertanto considerati come appartenenti al primo gruppo³.

La forma generale dei primi è la seguente: quando occorre la situazione S, esegui A. La forma generale dei secondi, al contrario, è la seguente: quando occorre la situazione S, non eseguire A. Di conseguenza (tabella T.1):

	Positiva	Negativa
Norma	N ₂ ; N ₄ ; N ₅ ; N ₉	N ₁ ; N ₃ ; N ₆ ; N ₇ ; N ₈ ; N ₁₀

Ora, sebbene la differenza fra comandamenti positivi e negativi è rilevante da un punto di vista pratico (nel primo caso esprimendo cosa fare si determina un comportamento; nel secondo esprimendo cosa non fare si determina una gamma di comportamenti compatibili con la negazione di una azione), da un punto di vista etico tutti i comandamenti del Decalogo sono sussumibili sotto la forma generale della norma, perchè istituiscono una correlazione lineare (sotto forma di obbligo da ottemperare) fra l'occorrere di una situazione e l'esecuzione di una azione da parte di un soggetto. In quanto tali, essi valgono come principi generali per un insieme di obblighi e costituiscono un sistema normativo determinato (d'ora in poi Sistema N_1-N_{10}).

I figli di Israele accettano il patto proposto loro dal Signore (Es 24.3: «Faremo tutte le cose che il Signore ha detto»). Spinti dalla riconoscenza per la liberazione dall'oppressione egiziana e dalla consapevolezza della autenticità della benevolenza di Dio nei loro confronti, gli israeliti comprendono che la natura finale delle norme stabilite dal Signore consiste nella salvaguardia dell'esistenza dei sottoposti alle norme stesse. Dio li ha attratti a sé per testare se essi fossero pronti a sottomersi alla sua direzione come guida corretta della vita:

«Allora dissero a Mosè [i figli di Israele]: Parla tu con noi e ti ascolteremo; ma non parli Dio con noi, che non abbiamo a morire. Mosè rispose al popolo: Non temete, poiché Dio è venuto per mettervi alla prova e perchè il suo timore stia davanti ai vostri occhi, affinchè non pecchiate» (Es. 20.19-20).

In questo modo Dio è istituito dai Figli di Israele come autorità normativa per ciascun appartenente al popolo ebraico. Infatti, l'accettazione del patto è attuata per il tramite del duplice sentimento di timore e speranza che il Signore ha indotto con le proprie azioni nei figli di Israele. Nessuno di costoro potrebbe mai avere una reale volontà di sfidare la potenza di Dio: il popolo ebraico è di fatto costretto ad accettare l'offerta divina. Di conseguenza, l'insieme di norme che Dio trasmette a Mosè si mostra un insieme di obblighi da ottemperare che i figli di Israele sono costretti a perseguire. Ora, la finalità di tale insieme di norme consiste nella salvaguardia dei soggetti sottoposti a esse. Pertanto, il popolo ebraico

si trova eteronomamente giustificato nel seguire le norme divine trasmesse da Dio con la sottoscrizione del patto.

2. Trasferimento di responsabilità

Poiché per un'etica eteronoma l'esecuzione di A da parte di x all'occorrere di S è giustificata dall'insieme di fini F_1, F_2, \dots, F_n perseguiti dalle norme prodotte dall'autorità normativa per x (qualora x esegua obblighi come A all'occorrere di S), risulta evidente che il soggetto moralmente responsabile per A non sia x ma l'autorità normativa per x.

Si consideri, infatti, la natura del patto istituito fra Dio e i figli di Israele. Accettando di ottemperare agli obblighi stabiliti da Dio nel Decalogo, i figli di Israele sottoscrivono l'impegno a perseguire le finalità del Sistema N_1-N_{10} per mezzo della esecuzione di azioni predeterminate all'occorrere di un insieme di situazioni S_1, S_2, \dots, S_n . Ciò significa che ogni x sottoposto al patto, nell'eseguire A all'occorrere di S, non si pone problemi relativi al valore morale intrinseco di A: se A è la realizzazione di un F_i appartenente all'insieme F_1, F_2, \dots, F_n , allora A è l'azione corretta da eseguire. Ossia, nell'eseguire A all'occorrere di S, x esegue un comando della propria autorità normativa. Di conseguenza, appare evidente che x non abbia alcun interesse per i criteri di verifica del valore morale di A: x risponde dell'esecuzione di A rinviando ai fini perseguiti dalla propria autorità normativa. Ne segue la conclusione: eseguire A o meno non mette in gioco alcun responsabilità di x nei confronti di A.

Questa attitudine spirituale nei confronti dell'agire trova molteplici espressioni nella letteratura liturgica ebraica. Esempio è il Salmo 119. L'orante non sembra avere alcun interesse per una valutazione morale della propria condotta. La sua preoccupazione, variamente declinata, è piuttosto la corretta intellesione del significato delle norme del Decalogo; comprensione che si mostra l'oggetto vero e proprio della richiesta a Dio:

Salmo 119.5: «Siano saldi i miei passi,/per osservare i tuoi statuti»;

Salmo 119.8: «Voglio osservare i tuoi statuti:/non mi abbandonare mai»;

Salmo 119.11: «Io ti cerco con tutto il cuore:/non mi far deviare dai tuoi precetti»;

Salmo 119.12: «Benedetto sii tu, o Signore/insegnami i tuoi statuti»;

Salmo 119.15: «Voglio meditare i tuoi comandamenti/e tenere gli occhi fissi alle tue vie»;

Salmo 119.18: «Aprimi gli occhi, perchè io veda/le meraviglie della tua legge»;

Salmo 119.19: «Io sono pellegrino sopra la terra:/non mi nascondere i tuoi precetti»;

Salmo 119.25: «L'anima mia è prostrata nella polvere/fa che io viva secondo la tua parola»;

Salmo 119.27: «Fammi intendere i tuoi comandamenti/io mediterò le tue meraviglie»;

Salmo 119.30: «Ho scelto la via della verità,/mi sono dato per norma i tuoi decreti»;

Salmo 119.33: «Insegnami, o Signore, la via dei tuoi statuti/io la seguirò fedelmente»;

Salmo 119.34: «Dammi intelletto e custodirò la tua legge»;

Salmo 119.43: «Non togliere dalla mia bocca la parola della verità/perchè spero nei tuoi decreti»;

Salmo 119.45: «Camminerò per una via spaziosa/perchè io cerco i tuoi comandamenti»;

Salmo 119.66: «Insegnami il retto giudizio e la conoscenza,/perchè ho fede nei tuoi precetti»;

Salmo 119.73: «Le tue mani mi hanno fatto e plasmato:/dammi intelletto, perchè impari i tuoi precetti»;

Salmo 119.125: «Io sono il tuo servo: dammi intelletto/per conoscere le tue testimonianze»;

Salmo 119.131: «Apro la bocca e aspiro/perchè sono avido dei tuoi precetti»;

Salmo 119.144: «Le tue testimonianze sono eterna giustizia,/fai che io le intenda e ne avrò vita»;

Salmo 119.154: «Difendi la mia causa e riscattami/fa che io viva secondo la tua parola»;

Salmo 119.171: «Proromperà dalle mie labbra un inno di lode,/quando mi avrai insegnato i tuoi statuti».

L'assunto di fondo è, infatti, che da una chiara e univoca comprensione delle norme divine segue necessariamente una corretta condotta esistenziale:

Salmo 119.57-61: «La mia sorte, o Signore, ho detto/è di osservare le tue parole. Ti supplico con tutto il cuore:/abbi pietà di me, secondo la tua promessa. Ho esaminato il mio cammino,/ ho diretto i miei passi

verso le tue testimonianze./Mi affretto e non indugio/ad osservare i tuoi precetti./I lacci degli empì mi hanno avvinto,/ma io non ho dimenticato la tua legge»;

Salmo 119.105-106: «Fiaccola ai miei passi è la tua parola,/luce al mio cammino./Ho fatto giuramento e lo confermo,/ di osservare i decreti della tua giustizia»;

Salmo 119.165/168: «Godono grande pace coloro che amano la tua legge,/non c'è per essi alcun inciampo./Io attendo la tua salvezza, o Signore,/intanto eseguo i tuoi precetti./L'anima mia osserva le tue testimonianze/e grandemente le ama./ Osservo i tuoi comandamenti e le tue testimonianze,/perchè tu conosci tutte le mie vie».

Di conseguenza, l'agente si mostra privato di ogni potere autonomo d'azione nei confronti del proprio esistere: poiché l'interesse esclusivo dell'agente è la conformazione della propria condotta al volere di Dio, l'unico criterio di valutazione etica dell'agire si mostra essere la conformità o meno dell'azione a tale volere. Ne risulta così che l'esecuzione di qualsiasi azione ha nella finalità perseguita dalle norme divine la propria fonte.

Denomino trasferimento di responsabilità questo processo di fondazione delle azioni moralmente rilevanti compiute da un agente nell'autorità normativa per tale agente. Tale nozione è essenziale, perchè specifica il modo nel quale secondo l'etica eteronoma un agente determina l'esecuzione delle proprie azioni. Pertanto, poiché tale nozione individua la natura essenziale dell'etica eteronoma, sembra plausibile caratterizzare che genere di etica eteronoma sia l'etica religiosa in funzione di essa.

A tal fine si confronti il genere di trasferimento di responsabilità affermato dalle etiche eteronome non religiose e quello affermato dall'etica eteronoma religiosa. Esempi di etiche del primo gruppo sono l'etica civica della cittadinanza, l'etica aziendalista del lavoro, l'etica militare. Per ciascuna di esse l'agente accetta un sistema normativo che stabilisce le azioni da eseguire all'occorrere di determinate situazioni S_1, S_2, \dots, S_n , il cui obiettivo è la realizzazione di finalità peculiari di un determinato ambito etico. Ossia, ai cittadini è richiesto di eseguire determinate azioni all'occorrere di situazioni $S^c_1, S^c_2, \dots, S^c_n$, dove l'apice C indica che la situazione occorrente è civicamente rilevante; ai professionisti è richiesto di eseguire determinate azioni all'occorrere di situazioni $S^l_1, S^l_2, \dots, S^l_n$, dove l'apice L indica che la situazione occorrente è professionalmente rilevante; ai militari è richiesto di eseguire determinate azioni

all'occorrere di situazioni $S^m_1, S^m_2, \dots S^m_n$, dove l'apice M indica che la situazione occorrente è militarmente rilevante. Altrimenti detto: i sistemi normativi dell'etica civica della cittadinanza, dell'etica aziendalista del lavoro, dell'etica militare perseguono esclusivamente finalità civiche, professionali, militari. Ciò significa che tali sistemi normativi hanno un campo di applicazione limitato alla finalità perseguita. Nessuno, per esempio, è legittimato a giudicare eticamente le azioni educative nei confronti dei figli di un cittadino, di un professionista, di un militare in funzione del sistema normativo dell'etica civica della cittadinanza, dell'etica aziendale del lavoro, dell'etica militare. Ne segue che nelle etiche eteronome non religiose il trasferimento di responsabilità vale limitatamente a una determinata tipologia di situazioni, per agire all'occorrere delle quali l'agente ha sottoscritto l'impegno ad accettare un certo sistema normativo (i cittadini hanno sottoscritto l'impegno a rispettare le norme civiche che regolano le loro relazioni; i professionisti hanno accettato l'impegno a rispettare le norme professionali che regolano lo svolgimento della loro professione; i militari hanno accettato l'impegno a rispettare le norme militari che regolano la realizzazione della difesa del proprio stato; tuttavia nessuno di loro ha accettato regole di ordine civico, professionale o militare relativamente alla educazione dei loro figli).

Al contrario, l'etica religiosa non sembra avere questo genere di restrizione circa l'insieme di situazioni $S_1, S_2, \dots S_n$, al cui occorrere all'agente è richiesto di eseguire l'azione appropriata. Ossia, il sistema normativo dell'etica religiosa sembra presupporre che le situazioni rilevanti per la realizzazione dei fini perseguiti dall'autorità normativa per l'agente siano tutte le situazioni esistenziali che l'agente si trova a esperire nel corso della propria esistenza. Ne segue che, mentre un'etica eteronoma generica fonda l'esecuzione di azioni moralmente rilevanti da parte di un agente in un trasferimento di responsabilità che vale limitatamente a una determinata tipologia di situazioni per il quale l'agente ha accettato una certa autorità normativa, l'etica religiosa sostiene che l'affidamento dell'attività pratica dell'agente al perseguimento dei fini della autorità normativa, tradizionalmente identificata nel Dio del culto, debba essere così radicale da valere per ogni tipologia di situazioni occorrenti nell'esistenza dell'agente (l'affidamento completo dell'agente all'autorità normativa è abitudinariamente acquisito dall'agente per mezzo della partecipazione rituale alla vita liturgica)⁴.

Alla luce di queste considerazioni si può quindi avanzare la

seguinte definizione:

Etica religiosa=_{def} etica eteronoma per la quale il trasferimento di responsabilità è completo; ossia, dato l'occorrere di una qualsiasi situazione S, si dà almeno una norma (positiva o negativa) relativa all'esecuzione (norma positiva) o alla non esecuzione (norma negativa) di A all'occorrere di S, la cui finalità giustifica l'agente per l'esecuzione o la non esecuzione di A all'occorrere di S.

3. Criteri di completezza e consistenza per il Sistema N_1-N_{10}

Il trasferimento di responsabilità dell'etica religiosa presuppone che il sistema normativo sottoscritto con l'accettazione del patto risponda evidentemente a criteri di completezza e consistenza. Infatti, all'agente è richiesto che la propria sottomissione al Sistema N_1-N_{10} sia completa; è richiesto, cioè, che qualsiasi situazione esistenziale l'agente si trovi a esperire, egli esegua le azioni A, B, ..., I, predeterminate dal Sistema N_1-N_{10} come le azioni corrette da eseguire. Ma ciò è possibile se e solo se il Sistema N_1-N_{10} è completo, perchè mancando criteri autonomi di valutazione etica della correttezza di una azione, la condotta esistenziale deve essere determinata da un sistema univocamente chiaro di comportamenti da perseguire all'occorrere di una qualsiasi situazione S_1, S_2, \dots, S_n . Ne segue che, dato il Sistema N_1-N_{10} , deve essere possibile stabilire tutti gli obblighi da ottemperare che sono implicati da ciascuna norma appartenente al sistema normativo. Ossia, all'occorrere di una certa situazione S deve essere univocamente chiaro quale azione A, B, ..., I debba essere eseguita. D'altra parte, poiché la sottoscrizione da parte di un agente del Sistema N_1-N_{10} come autorità normativa per la propria condotta esistenziale implica che tale agente trasferisca la responsabilità per l'esecuzione di una azione moralmente rilevante da sé stesso al Sistema N_1-N_{10} , ne segue che, al fine di condurre una vita morale univocamente orientata dal Sistema N_1-N_{10} , il sistema normativo stesso non deve essere costituito da norme tali che all'occorrere di un certo stato di fatto ad un agente sia richiesto di eseguire tanto l'azione A che un azione B incompatibile con A.

La Scrittura attesta la (aspirazione alla) completezza del Sistema N_1-N_{10} con la ripetuta promulgazione di precetti divini successivamente alla sottoscrizione del patto fra Dio e popolo ebraico (20.22-23.19). Dopo che Mosè ebbe rassicurato i figli di Israele circa

la natura salvifica della sottomissione all'autorità normativa divina (Es. 20.20), egli si avvicinò ulteriormente alla caligine dove Dio si trovava per raccogliere la determinazione specifica di ciascuna delle norme N_1 - N_{10} (Es. 20.21).

A grandi linee, le norme del Decalogo sono tradotte nei seguenti precetti:

N_1) P_1 : Quando ti rivolgerai a Dio per ringraziarlo, sacrifici a Dio soltanto (Es. 22.19);

N_2) P_2 : Quando adorerai Dio, lo farai seguendo le seguenti istruzioni: costruirai altari di pietra per i sacrifici; sacrificherai pecore e buoi; non utilizzerai pietre tagliate; non salirai sopra l'altare (Es. 20.23-26);

P_3 : Quando adorerai Dio, gli darai la tua ricchezza, i tuoi figli, i tuoi buoi, le tue pecore (Es. 22.28-22.29);

P_4 : Quando adorerai Dio, lo celebrerai con tre feste l'anno: la festa degli azzimi, la festa della mietitura, la festa della raccolta; i sacrifici saranno serviti senza pane lievitato; i capretti non dovranno essere cotti nel latte della madre (Es. 23.14-23.19);

N_3) P_5 : Quando parlerai di Dio ne parlerai con adorazione (Es. 22.27);

P_6 : Quando parlerai di Dio parlerai sempre del Signore soltanto (Es. 23.13);

N_4) P_7 : Quando avrai lavorato per sei giorni, il giorno successivo riposerete tu, i tuoi animali e i tuoi servi (Es. 23.12);

N_5) P_8 : Nella relazione con i tuoi genitori, quando c'è un diverbio, astieniti dal picchiarli (Es. 21.15);

P_9 : Nella relazione con i tuoi genitori, quando c'è un diverbio, astieniti dal maledirli (Es. 21.17);

N_6) P_{10} : Se ucciderai un uomo, in caso di omicidio premeditato sarai punito con la morte, in caso di omicidio non premeditato sarai punito con la detenzione (Es. 21.12-14);

P_{11} : Se ucciderai un servo per un eccesso nella punizione corporale, sarai punito (Es. 21.20);

P_{12} : Se ucciderai, anche accidentalmente, il feto di una

donna incinta, sarai punito con la morte (Es. 21.23-21.25);

P₁₃: Se ucciderai un ladro mentre stava commettendo un furto di giorno, sarai punito con la morte (Es. 22.1);

N₇) P₁₄: Se avrai rapporti adulteri con una donna, dovrai prenderti cura di lei come di una moglie (Es. 21.8-11);

P₁₅: Se avrai rapporti illeciti con una vergine, dovrai prenderla in moglie e riscattarla dal padre (Es. 22.15-16);

N₈) P₁₆: Se ruberai un uomo, sarai punito con la morte (Es. 21.16);

P₁₇: Se ruberai del bestiame per ucciderlo o venderlo, ne pagherai al proprietario cinque volte il prezzo (Es. 21.37);

P₁₈: Se ruberai qualcosa dovrai restituire quello che hai rubato, e nel caso tu te ne sia disfatto saranno vendute le tue cose per risarcire il danno (Es. 22.3);

P₁₉: Se troverai del bestiame incustodito ti adopererai per restituirlo al suo padrone, anche se tuo nemico (Es. 23.4);

N₉) P₂₀: Quando sarai chiamato in tribunale a testimoniare, dirai sempre la verità, senza sentimenti di compassione per l'imputato (Es. 23.1-23.3);

P₂₁: Quando sarai chiamato in tribunale a testimoniare, dirai tutto ciò che sai, evitando di omettere particolari importanti (Es. 23.6-23.7);

P₂₂: Quando sarai chiamato in tribunale a testimoniare, eviterai di accettare regali dagli imputati (Es. 23.8);

N₁₀) P₂₃: Quando vorrai uno schiavo dovrai acquistarlo lecitamente e liberarlo dopo sei anni, rispettando le regole che stabiliscono come comportarsi con la sua famiglia (Es. 21.2-7)⁵;

P₂₄: Quando scambierai le tue cose con qualcuno, ve ne prenderete cura come se le cose scambiate fossero cose vostre (Es. 22.6-14)⁶;

P₂₅: Quando presti qualcosa a qualcuno, fai in modo di essere d'aiuto per lui con il tuo prestito e non approfittare del tuo prestito per strappare a lui qualcosa con prevaricazione (Es. 22.24-26).

Ogni precetto determina come ciascuna delle norme del Sistema N₁-

N_{10} debba essere realizzata, assegnando a situazioni determinate le azioni da eseguire al loro occorrere. Questo sembra particolarmente importante per i precetti che determinano la realizzazione delle norme negative; perchè sciolgono l'indeterminatezza delle azioni da eseguire (presupposta dal divieto a compiere una certa azione) nella determinatezza di quali azioni, all'occorrere di determinate situazioni, siano compatibili con il rispetto del divieto.

Si può quindi introdurre la distinzione fra norme e precetti:

Norma=_{def} regola per la determinazione di quale azione eseguire o non eseguire all'occorrere di un insieme determinato di situazioni generiche;

Precetto=_{def} regola per la determinazione di quale azione eseguire o non eseguire all'occorrere di una situazione determinata.

Ciò significa che norme e precetti differiscono per la loro estensione, perchè la determinazione da parte di un precetto di come una norma debba essere realizzata limita tale realizzazione all'occorrere di una situazione determinata: una norma ha per estensione l'unione dell'estensione di tutti i precetti che la determinano. Ossia, una norma si applica all'occorrere di tutte le situazioni determinate menzionate dai precetti che la specificano; mentre un precetto si applica solo all'occorrere della situazione determinata menzionata in essa.

Il Sistema N_1-N_{10} può dunque essere così graficamente rappresentato (tabella T.2):

Sistema N_1-N_{10}																																			
N ₁		N ₂		N ₃		N ₄		N ₅		N ₆					N ₇					N ₈					N ₉					N ₁₀					Norme
P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁	P ₂₂	P ₂₃	P ₂₄	P ₂₅	Precetti										
S ₁	S ₂	S ₃	S ₄	S ₅	S ₆	S ₇	S ₈	S ₉	S ₁₀	S ₁₁	S ₁₂	S ₁₃	S ₁₄	S ₁₅	S ₁₆	S ₁₇	S ₁₈	S ₁₉	S ₂₀	S ₂₁	S ₂₂	S ₂₃	S ₂₄	S ₂₅	Situazioni										
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	W	Y	Z	AB	Azioni										
Agente sottoposto all'autorità normativa del Sistema N_1-N_{10}																																			

Risulta evidente che tutte le situazioni che cadono sotto un insieme di precetti che determinano come realizzare la medesima norma hanno un tratto comune. Per esempio, i precetti P_2 , P_3 , e P_4 che determinano come realizzare N_2 sono tutti relativi alla situazione dell'adorare Dio. Pertanto le situazioni S_2 , S_3 , e S_4 riguarderanno tutte l'insieme di situazioni adorare Dio, per quanto differiranno l'una dall'altra per un qualche aspetto relativo al modo dell'adorazione. Infatti, S_2 riguarda l'adorare Dio nel luogo liturgico appropriato; S_3 riguarda l'adorare Dio secondo il comportamento liturgico appropriato; S_4 riguarda l'adorare Dio secondo i tempi liturgici appropriati.

Sembra allora utile raggruppare le varie situazioni. Siano dati i simboli apicali per la lettera S (appartenenti all'insieme SA):

- 1) r che sta per la situazione ringraziare Dio;
- 2) a che sta per la situazione adorare Dio;
- 3) p che sta per la situazione parlare di Dio;
- 4) l che sta per la situazione lavorare;
- 5) rg che sta per la situazione avere una relazione ai propri genitori;
- 6) u che sta per la situazione uccidere;
- 7) ad che sta per la situazione compiere adulterio;
- 8) rub che sta per la situazione rubare;
- 9) t che sta per la situazione testimoniare;
- 10) roa che sta per la situazione avere una relazione ad oggetti altrui;

In funzione di tali simboli le situazioni determinate individuate dai precetti possono essere raggruppate in insiemi determinati di situazioni (ciascuno dei quali è individuato da una norma), secondo la seguente tabella (tabella T.3):

Sistema N_1 - N_{10}																											
N_1		N_2		N_3		N_4		N_5		N_6					N_7		N_8					N_9			N_{10}		
S^r		S^a		S^p		S^l		S^{rg}		S^u					S^{ad}		S^{rub}					S^t			S^{roa}		
S_1	S_2	S_3	S_4	S_5	S_6	S_7	S_8	S_9	S_{10}	S_{11}	S_{12}	S_{13}	S_{14}	S_{15}	S_{16}	S_{17}	S_{18}	S_{19}	S_{20}	S_{21}	S_{22}	S_{23}	S_{24}	S_{25}			

Ne segue che:

- 1) il precetto P_1 si applica alla situazione S_1 appartenente all'insieme di situazioni $S^r \{S_i \text{ con } i = 1\}$;
- 2) i precetti P_2, P_3, P_4 si applicano alle situazioni S_2, S_3, S_4 appartenenti all'insieme di situazioni $S^a \{S_i \text{ dove } 2 \leq i \leq 4\}$;
- 3) i precetti P_5, P_6 si applicano alle situazioni S_5, S_6 appartenenti all'insieme di situazioni $S^p \{S_i \text{ dove } 5 \leq i \leq 6\}$;
- 4) il precetto P_7 si applica alla situazione S_7 appartenente all'insieme di situazioni $S^l \{S_i \text{ con } i = 7\}$;
- 5) i precetti P_8, P_9 si applicano alle situazioni S_8, S_9 appartenenti all'insieme di situazioni $S^{rg} \{S_i \text{ dove } 8 \leq i \leq 9\}$;
- 6) i precetti $P_{10}, P_{11}, P_{12}, P_{13}$ si applicano alle situazioni $S_{10}, S_{11}, S_{12}, S_{13}$ appartenenti all'insieme di situazioni $S^u \{S_i \text{ dove } 10 \leq i \leq 13\}$;
- 7) i precetti P_{14}, P_{15} si applicano alle situazioni S_{14}, S_{15} appartenenti all'insieme di situazioni $S^{ad} \{S_i \text{ dove } 14 \leq i \leq 15\}$;
- 8) i precetti $P_{16}, P_{17}, P_{18}, P_{19}$ si applicano alle situazioni $S_{16}, S_{17}, S_{18}, S_{19}$ appartenenti all'insieme di situazioni $S^{rub} \{S_i \text{ dove } 16 \leq i \leq 19\}$;
- 9) i precetti P_{20}, P_{21}, P_{22} si applicano alle situazioni S_{20}, S_{21}, S_{22} appartenenti all'insieme di situazioni $S^t \{S_i \text{ dove } 20 \leq i \leq 22\}$;
- 10) i precetti P_{23}, P_{24}, P_{25} si applicano alle situazioni S_{23}, S_{24}, S_{25} appartenenti all'insieme di situazioni $S^{roa} \{S_i \text{ dove } 23 \leq i \leq 25\}$.

Alla luce di questa notazione può essere determinato in modo compatto il criterio di completezza per il Sistema N_1-N_{10} :

Criterio di completezza= $_{def}$ il Sistema N_1-N_{10} è completo se e solo se per ogni situazione S occorrente nell'esistenza dell'agente x , $S = S_i^n$, dove ($i \in SA$) e ($1 \leq n \leq 25$).

Vale a dire che, data una situazione S occorrente nell'esistenza dell'agente x , il sistema N_1-N_{10} è completo se e solo se S appartiene all'unione $S_{Decalogo} \quad S^r \quad S^a \quad S^p \quad S^l \quad S^{rg} \quad S^u \quad S^{ad} \quad S^{rub} \quad S^t \quad S^{roa}$. Se, infatti, ogni situazione S occorrente nell'esistenza dell'agente x appartiene all'insieme delle situazioni definite dal Decalogo, ne segue che per x è data almeno una azione determinata da eseguire sotto forma di obbligo da ottemperare all'occorrere di S .

A questo punto passo alla questione della consistenza del Sistema N_1-N_{10} . Mi sembra pacifico assumere che, da un punto di

vista metafisico, l'accadere di un qualsiasi stato di fatto può istanziare l'occorrere di una o più situazioni della esistenza di un agente. Per esempio, il ringraziare Dio e l'adorare Dio possono evidentemente congiuntamente occorrere all'accadere dello stato di fatto oggi x si reca al luogo di culto y per partecipare alla vita liturgica della comunità religiosa z a cui egli appartiene.

Ora, si ammetta che il Sistema N_1-N_{10} sia effettivamente completo (secondo quanto parrebbe testimoniato dalla Scrittura). Allora, per il criterio di completezza per tale sistema normativo, risulta che le situazioni S_1-S_{25} esauriscono le possibilità tipologiche di situazioni occorrenti nell'esistenza di un agente x . Cioè, per ogni stato di fatto (SdF) che x si trovi ad esperire, è data una situazione determinata appartenente a un determinato insieme di situazioni individuate da una qualche norma del Sistema N_1-N_{10} (cfr. Tabella T.3).

Dato che l'accadere di SdF potrebbe dare ad x una o più situazioni al cui occorrere egli debba eseguire l'azione appropriata implicata da una delle norme del Sistema N_1-N_{10} , si ha che l'accadere di SdF potrebbe presentare a x l'obbligo di ottemperare congiuntamente a più di un precetto determinante la realizzazione di una delle norme del Sistema N_1-N_{10} .

Si supponga che all'accadere di SdF occorran effettivamente le situazioni S_i, S_j, \dots, S_n , dove i, j, \dots, n sono compresi fra 1 e 25 e i, j, \dots, n sono diversi fra loro. Pertanto, x deve eseguire le azioni A_i, A_j, \dots, A_n che i precetti del Sistema N_1-N_{10} stabiliscono di eseguire all'occorrere di S_i, S_j, \dots, S_n . Ossia, per ogni x sottoposto all'autorità normativa del Sistema N_1-N_{10} vale che per ogni SdF, il cui accadere istanzia l'occorrere di diverse situazioni S_i, S_j, \dots, S_n , x esegue le azioni A_i, A_j, \dots, A_n prescritte dai precetti del sistema.

Questa conclusione mostra chiaramente in che modo possa essere generata una contraddizione normativa nel Sistema N_1-N_{10} . Infatti, sia dato che l'esecuzione di A_i non risulti compatibile con l'esecuzione di A_j . Ciò significa che, all'occorrere di S_i e S_j , x non può eseguire congiuntamente A_i e A_j . Vale a dire, all'accadere di qualsiasi SdF il cui accadere istanzia due diverse situazioni S_i e S_j tali che il precetto P_i stabilisca x esegua A_i e il precetto P_j stabilisca x esegua A_j , e non sia possibile che « x esegua A_i & x esegua A_j », per ogni x vale che x non può essere sottoposto all'obbligo da ottemperare “ P_i & P_j ”.

Poiché in questo caso la contraddizione normativa avviene fra un precetto e l'altro del sistema denomiho questo genere di contraddizione contraddizione intercategoriale (la contraddizione

avviene fra due elementi del sistema che occupano lo stesso livello categoriale). Posso quindi formulare un primo criterio di consistenza per il Sistema N_1-N_{10} :

Criterio di consistenza intercategoriale= $_{\text{def}}$ il Sistema N_1-N_{10} è intercategorialemente consistente se e solo se nel caso che le norme N_a, N_b, \dots, N_h (con a, b, \dots, h compresi fra 1 e 10) implichino P_i, P_j, \dots, P_n (con i, j, \dots, n compresi fra 1 e 25), così che tali precetti obblighino un agente x ad eseguire A_i, A_j, \dots, A_n all'occorrere di S_i, S_j, \dots, S_n , dato un qualsiasi SdF il cui accadere istanzi l'occorrere di S_i, S_j, \dots, S_n , x possa essere sottoposto agli obblighi da ottemperare « $N_a \& N_b \& \dots \& N_h$ » o « $P_i \& P_j \& \dots \& P_n$ ».

La contraddizione intercategoriale non è, tuttavia, l'unico caso di contraddizione normativa alla quale il Sistema N_1-N_{10} potrebbe andare incontro. Come è evidente, ogni norma del sistema implica un insieme determinato di situazioni, un insieme di precetti per tali situazioni, un insieme di azioni da eseguire all'occorrere di tali situazioni.

Queste relazioni di implicazione fra gli elementi del Sistema N_1-N_{10} sono graficamente rappresentate dalle tabelle T.2 e T.3. Si osservi T.2: la relazione fra precetti, situazioni e azioni è lineare, perchè ogni precetto vale per l'esecuzione di una azione determinata all'occorrere di una situazione determinata. Ma, si osservi la tabella T.3: la relazione fra norme e precetti non è invece lineare, perchè ogni norma vale per un insieme determinato di situazioni (e dunque per un insieme di precetti). Questo significa che mentre l'azione da eseguire all'occorrere di una situazione è univocamente determinata da un precetto, la realizzazione di una norma nel precetto non è univocamente determinata, implicando un insieme determinato di situazioni e un insieme di precetti.

Ora, si supponga che la norma N_i appartenente al Sistema N_1-N_{10} implichi i precetti P_i, P_j, P_k . Di conseguenza, per ogni agente x sottoposto all'autorità del Sistema N_1-N_{10} vale che, all'occorrere di S_i, S_j, S_k , « x esegue l'azione A_i » & « x esegue l'azione A_j » & « x esegue l'azione A_k ». Almeno in linea di principio si può ipotizzare che uno stato di fatto SdF istanzi S_i, S_j, S_k . Di conseguenza all'accadere di SdF ad x è richiesto di eseguire A_i, A_j, A_k . Si supponga, ancora, che l'esecuzione di A_i sia incompatibile con l'esecuzione di A_j o A_k . In questo caso P_i, P_j, P_k risulterebbero normativamente in contraddizione fra loro. Ossia, poiché la relazione fra norme e

precetti è non lineare, una medesima norma sembrerebbe poter implicare precetti normativamente in contraddizione fra loro.

In questo genere di casi quello che avviene è una contraddizione fra norma e precetto: dato che ciascuna norma vale per un insieme determinato di situazioni, ciascuna norma determina implicitamente un insieme di azioni da eseguire, ognuna delle quali è esplicitamente realizzata tramite il comando impartito all'agente da uno dei precetti che stanno in relazione non lineare alla norma. Di conseguenza, l'esplicitazione dell'indeterminazione normativa conduce a differenti realizzazioni della norma. Se tali realizzazioni entrano in conflitto fra loro, sembra plausibile ammettere che nel processo di esplicitazione del contenuto della norma si compie un errore di determinazione del precetto. Per questo motivo denomino questo genere di contraddizioni contraddizioni intranormative.

Posso quindi adesso formulare un secondo criterio di consistenza per il Sistema N_1-N_{10} :

Criterio di consistenza intranormativo= $_{\text{def}}$ il Sistema N_1-N_{10} è intranormativamente consistente se e solo se nel caso che N_i (con i compreso fra 1 e 10) implichi P_i, P_j, \dots, P_n (con i, j, \dots, n compresi fra 1 e 25) così che questi obblighino x ad eseguire A_i, A_j, \dots, A_n all'occorrere di S_i, S_j, \dots, S_n , dato un qualsiasi SdF il cui accadere istanzi l'occorrere di S_i, S_j, \dots, S_n , x possa essere sottoposto all'obbligo da ottemperare « $N_i \& P_i \& P_j \& \dots \& P_n$ ».

In funzione dei due criteri di consistenza per il Sistema N_1-N_{10} è adesso formulabile il criterio generale di consistenza per esso:

Criterio di consistenza= $_{\text{def}}$ il Sistema N_1-N_{10} è consistente se e solo se per la relazione fra i suoi elementi vale la congiunzione fra il criterio di consistenza intercategoriale e il criterio di consistenza intranormativo.

4. Casi per l'incompletezza e l'inconsistenza del Sistema N_1-N_{10}

L'etica religiosa fondata dall'accettazione del Decalogo è un sistema normativo incompleto e inconsistente. Di conseguenza, il trasferimento di responsabilità dall'agente all'autorità normativa espone l'agente a una condotta cieca e casuale, che lo rende inabile a

rispettare gli impegni assunti con la sottoscrizione del patto con Dio. Vale a dire che al momento di sottoporsi all'autorità normativa del Sistema N_1-N_{10} il fedele si impegna a conformare la totalità della propria vita morale alla realizzazione dei fini perseguiti dalle prescrizioni normative divine; mostrandosi, tuttavia, impossibilitato all'adempimento dell'impegno stipulato proprio da un punto di vista normativo. Infatti, da un lato il Sistema N_1-N_{10} presenta dei vuoti normativi che lasciano indeterminate quali azioni eseguire all'occorrere delle differenti situazioni istanziate dai vari stati di fatto che l'agente si trova a esperire nel corso della propria esistenza; dall'altro si manifesta soggetto a contraddizioni normative che implicano una conflittualità fra obblighi, rispetto ai quali l'agente non ha alcun strumento per giungere a una univoca determinazione della propria condotta.

Tratterò prima dell'incompletezza, quindi dell'inconsistenza. Che il Sistema N_1-N_{10} sia incompleto sembra un'evidenza triviale. Per esempio, mancano norme relative ad ambiti fondamentali della vita sociale degli individui come quello dell'educazione dei figli. Si supponga che due genitori entrino in un profondo conflitto circa il modo corretto di affrontare un comportamento sbagliato di un figlio maggiore rispetto a un figlio minore. Si ipotizzi che il padre preferisca ignorare la situazione, convinto che questo genere di problemi debbano essere risolti autonomamente dai diretti interessati; mentre la madre ritenga che questa indifferenza sia controproducente, perchè abbandona il figlio più debole alla prepotenza e all'arroganza del più forte. Si supponga, ancora, che questo dissidio cresca in seno alla famiglia: per il padre non c'è alcuna necessità di prendere in mano la situazione intervenendo a imporre dall'esterno un ordine innaturale, per la madre c'è invece una assoluta necessità di prendere in mano la situazione, costituendo il *laissez faire* un pessimo precedente circa la gestione ordinaria dei rapporti di collaborazione familiare. Con il passare del tempo i due genitori irrigidiscono le proprie posizioni, inserendole in un contesto ideologico volto a provare la superiorità della propria posizione sull'altra, in un modo tale che il giudizio sulla posizione altrui tenda a scivolare in un attestato di disistima nei confronti del partner: il risultato sembra condurre a un disaccordo radicale che investe progressivamente, sgretolandola dall'interno, la capacità dei genitori di affrontare serenamente e amorevolmente il proprio radicamento identitario nella situazione familiare.

La rilevanza di una situazione del genere non può essere

secondaria per l'etica religiosa: il modo autenticamente corretto di relazionarsi al proprio coniuge fa parte integrante degli aspetti fondativi della propria identità e, con ciò, della propria esistenza; perchè il genere di uomo o donna che ognuno di noi è dipende in larga misura da ciò che siamo (volendolo essere) nelle relazioni affettive familiari. Pertanto, si può assumere che nell'esistenza di due agenti x e y si presenta almeno una situazione che non appartiene all'insieme S_{Decalogo} . Se così stanno le cose, nell'esistenza di x e y si presenta una situazione S_{26}^{ef} (dove le lettere apicali ef stanno per la situazione educare i figli). Ma questo contraddice il criterio di completezza per il Sistema N_1-N_{10} perchè S_{26}^{ef} è diverso da qualsiasi S_n^i , dove ($i = SA$) e ($1 \leq n \leq 25$).

La lettura della Scrittura offre conferme alla mia tesi. La narrazione di Es. 20.1-23.33 attesta inequivocabilmente come la elargizione teologica del Sistema N_1-N_{10} sia l'istituzione di un corpus giuridico per una «modesta comunità agricola»⁷. Il contesto generale dell'intero sistema normativo, infatti, risulta prettamente agricolo: i precetti relativi alla tutela della persona tratteggiano la vita delle persone tutelate come la vita di contadini o pastori; i precetti rivolti alla tutela della proprietà menzionano come beni posseduti dalle persone soprattutto le terre coltivate e le greggi allevate; le misure di deterrenza contro le infrazioni delle norme del Sistema N_1-N_{10} determinano principalmente come trattare casi di procurato danno a terreni, attrezzature agricole e animali. Ma anche per elementi del sistema la cui estensione parrebbe coprire situazioni esistenziali a più ampio spettro, per esempio per l'insieme di precetti relativi al testimoniare, vale che l'orizzonte di senso è quello di un gruppo sociale ristretto fondato da rapporti di parentela e conoscenza personale (i precetti sul testimoniare intendono impedire proprio l'esercizio di una giustizia basata su dinamiche sociali di ordine clanico-familistico).

Di conseguenza, sembra incontrovertibile affermare che gli insiemi determinati di situazioni individuate dagli elementi del Sistema N_1-N_{10} sono troppo limitati dalla natura del contesto rispetto al quale sono formulati per avere una capacità normativa universale, che giustifichi un trasferimento completo di responsabilità dall'agente all'autorità normativa.

Passo quindi adesso alla questione dell'inconsistenza. Che il Sistema N_1-N_{10} sia intranormativamente inconsistente mi pare un'evidenza altrettanto triviale di quella che vale a sostegno della tesi della sua incompletezza. Si consideri la norma N_6 : essa implica i

precetti P_{10} , P_{11} , P_{12} , P_{13} . Ciascuno di essi determina come realizzare la norma obbligando al rispetto di essa con la statuizione delle pene cui va incontro chi la viola. In particolare, P_{10} introduce una distinzione fra omicidio premeditato e omicidio non premeditato. La pena per chi compie il primo tipo di reato è la morte, per chi compie il secondo la detenzione. Ne segue che la violazione premeditata del divieto di uccidere fissato da N_6 dovrebbe essere punito da un incaricato dell'autorità giudiziaria a cui sia concesso il potere di violare N_6 a sua volta. Ossia, il precetto determina come realizzare la norma violando esso stesso il contenuto affermato dalla norma. Pertanto, si ha che:

- 1) a è un incaricato dell'autorità giudiziaria all'esecuzione delle pene comminate da regolari processi;
- 2) b è giudicato in un regolare processo colpevole di omicidio premeditato;
- 3) data N_6 , per ogni x e ogni y tali che «x è un uomo» e «y è un uomo», «x non uccide y»;
- 4) b è un uomo;
- 5) data N_6 , a non uccide b;
- 6) dato P_{10} , per ogni x tale che «x uccide premeditatamente un uomo», esiste almeno un y tale che «y uccide x»;
- 7) dato P_{10} , «a uccide b»;
- 8) Non è possibile che «a uccide b» e «a non uccide b»;
- 9) Non è possibile per a essere sottoposto all'obbligo « N_6 & P_{10} »;
- 10) Il Sistema N_1 - N_{10} è intranormativamente inconsistente.

Per il Sistema N_1 - N_{10} le cose non vanno meglio al riguardo della consistenza intercategoriale. Si consideri il caso seguente. Io sono venuto a sapere che una certa persona è stata uccisa. Per questo reato è stato incolpato mio padre. Il giudice che presiede il processo è un nemico giurato di mio padre dai tempi della loro infanzia. Questo ha fatto sì che, nel corso delle loro esistenze, per quanto tanto mio padre che il giudice siano delle ottime persone, la loro inimicizia li abbia più volte portati in conflitto in modo da usare tutto ciò che era in loro potere per nuocersi vicendevolmente. Ora, la sera precedente all'omicidio mio padre, in un attacco di collera, si era lanciato in una invettiva pubblica contro la persona che l'indomani sarebbe stata uccisa. Io ho ragionevoli motivi per pensare che il giudice considererà le deposizioni dei testimoni dell'invettiva pubblica di mio padre come ottime ragioni a sostegno dell'accusa di omicidio premeditato. Tuttavia io so con certezza che mio padre non ha ucciso quella

persona, perchè è una persona che ha in odio la violenza fisica sugli altri esseri viventi e perchè io mi fido della buona fede di una persona che si è sempre dimostrata nella vita più che onesta.

Il giudice mi chiama a testimoniare. In particolare, vengo a sapere che lui ha intenzione di chiedermi dove mi trovavo nel momento del delitto e se mio padre si trovava allora con me. Queste domande hanno interesse processuale perchè mio padre ha dichiarato che al momento del delitto si trovava con me in un luogo lontano da quello dove si è compiuto il reato. Purtroppo, io stavo in quel momento a casa mia, che è molto vicina al luogo dove è avvenuto l'omicidio; e, cosa più importante, mio padre non si trovava con me. Io so bene che mio padre ha inventato questa bugia perchè spaventato dal fatto che sarebbe stato giudicato dal suo peggior nemico, tuttavia so altrettanto bene che se vado a dire la verità al processo le mie parole, sconfessando la sua versione dei fatti, potrebbero risultare decisive per una sua condanna.

Cosa fare a questo punto? Essendo una persona molto religiosa mi rivolgo al Sistema N_1 - N_{10} che ho sottoscritto come autorità normativa per la mia condotta esistenziale. Passo in rassegna mentalmente gli elementi del sistema e penso che dovrei seguire N_4 : siccome io so che mio padre è innocente, se voglio onorare la persona devo essere pronto a difenderlo dalla possibilità che egli subisca ingiustizia dal giudice. Pertanto, dovrei mentire e confermare la versione dei fatti dichiarata da mio padre. Ma c'è per me un grave problema: è che non riesco a tenere a bada la prepotenza con cui N_9 continua a riproporsi alla mia mente. Dio mi ha chiesto di non attestare il falso contro il mio prossimo, e il mio avvalorare la bugia di mio padre, salvandolo, lascerebbe il caso irrisolto. Questo spingerebbe evidentemente il giudice a proseguire le indagini, con la possibilità che per errore venga nuovamente accusato un innocente. Così, la mia falsa testimonianza si ritorcerebbe contro il mio prossimo.

Riassumendo, N_4 mi ordina di eseguire un azione che N_9 mi ordina di non eseguire. Mi trovo dunque impossibilitato ad ottemperare all'obbligo « N_4 & N_9 ». Dal che segue che il Sistema N_1 - N_{10} è intercategorialmente inconsistente.

5. La responsabilità nell'etica religiosa

Nonostante le difficoltà rilevate, l'etica religiosa ha ottimi strumenti a sua disposizione per accreditarsi come una dottrina capace di orientare autenticamente la condotta morale degli esseri umani. All'interno della Scrittura è, infatti, massivamente diffusa la voce di un'attitudine alla fede fortemente critica verso la vita religiosa dei figli di Israele; l'analisi della quale, mostrando il modo moralmente corretto di condurre la propria esistenza da parte degli agenti morali, indica anche come affrontare il problema della incompletezza e inconsistenza del Sistema N_1-N_{10} .

Si prendano in considerazioni i seguenti passi:

Amos 5.21: «[è Dio a parlare] Odio e aborro le vostre feste/e non prendo gusto alle vostre riunioni./ Sì, se mi offrite olocausti/non accetto sacrifici,/l'offerta delle vostre pingui vittime/io non la guardo./Lungi da me il chiasso dei tuoi canti,/la musica delle tue arpe non ascolto».

Isaia 1.11-15: «dice il Signore:/sono sazio di olocausti di montoni/e del grasso dei giovenchi./Il sangue di tori, agnelli e capri,/non lo gradisco!/Quando entrate a vedere il mio volto,/chi vi ha mai chiesto questo:/calpestare i miei atri?/Cessate dal presentare vuote offerte:/l'incenso lo abbagliano!/Novilunio, sabato, sacra adunanza,/non le sopporto più, né digiuno o solennità./I vostri noviluni, le vostre feste,/odia l'anima mia:/mi son di peso,/son stanco di sopportarli./Quando voi stendete le vostre palme/giro gli occhi da voi;/anche se proseguite a pregare,/non vi do ascolto».

Isaia 29.13-14: «Pertanto dice il Signore: [...] questo popolo mi sta vicino a parole/e con le sue labbra mi onora,/ma il suo cuore è lontano da me/e la venerazione per me è diventata/imparaticcio di umane osservanze».

Geremia 2.8: «[è Dio a parlare] Io vi condussi in una terra da giardino/per mangiarne i frutti e i prodotti./Voi ci entraste, ma contaminaste la mia terra/e la mia proprietà rendeste un orrore./I sacerdoti non si sono domandati: Dov'è il Signore?/Ma i custodi della legge non mi riconobbero/ma i pastori si ribellarono contro di me,/ma i profeti profetarono per Baal/e andarono dietro a degli idoli

impotenti».

Le parole che ricorrono in questi passi sono attribuite dalla tradizione a Dio. Esse testimoniano direttamente il fastidio che il Signore prova di fronte alla vita religiosa del popolo che ha eletto a sé. Verso tale vita religiosa è espressa una dura sentenza di rifiuto e di condanna. Cosa non va? Apparentemente Israele sembra aver conservato la propria vicinanza a Dio, custodendo ritualmente nel culto la propria fede, la propria inclinazione a una concezione teologicamente orientata dell'esistenza: le comunità israelitiche contro cui sono rivolte le accuse sembrano tutto fuorchè desiderose di abbandonare il proprio radicamento esistenziale, la propria fondazione identitaria, nel perseguimento di una relazione autentica al Signore. E Dio non parrebbe negare tutto ciò: quando parla tramite Amos e Isaia riconosce l'onnipervasività della sensibilità liturgica dei figli di Israele; mentre quando parla tramite Geremia esprime chiaramente l'idea che l'attività religiosa dei sacerdoti svolga una funzione di custodia della legge.

Tuttavia, la durezza delle parole di Dio è la comunicazione esplicita del fatto che, agli occhi del Signore, Israele si è macchiato di una colpa gravissima, profondissima. Tutta la sua religiosità non basterà a salvarla. I profeti, per la cui intermediazione Dio comunica con gli uomini annunciando loro cosa avverrà nei tempi futuri, predicano variamente che a causa dei crimini e dei delitti perpetrati in seno alle comunità israelitiche, il Signore farà sì che le città cadano in mano a potenze ostili e aggressive, la popolazione sia sottomessa, soggiagata e in gran parte sterminata, e i superstiti vadano incontro a un nuovo terribile esilio e una nuova gravosa schiavitù.

In cosa consistono, dunque, le colpe di Israele? Cosa hanno fatto i suoi figli per meritarsi una rabbia divina nei loro confronti tanto forte da condurre al perseguimento di una vendetta armata grazie all'impiego di milizie straniere?

Si potrebbe ipotizzare che l'atto d'accusa divino sia motivato da una presunta violazione del patto sinaitico da parte del popolo ebraico. Una evidenza a sostegno di questa ipotesi è l'insistenza con la quale i profeti dichiarano che l'abbandono della legge è l'evento da cui traggono origine tutti i guai che affliggono le comunità israelitiche. Ma questa idea non sembra cogliere nel segno. Al momento in cui vengono redatti i materiali profetici che accusano le comunità israelitiche, infatti, la fede ebraica è ancora una realtà molto composita, per la quale la dottrina dell'elezione collettiva dei figli di

Israele non fa un riferimento privilegiato alla tradizione sinaitica, bensì alla alternativa tradizione monarchica dell'elezione per il tramite del re David. Di conseguenza, quando i profeti lamentano la rottura del patto fra Dio e Israele non possono riferirsi in prima istanza all'inadempienza da parte del popolo ebraico nei confronti del sistema normativo del Decalogo.

Che le cose stiano in questi termini è, inoltre, testimoniato dalle seguenti evidenze:

- 1) quando diversi profeti menzionano la legge, questi non possono fare riferimento a un unico corpus giuridico (il Sistema $N_1 - N_{10}$), perchè la fede ebraica è ancora un magma di differenti tradizioni culturali⁸. Queste tradizioni risalgono alle diverse rappresentazioni sociali delle comunità israelitiche, dalla unione delle quali trae origine la monarchia di Israele. Tali rappresentazioni sociali sopravvivono le une accanto alle altre entro la cornice unificante della teologia di stato. Pertanto, è molto probabile che fossero contemporaneamente in uso differenti tradizioni normative, come sembrerebbe testimoniato dalla eterogeneità dei differenti cataloghi di norme e precetti che successivamente saranno canonizzati con la raccolta nei libri del Pentateuco;
- 2) quando i profeti descrivono la situazione di peccato in cui versano le comunità israelitiche non concentrano la propria attenzione sulla violazione di determinati precetti giuridici (sebbene sia costante l'accusa di idolatria), quanto piuttosto sulla arroganza, sulla prepotenza, sulla violenza con le quali i potenti vessano i poveri e li riducono a condurre una miserabile esistenza⁹.

È dunque necessario considerare ancora in che cosa abbia sbagliato Israele. Un testo di Ezechiele indica la pista giusta da percorrere. È un passo, a mio avviso, straordinario, che merita una ampia citazione, nonostante la sua lunghezza:

«Così ha detto il Signore Iddio a Gerusalemme: Le tue origini e la tua discendenza provengono dal paese cananeo. [...] Il giorno in cui sei nata, non ti fu tagliato l'ombellico, non fosti bagnata in acqua per la pulizia, né sfregata con sale, né avvolta in fasce. Nessun occhio ebbe pietà di te ... ma con disprezzo per la tua vita fosti gettata in aperta campagna. Io allora passai accanto a te, vidi che ti dibattevi nel tuo sangue e ti dissi: per il tuo sangue vivi e cresci. [...] Crescesti,

divenisti grande, pervenisti al tempo della pubertà, ti si formarono le mammelle, ti spuntò il pelo. [...] Passai di nuovo accanto a te e ti osservai: era proprio il tuo tempo, il tempo degli amori. Stesi allora su di te il lembo del mio mantello, coprii la tua nudità, ti giurai, [...] e fosti mia. [...] Ti adornai di monili, ti misi dei braccialetti ai polsi e una collana al collo, misi un anello al tuo naso, dei cerchietti ai tuoi orecchi e uno splendido diadema sul tuo capo. Così fosti ornata di oro e di argento: le tue vesti furono di bisso, di fine tessuto, di stoffa variopinta. [...] Divenisti molto, molto bella. [...] Ma tu ponesti ogni fiducia nella tua bellezza e ... ti prostituisti, prodigasti le tue fornicazioni a ogni passante: fosti sua. [...] Predesti i tuoi splendidi gioielli fatti col mio oro e col mio argento, che io ti avevo donato, ne facesti delle immagini di uomo, e con esse ti prostituisti. [...] E infine predesti i tuoi figli e le tue figlie che mi avevi generati, e li sacrificasti ad esse {le immagini di uomo}, perchè se ne cibassero. [...] Immolasti perfino i miei figli e li offristi ad esse... non ti ricordasti per nulla dei giorni della tua giovinezza. [...] Ma è avvenuto ... che ti sei costruita un postribolo ... e hai disonorato la tua bellezza, allargando le gambe a ogni passante» (Ezechiele 16.3-25).

D'un tratto tutto si fa chiaro: Dio è innamorato di Israele senza essere contraccambiato. Le sue parole sono umane, troppo umane. Sono le parole tristi, offensive, violente, risentite dell'uomo tradito in una unilaterale passione d'amore.

In questo contesto si palesa perchè Dio ripudi la vita religiosa del suo popolo. I figli di Israele sono come una sposa nella quale si è spento il desiderio per lo sposo, nella quale è morta l'attrazione fisica e morale per il marito, così che la comunione di vita è rimasta niente più che una abitudinaria osservanza della convivenza, dello stare assieme.

Non si tratta, dunque, di un allontanamento dall'autorità normativa divina: il popolo ebraico vive nel rispetto formale delle prescrizioni accettate con la propria sottomissione a Dio. Ma tale rispetto formale tradisce lo spirito di tali prescrizioni. È divenuto un adempimento automatico, meccanico, rituale, dei doveri acquisiti con il proprio radicamento identitario e comunitario entro un certo contesto storico-culturale. E questo non è ciò che voleva Dio al momento di imporsi come autorità normativa per i figli di Israele: Dio non chiedeva di mandare a memoria una tabellina, di apprendere i passi di una coreografia, di educarsi a rispondere in modo cortese. Dio voleva essere riconosciuto come guida assoluta dell'esistenza:

voleva essere la roccia sporgente che offre la presa allo scalatore, la terra intravista da lontano nell'ora del naufragio, la dichiarazione d'amore che apre il cuore dell'amante, le mani del padre e della madre che sorreggono i passi del bambino che impara a camminare, la benevolenza del sorriso, la potenza dell'abbraccio. Per questo il Signore si era offerto alla disperazione di un popolo schiavo: aveva additato la via che salva, aveva indicato quali strade percorrere.

La colpa di Israele sembra, perciò, quella di avere intrapreso un cammino dimenticando il compagno di viaggio che lo aveva posto su quel cammino; un cammino che mostrava Dio in ogni luogo. Ma con il camminare, il cammino stesso è divenuto per Israele il ripetersi automatico di un gesto: prima un passo, poi l'altro. In questo automatismo, Dio è progressivamente scomparso. Tutto ciò che lo mostrava, tutto ciò che lo faceva presente, tutto ciò che lo rendeva vicino, si è fatto silenzio. I pellegrini sono divenuti passeggiatori senza metà, si sono dimenticati della compagnia divina, e Dio è un po' alla volta rimasto indietro senza che nessuno si accorgesse di questo. Dio è rimasto a guardare sconcertato l'oggetto del proprio amore andarsene lentamente senza neppure accorgersi di quello che stava succedendo. Dio, con la sua azione di salvezza, è infatti stato inconsapevolmente abbandonato. Ecco che con G.Von Rad si deve, quindi, affermare che «non sulla legge è naufragato Israele, ma sulla volontà salvifica di Dio»¹⁰.

Alla luce di queste considerazioni mi sembra plausibile ammettere che l'etica religiosa debba essere costruita e praticata nei termini delineati dalle seguenti tesi:

T₁) nell'accettazione dell'autorità normativa divina tramite la propria sottomissione al Sistema N_1-N_{10} , l'agente non può limitarsi ad adempiere il proprio dovere eseguendo gli obblighi determinati da norme e precetti;

T₂) nell'accettazione dell'autorità normativa divina tramite la propria sottomissione al Sistema N_1-N_{10} , l'agente deve perseguire la finalità del sistema rispondendo della propria condotta non al Sistema N_1-N_{10} stesso (conformando le proprie azioni all'esecuzione degli obblighi determinati da norme e precetti), ma direttamente a Dio;

T₃) la responsabilità per un'azione non consiste nell'essere la fonte di essa (in questo senso delle azioni di un agente sottoposto all'autorità normativa del Sistema N_1-N_{10} è responsabile il Sistema N_1-N_{10}), ma nel rendere conto di essa a Dio in quanto termine ultimo

di una relazione interpersonale;

T_4) ossia, che un agente sia responsabile per un'azione significa che tale agente agisce così e così perchè tale agente vuole essere giusto agli occhi di Dio (l'agente vuole piacere a Dio);

T_5) di conseguenza, la responsabilità per un'azione è ontologicamente collocata nell'ambito dell'emotività, della passione, del desiderio che governa le relazioni fra persone.

Le tesi (T_1)-(T_5) costituiscono una dottrina teologica della responsabilità morale. Essa riposa sul principio secondo il quale il trasferimento di responsabilità dall'agente all'autorità normativa per l'agente implica che, se la fondazione delle azioni eseguite dall'agente all'occorrere di insiemi determinati di situazioni S^i , S^j , ..., S^n individuate dalle norme del sistema è data nell'autorità normativa per l'agente, l'agente è tuttavia soggetto a una responsabilità verticale nei confronti delle finalità del sistema normativo promulgato dall'autorità normativa per l'agente (PTRM).

Pertanto, siano dati PTRM e i dati scritturistici relativi al Sistema N_1 - N_{10} . Ne seguono logicamente (T_1)-(T_5). Ora, dati (T_1) e (T_2) si ha che l'agente non può essere vincolato alla semplice esecuzione delle azioni determinate dalle norme e dai precetti del Sistema N_1 - N_{10} . In particolare, dato (T_2) si ha che l'agente deve perseguire la finalità del sistema rispondendo dell'esecuzione delle azioni determinate dalle norme e dai precetti del Sistema N_1 - N_{10} direttamente a Dio. A mio avviso qui si presentano tre casi:

- 1) le situazioni occorrenti all'accadere di uno stato di fatto che l'agente si trova ad esperire appartengono all'insieme S_{decalogo} e sono tali da non generare obblighi intercategorialemente o intranormativamente inconsistenti;
- 2) le situazioni occorrenti all'accadere di uno stato di fatto che l'agente si trova ad esperire non appartengono all'insieme S_{decalogo} ;
- 3) le situazioni occorrenti all'accadere di uno stato di fatto che l'agente si trova ad esperire appartengono all'insieme S_{decalogo} e sono tali da generare obblighi intercategorialemente o intranormativamente inconsistenti;

Se vale (1) l'agente ha di fronte una situazione o più situazioni rispetto alle quali sa chiaramente come perseguire le finalità dell'autorità normativa divina, semplicemente applicando le norme e

i precetti del Sistema N_1-N_{10} . Se, al contrario, valgono (2) oppure (3) l'agente non sa come perseguire le finalità dell'autorità normativa. Ecco allora che entra in ballo la sua responsabilità diretta nei confronti di Dio. Egli deve intercettare il volere di Dio. Come può essere ottemperato a un compito del genere?

Le tesi (T_3), (T_4), e (T_5) vengono in soccorso dell'agente. Egli deve agire nei confronti di Dio come agirebbe nei confronti di qualsiasi persona a cui sia legato da una profonda relazione interpersonale. Se questo fosse il caso, l'agente saprebbe bene come agire e come giustificare la propria condotta. Bene, che Dio sia il termine ultimo di una relazione interpersonale non fa alcuna differenza.

6. Un'evidenza per il ruolo della responsabilità nell'etica religiosa

Intendo concludere con la menzione di un testo che illustra chiaramente come il compito di rispondere direttamente a Dio non sia, secondo la Scrittura, proibitivo per gli esseri umani. Le leggi che Dio ha date agli uomini sono più che comprensibili per il profeta Isaia. Il loro spirito, infatti, è quello della pacifica collaborazione e solidarietà di tutti verso tutti. Seguire dei precetti volti a perseguire finalità del genere limitandosi all'esecuzione di un ordine è già un fallire lo scopo. Al contrario, orientare la propria condotta al beneficiare gli altri è già un raggiungere la salvezza:

«[è Dio che parla] Giorno per giorno, sì, mi ricercano,/anelano conoscere le mie vie,/come gente che pratici la giustizia/e non trascuri il diritto del suo Dio;/mi chiedono eque sentenze, anelano che Dio stia loro vicino./Perchè, se digiuniamo, tu non ci guardi?/Se ci mortifichiamo, non ne tieni conto?/Ecco, nel giorno del digiuno, cercate l'interesse/e opprimete tutti i vostri operai!/Ecco, voi digiunate fra liti e baruffe/e menate colpi spietati./Smettete di digiunare come oggi,/perchè il vostro clamore si oda nell'alto!/È forse questo il digiuno che bramo:/un giorno in cui si macera un uomo?/Curvare la testa come un giunco,/giacere nel sacco e sulla cenere?/Forse a questo dà il nome di digiuno,/giorno di gradimento al Signore./Non è questo forse, invece, il digiuno che voglio,/dice il Signore Iddio,/sciogliere le catene ingiuste,/slacciare i legami del giogo,/rimandare liberi i forzati,/infrangere qualsiasi giogo?/Non

questo forse:/dividere il tuo pane con l'affamato,/introdurre in casa miseri erranti,/vestire chi hai visto nudo,/e quelli della tua carne non trascurare?/[...]/Se abolirai di mezzo a te il giogo,/lo stendere il dito e il parlare iniquo,/se all'affamato offrirai il tuo pane/e sazierai l'anima afflitta/allora di tra le tenebre brillerà la tua luce» (Isaia 58.2-7, 58.9-10)¹¹.

Note:

¹Esempi di autorità normative sono: a) Dio; b) istituzioni religiose; c) istituzioni politiche; d) associazioni; e) aziende; f) individui.

²Si potrebbe sostenere che l'emergere di etiche eteronome differenziate rispetto all'etica religiosa sia da inquadrare nel più generale processo di secolarizzazione che caratterizza il mondo moderno, prima, e contemporaneo, poi. Se questo fosse il caso, la differenziazione fra etiche eteronome non religiose ed etica eteronoma religiosa si originerebbe nella perdita di alcuni tratti teologici nell'approccio alla trattazione della condotta comportamentale dell'agente all'interno di un medesimo contesto giustificativo dell'esecuzione di azioni moralmente rilevanti. Tuttavia il compito storiografico consistente nel mostrare che le cose stiano in questi termini esula completamente dall'interesse del mio lavoro.

³Infatti, (N₂) significa: *adora il Signore, tuo Dio*; (N₉): *devi sempre dire la verità*.

⁴Si osservi in particolare la ripetizione liturgica di formule relative al *rifugio in Dio del giusto* o alla *duplice natura di legislatore e giudice universale di Dio*: cfr. *Salmi* 7.2; 7.9-12; 9.8-10; 11.1; 11.4-7; 18.3; 18.32; 27.1; 28.7-8; 31.4; 62.2-3; 62.7-8; 71.2-3; 75.7-8; 82.8.

⁵Seguono le regole che stabiliscono come comportarsi con la famiglia dello schiavo.

⁶Seguono esempi di come prendersi cura delle cose prestate e risolvere eventuali controversie.

⁷Cfr. W.Brueggemann, *Introduzione all'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di C.Malerba, Torino 2005, pp. 77 e seguenti.

(Cfr. W.Brueggemann, *Introduzione all'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di C.Malerba, Torino 2005, pp. 168-170; E.Gerstenberger, *Teologie nell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di F.Bassani, Brescia 2005, pp. 167-209.

⁹Cfr. Amos 2.6-2.8; 3.10; 4.1; 5.10-13; Michea 2.1-2; Isaia 5.8-25; Ezechiele 11.2-7; 18.5-9.

¹⁰Cfr. G.Von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di F.Ronchi, Brescia 1974, 2 voll.; 2° vol., *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, p. 479.

¹¹Una precedente versione di questo lavoro è stata letta e commentata da S.Di Figlia, che ringrazio per gli utili suggerimenti.

L'etica psicoanalitica e la dialettica della Legge

di Rocco Ronchi

1. La Legge indica la Cosa

Nel seminario sull'*Etica della psicoanalisi (1959-1960)*, al termine della *séance* che chiude la *Introduzione della Cosa*, con il titolo redazionale *Della legge morale*, si trova la parafrasi lacaniana di un celeberrimo passo paolino contenuto nell'*Epistola ai Romani* (7,7). In realtà non è parafrasi ma citazione pressoché letterale che contiene soltanto «una piccolissima modifica» (2008, 99): al posto di «peccato» compare infatti l'espressione *Das Ding*, la «Cosa».

«La Legge – scrive Paolo/Lacan – è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia *io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge*. Non avrei avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto non la bramerai» (2008, 98. Corsivo mio).

Grazie alla Legge, la Cosa (il peccato) «suscita in me ogni sorta di bramosia»; senza la Legge, la Cosa/peccato è morta. Un tempo, senza la Legge, «io ero vivo»; con l'avvento della Legge, la Cosa è «divampata» e «io ho trovato la morte. E il comandamento che doveva darmi la vita è diventato per me causa di morte», mi ha fatto «desiderio di morte».

Fin qui la parafrasi lacaniana. Ad essa segue una lapidaria affermazione:

«Per definire il rapporto tra la Cosa e la Legge – scrive Lacan - non si possono trovare termini migliori (...) il *rapporto dialettico* tra il desiderio e Legge fa sì che *il nostro desiderio divampi solo nel rapporto con la Legge, attraverso cui diventa desiderio di morte*» (2008, 99. Corsivi miei).

La proposizione lacaniana merita un attento commento. La

questione è il rapporto Legge e Cosa. Sono il medesimo? La risposta di Lacan/Paolo è secca. La Legge non è la Cosa. La Legge è ciò attraverso cui ne prendo conoscenza. La Legge, dunque, *rinvia* alla Cosa: ne è un *segno*. Ma che tipo di segno è?

Appoggiamoci a una tra le più note classificazioni dei segni. Per quello che concerne il rapporto tra un *representamen* ed un Oggetto, possiamo distinguere, secondo Charles Sanders Peirce, tre modalità del riferimento (del rinvio): indice, icona e simbolo (Peirce 1980, 139 sgg.). L'indice ha un vantaggio indiscusso sulle altre modalità di riferimento del segno. Esso può infatti *mostrare* uno stato di cose *singolare* essendo in un rapporto di contiguità con esso, come la fotografia, ad esempio, la quale nella sua origine chimica è un *calco* della cosa e non rappresentazione convenzionale (simbolo) o immagine somigliante artificialmente prodotta (icona). Dal punto di vista semiotico, la Legge è allora *indice* della Cosa, la mostra cioè attraverso l'interdetto, il quale gioca il ruolo, appunto, di dito indice puntato sulla Cosa vietata, la mostra *là* come assente. Un po' come se qualcuno si rivolgesse a noi dicendo, non senza una certa malizia: vietato rivolgere lo sguardo in quella direzione che vi sto indicando perché *là c'è* qualcosa che non potete guardare (sebbene ve lo stia mostrando).

La specificità semiotica dell'indice è la sua apofantività, la sua potenza "mostrativa", se mi si permette il brutto neologismo, e non semplicemente "dimostrativa". Il suo correlato non è un significato, una generalità, un concetto. Non è un "che cosa", una *quidditas*, ma un puro "che c'è", una *quodditas*. La fotografia, ad esempio, ha questa potenza straordinaria, che, non a caso, ha sempre affascinato tutti i suoi principali interpreti filosofici (da Barthes alla Krauss, per citarne solo alcuni), i quali fin da subito ne hanno constatato la natura immediatamente non linguistica (non simbolica) e non mimetica (non iconica). Prima di essere messaggio o rappresentazione, essa mostra, con irrefutabile evidenza, che qualcosa *ha avuto luogo*. Segnala, come *traccia*, l'esserci stato di una singolarità. Il sapere *che cosa* è quanto l'indice mostra viene *dopo* ed è soggetto come ogni sapere al dubbio metodologico. Il "che" invece non ha bisogno di un simile sapere ed è sottratto ai tormenti del dubbio. La traccia gode insomma di una certezza assoluta. Il correlato dell'indice è perciò *l'evento*.

Il «simbolo» nel senso peirceano del termine e il «simbolico» in quello lacaniano, sebbene diversissimi tra loro, hanno allora in comune una caratteristica negativa: non hanno rapporto con il *reale*

dell'evento. L'evento, per così dire, è proibito a chi parla. È la grande questione holderliniana dell'inaccessibilità del reale al linguaggio, ripresa e discussa da Hegel nella figura fenomenologica della «certezza sensibile»: il «questo» che «qui e ora» «opino» sussiste solo in una relazione di indicazione, ma svanisce, come il famoso istante, ogniqualvolta lo si voglia afferrare, quando cioè lo si voglia dire. La vocazione esclusiva del linguaggio è, infatti, l'universale.

La tesi paolino-lacanianiana a proposito del rapporto Cosa e Legge è dunque la seguente: la Cosa *per noi* ha la forma dell'interdetto. La Legge la indica (la mostra) come l'interdetto. Ne prendiamo coscienza grazie alla Legge.

Quanto abbiamo detto a proposito della natura dell'indice costringe, però, ad un'estrema cautela quando si passi all'identificazione del contenuto della Cosa. Non possiamo infatti dire che la Legge mostra la Cosa come *ciò* che è vietato. Il correlato dell'indice non è infatti *ciò* che l'indice mostra. Il *ciò*, il *che cosa*, è dell'ordine del significato e concerne il simbolico. Esso, come ogni sapere, è incerto e soggetto alla revisione del dubbio. Il correlato della traccia è piuttosto *l'evento* nella sua singolarità irripetibile di accadimento e l'evento non è il significato, non è *ciò* che è vietato, sebbene sia dia sempre in correlazione con esso. Questa distinzione tra evento e significato (Sini 1985) ha conseguenze teoretiche capitali, sulle quali dovremo ritornare in conclusione. Per adesso è sufficiente sottolineare questo: la Cosa si mostra *a noi* come *ciò* che è interdetto, si mostra grazie alla Legge. *In se stessa*, assolta cioè dalla correlazione al sapere, la dobbiamo però supporre al di là della Legge, senza rapporto di somiglianza con la Legge (perché l'indice non è un'icona così come non è un simbolo). Il contenuto dell'interdetto non è la Cosa, ma solo la Cosa *per noi*. Il dito indice della Legge ce la mostra semplicemente nel suo irrefutabile *che c'è*.

2. La scoperta freudiana e la filosofia moderna

In chiusura della parafrasi/citazione paolina, Lacan solleva un'ulteriore questione. Si chiede, infatti:

«La scoperta freudiana, l'etica psicoanalitica ci lasciano forse sospesi a questa dialettica?» (2008. 99)

La dialettica è quella della Legge e della sua trasgressione, della

Legge e del suo Interdetto, verso il quale vola come una falena attratta dalla luce, il desiderio, quel desiderio che «divampa» solo nel rapporto con la Legge, e che diventa «desiderio di morte».

Per provare a rispondere alla domanda di Lacan, bisogna, prima di tutto, fare chiarezza su quanto tale dialettica presuppone. Va innanzitutto ricordato che il rapporto dialettico Legge/Cosa (peccato) o, che è lo stesso, Legge/desiderio, definisce la “condizione umana”, la condizione dell’uomo in quanto animale linguistico e politico, politico perché linguistico. C’è umanità, c’è cultura in senso antropologico, dove c’è Legge e trasgressione della Legge. Se diamo un senso lato all’espressione freudiana, c’è umanità dove c’è triangolazione edipica: un Padre, un Figlio, un interdetto.

C’è “spirito”, nel senso hegeliano-kojèviano del termine, dove la Legge può essere trasgredita. Obbedire alla Legge non è, infatti, seguire una necessità naturale. L’imperativo etico-morale è sempre sospeso alla sua possibile trasgressione. Ad essa, anzi, deve la sua natura di obbligazione e non di legge naturale. Com’è noto, nella lingua tedesca due verbi esprimono il dovere, *mussen* e *sollen*. Con il primo ci riferisce a quella necessità che non conosce resistenza possibile, la necessità delle cose della natura, ad esempio. Con il secondo, a quel dovere che caratterizza l’obbligo morale e che può, anzi in un certo senso “deve” (in questo caso proprio nel senso del *mussen*) contemplare la possibilità a priori di essere disatteso.

Il che significa che c’è umanità, spirito, cultura, solo dove c’è *finitudine*, vale a dire una finitezza che sia “vissuta”. La finitudine esprime, infatti, il rapporto al limite (alla Legge) come orizzonte insuperabile dell’essere, che, in quanto uomo e non cosa di natura, sono. Senza questa esperienza costitutiva del limite, e, quindi, senza un desiderio che misuri una mancanza costitutiva, non vi sarebbe affatto umanità. In questo orizzonte la terapia assume un significato pedagogico univoco: consiste innanzi tutto nel ricondurre la pecorella smarrita all’ovile dell’umano restituendola a questa dialettica della Legge.

Alla fine del *Seminario VII*, Lacan scrive una frase che è diventata quasi uno slogan per tanti psicoterapeuti lacaniani:

«propongo che l’unica cosa di cui si possa essere colpevoli, perlomeno nella prospettiva analitica, sia di aver ceduto al proprio desiderio” (2008, 370)

Ebbene, nell’orizzonte “paolino”, l’invito a non cedere sul

proprio desiderio ha il senso di un fermo invito, di taglio schiettamente esistenziale, a non cedere sulla propria mancanza: la finitezza va assunta come destino radicale del proprio esserci. È l'orizzonte intrascendibile. Non cedere vuol dire non solo accettarla ma decidersi per essa.

I più malevoli fra i lettori di *Essere e Tempo* ironizzavano sulla decisione che, secondo Heidegger, garantirebbe al *Dasein* autenticità. Per che cosa, chiedevano, bisogna alla fine “decidersi”? Ebbene Hegel, in un passo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ha dato alla maliziosa domanda una risposta anticipata, che credo funzioni a meraviglia anche per un'etica psicoanalitica riletta in chiave paolina ed esistenziale. È sulla malattia, una malattia talmente cronicizzata da essere indistinguibile dalla normalità, che non si può cedere, almeno se si vuole essere “umani”. Sentirsi malato, spiega il filosofo tedesco, è il primo intangibile segno dell'umanizzazione in corso. La malattia è antropogenetica. L'animale, quando, ferito o malato, si ritrae dalla scena del mondo, comincia finalmente ad assumere un volto umano, proprio perché *sente* la finitezza. Non è più in sé o immediatamente, ma per sé o mediatamente. Insieme al dolore e grazie al dolore, un barlume di riflessione illumina ora la sua coscienza che, prima, era sempre estroflessa sulle cose del mondo (il famoso Aperto rilkiano), sempre immedesimata in una vita che viveva in modo anonimo e preindividuale. Un vita infinita. Con la mancanza alberga invece la coscienza riflessa ed inizia il processo di individuazione, il cui culmine ovviamente non può che esser la coscienza riflessa dell'uomo, di questo eterno malato che irritava Nietzsche, il filosofo che, nello stesso tempo e per la stessa ragione, auspicava una “grande salute” e l'oltrepassamento della condizione umana.

Alla luce di questa premessa, la domanda di Lacan sul posto occupato dalla scoperta freudiana assume un senso filosoficamente rilevante. Essa chiede se la psicoanalisi è risolvibile in un'etica della finitezza vissuta, anzi della *finitudine*, il cui segno distintivo è la Legge, quella Legge che sanziona, appunto, una mancanza strutturale, una mancanza che è il Desiderio stesso, oppure se l'etica psicoanalitica, la scoperta freudiana, ci slega da questo orizzonte inoltrandoci nel mare aperto.

Porsi questa domanda, lasciando indecisa la risposta, significa chiedersi se la scoperta freudiana è riducibile alla Modernità, posto che l'assioma della Modernità è rintracciabile nel principio generale della correlazione soggetto-oggetto, della correlazione essere-uomo,

quale ha trovato espressione in tutte le parole-chiave del pensiero moderno e contemporaneo: sintesi a priori, intenzionalità, *Dasein*, *Ereignis*, segno e interpretazione. In tutte queste *Grundwörter* è detta la correlazione come fondamento oltre il quale non si può risalire, come presupposto incircoscivibile e sempre in atto, sempre “fungente”.

Al tempo stesso, porsi questa domanda significa anche chiedersi se la scoperta freudiana conferma la dismissione moderna (kantiana) della filosofia come scienza speculativa dell'assoluto, cioè letteralmente della Cosa come è in se stessa e non relativamente a noi. La psicoanalisi è realmente antifilosofia nel senso in cui il pensiero moderno, basandosi sul principio di correlazione, è antimetafisico, e cioè antispeculativo? Noto tra parentesi che sarebbe veramente strano se fosse così. La scoperta freudiana non è stata forse scoperta della traccia inconscia e della sua paradossale originarietà, scoperta di un'iscrizione (o di una registrazione) anteriore alla coscienza, rispetto alla quale la coscienza viene sempre dopo, grazie ad una specie di *après-coup*? Con la *Nachträglichkeit* Freud non ha tematizzato forse la possibilità, anzi l'effettualità di questo strano rapporto con ciò che è senza rapporto, con un puro Fuori, rapporto che non pregiudica l'irrelatezza di quel Fuori?

Insomma, chiedersi con Lacan se la scoperta freudiana, l'etica psicoanalitica, ci lascia o meno sospesi alla dialettica paolina, significa interrogarsi su di un possibile al di là dell'uomo, della finitezza, della mancanza, del segno e dell'interpretazione: un al di là del moderno, dunque.

3. Un'erotica al di sopra della morale

Nelle pagine del *Seminario VII*, come risponde Jacques Lacan a quella domanda? Innanzitutto con un'indicazione metodologica.

«Dobbiamo – scrive – esplorare quel che nel corso dei secoli l'essere umano è stato capace di elaborare per trasgredire questa Legge e metterlo in rapporto con il desiderio che vada *oltre* questo legame di interdizione» (2008, 99. Corsivo mio).

Leggo in questa frase l'enunciazione di un vero e proprio programma di ricerca che non può lasciare indifferente il filosofo. Dobbiamo, afferma infatti Lacan, vedere se c'è stata «nel corso dei

secoli» e se ci può essere ancora un *oltre* il rapporto paolino Legge-Cosa. Lacan parla, in modo esplicito, della possibilità di un *desiderio che vada oltre questo legame di interdizione*. In tal caso si potrebbe procedere al di là della condizione umana e l'etica psicoanalitica non sarebbe più un'etica della finitezza vissuta. A questo *oltre* possibile Lacan dà anche un nome preciso. Egli infatti introduce «al di sopra della morale, un'*erotica*» («quel che si è fomentato, nel corso dei secoli, in materia di regole d'amore»). La successiva sezione del seminario (il cui titolo redazionale è *Il problema della sublimazione*) conterrà una lunga riflessione sull'amor cortese.

Con l'amor cortese, alla cui fenomenologia Lacan dedica pagine di rara intelligenza, non si procede però in realtà "oltre" la finitezza. L'*erotica* cortese piuttosto sublima la distanza incolmabile che, causa l'interdetto, separa il soggetto desiderante dal suo oggetto impossibile: l'interdetto, infatti, lega gli amanti in un desiderio per sempre desiderio, un desiderio che desidera desiderare e che, come ha spiegato un ispiratore di queste pagine lacaniane, Denis de Rougemont (1998), ha bisogno dell'interdetto (della distanza) come il fuoco ha bisogno della legna per poter ardere e per potersi realizzare, ancora una volta, come desiderio di morte. Più che mai, dunque, nel caso dell'amor cortese vale la dialettica paolina: è la legge che, interdicendomelo, mi mostra l'oggetto da amare, è la legge che me lo segnala come infinitamente desiderabile

Con Lacan, partendo da Lacan, ma in una direzione probabilmente diversa da quella che Lacan avrebbe espressamente sostenuto, ritengo invece che l'*erotica* al di sopra della morale (il passo oltre la dialettica Legge/Cosa) possa avere una consistenza speculativa. L'*erotica* è una "mistica" nel senso assunto da questo aggettivo nell'espressione "teologia mistica". L'antifilosofia di Lacan sarebbe allora da rileggersi come una restituzione al pensiero del suo esclusivo oggetto: l'assoluto. Lacan è «antifilosofo» perché ciò che la filosofia può ricavare dal suo tentativo di pensare un desiderio che vada *oltre* la dialettica paolina risulta del tutto inattuale. La filosofia è infatti divenuta filosofia *moderna*, proprio seguendo la strada inversa: dismettendo l'assoluto a favore della correlazione.

In tale orizzonte speculativo prende rilievo la questione lacaniana di un *godimento* sganciato dalla dialettica paolina. Lo chiamerei godimento *bene* dando a questa espressione non un significato morale, ma speculativo. Bene vuol dire qui *bonum*: indica l'atto stesso dell'essere, il suo stanziarsi nella presenza, quali che siano i contenuti di ciò che è presente. Tale godimento *bene* va quindi

rigorosamente distinto dal godimento *male* in senso morale caro a tanta letteratura contemporanea sul tema, la quale assume, per lo più inconsapevolmente, il paradigma ontoteologico di derivazione agostiniana. Il male sarebbe la corruzione della sostanza buona, lo spreco colpevole della roba-*ousia*. In questo orizzonte il godimento è “peccato” e la psicoanalisi è un’etica nella misura in cui si dà da fare per ricondurre il peccatore nell’orbita della legge, cioè ad un rapporto positivo con la mancanza.

Vi sono, insomma, due godimenti, entrambi al di là del principio di piacere: Il godimento male agganciato alla trasgressione – il godimento della Legge e grazie alla Legge – e il godimento bene emancipato dalla trasgressione. Potremmo anche dire che c’è un godimento caratteristico di un essere radicalmente finito, mancante e desiderante (umano) e c’è un godimento assoluto, un godimento della cosa in se stessa. Vi sono perciò anche due tonalità affettive connesse a questi due godimenti: il dolore (*Schmerz*) e la “gioia”, radice della parola francese *jouissance*.

4. La versione paolina: Kant con Sade

La prima versione del godimento è quella paolina. È una versione che ha trovato la sua più adeguata espressione, nel Novecento, nel pensiero di un filosofo anomalo, che anche dal punto di vista biografico è stato vicino a Lacan: Georges Bataille. Bataille è però anche all’origine della seconda versione del godimento lacaniano, ma in questa sede lo abbiamo presente soprattutto come l’autore di quell’ormai classico libro sull’erotismo (2009) con il quale sistematizzava una riflessione sull’«erotica al di sopra della morale» che datava dal suo arrivo a Parigi poco dopo la conclusione della Prima Guerra Mondiale. In quegli anni iniziava anche il suo sodalizio con il giovane psichiatra francese.

Legge e trasgressione della legge, Legge e Cosa sono per Bataille il *recto* e il *verso* del medesimo, le due facce dello stesso foglio. La loro unità secondo Bataille, come secondo Lacan, è “dialettica”. Entrambi, del resto, sono andati alla scuola di Kojève interprete di Hegel. Tuttavia, meglio sarebbe parlare di una unità *symballica*, facendo riferimento alla ben nota struttura originaria del *symbolon*, perché, come nelle due tessere di riconoscimento ottenute spezzando l’intero, anche in questo caso è un medesimo gesto che instaura simultaneamente i due termini della relazione, i quali come tali non sussistevano affatto prima di quel gesto inaugurale. La comprensione

symballica – o “dialettica” – del rapporto Legge/Cosa comporta alcune conseguenze epistemologiche, che sono state centrali nella riflessione filosofica novecentesca.

Ne ricordo due, particolarmente importanti, perché la loro ignoranza è all'origine di non pochi equivoci non solo nell'ambito delle scienze umane, ma anche in quello delle pratiche politiche orientate in senso “emancipativo” (ad esempio, per promuovere la “liberazione sessuale” o una qualche forma di “ritorno alla natura”). Se l'unità è di tipo symballico, la trasgressione non fa accedere ad alcun al di là della Legge, nessuna presunta “naturalità” è attinta invertendo o rovesciando le regole della “cultura”. Nessuna natura precede la cultura, come il suo innocente passato preistorico. Al di là della Legge c'è solo quanto la Legge pone come il *suo altro*. I due fanno uno come il *recto* e il *verso* del medesimo.

La seconda conseguenza epistemologica concerne la questione genealogica dell'origine. All'origine della Legge non c'è la Legge né quanto la Legge interdice: all'origine c'è l'atto che istituisce un dominio, il dominio della Legge, appunto. Dobbiamo dunque supporre che questo atto inaugurale non sia un *fiat ex nihilo*, ma il sovvertimento e il rimaneggiamento di un altro dominio della Legge, una piegatura che ripiega un'altra piega già piegata (Foucault 1977, Deleuze 2002). Il fondamento della legge (l'origine) è perciò *fuori* dall'ambito che la legge istituisce, sebbene non abbia altro ambito di visibilità (di effettività) che quel dominio. E se vogliamo trovare una qualche “natura” che preceda la Legge è in tale atto istitutivo che la dobbiamo ritrovare, ma allora bisognerà darle il solo nome che le conviene e tale nome è “forza” (Derrida 1982). Di qui il problema che inquieta i più avveduti filosofi della politica (Schmitt 1998, Agamben 2005). A dispetto dei sogni irenici dei fautori dello stato di diritto, della repubblica universale e della sovranità impersonale della legge, nessuna neutralizzazione della sovranità, vale a dire della decisione e della forza, risulta realmente possibile: sovranità, decisione, forza sono la soglia del dominio che inaugurano. Si trovano perciò, nello stesso tempo, dentro e fuori di esso, in quello stato paradossale che i filosofi realisti della politica chiamano «stato d'eccezione» (Agamben 2005).

La domanda è allora: che cos'è il godimento in questo orizzonte symballico/dialettico? È quanto Bataille ha visto con assoluta precisione. Non può che essere un godimento *nella* trasgressione, un godimento come trasgressione. Il godimento è “male”, il godimento è «la parte maledetta». È quasi inutile aggiungere che tale godimento

presuppone e conferma la Legge.

Tale dialettica paolina è incarnata alla perfezione in uno dei grandi miti della modernità: Don Giovanni. Gli studiosi non hanno ormai più dubbi in proposito (Curi 2002). Don Giovanni solo derivatamente è il libertino, il seduttore, il fautore dell'innocenza del desiderio. Per altro, se si legge con attenzione il libretto di Da Ponte, i suoi successi erotici effettivi – non quelli dichiarati – non sono poi molti. Don Giovanni è innanzi tutto lo spirito blasfemo, il bestemmiatore, il trasgressore della Legge, finanche della Legge estrema, quella che separa il regno dei vivi da quello dei morti. L'orrore che produceva e il fascino che emanava nei suoi primi esegeti scaturiva da questo godimento, che con i piaceri della carne non ha molto a che fare. È il godimento nella trasgressione e come trasgressione, il godimento nella Legge e grazie alla Legge.

A questo punto è possibile tornare al testo lacaniano. Se infatti il Kant della *Critica della Ragion Pratica* può effettivamente stare con il Sade della *Filosofia nel Boudoir*, come sostiene Lacan in uno tra i più funambolici e provocatori dei suoi *Ecrits* (1974a), è perché il godimento, questo tipo paolino di godimento, è agganciato alla Legge, ne è il «rovescio»:

«Nel fantasma sadiano si vede come l'una e l'altra si sostengano» (1974a, 788).

Sade da vero filosofo porterebbe così alla luce il segreto del libertino, quanto nello spumeggiante Don Giovanni mozartiano era solo indirettamente indicato, e cioè la sua incondizionata sottomissione alla Legge.

Il segreto del godimento è infatti contenuto nell'austero libro kantiano. La legge morale, vi è scritto, è un *factum*, un puro prodotto della ragion pura pratica che determina per se stessa la volontà, prescindendo dalle inclinazioni sensibili e dal sentimento di piacere e di dispiacere, anzi facendo ad esse violenza. In un passo della seconda *Critica*, opportunamente segnalato da Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo nel loro commentario al *Seminario VII* (2007), Kant aggiunge che abbiamo un segno sicuro per riconoscere il conformarsi della volontà alla legge morale. Tale segno è il "dolore" (*Schmerz*):

“Qui – scrive Kant – abbiamo il primo caso, e forse l'unico, in cui potete determinare, in base a concetti a priori, il rapporto di una

conoscenza (qui, proprio, di una ragione pura pratica) con il *Gefühl Lust oder Unlust*” (1992, 275-276).

Il dolore funzionerebbe, insomma, come segno sensibile del metasensibile, come segno del noumenon!

Ora, la stessa incondizionata determinazione della volontà ad opera della sola legge caratterizza il libertino di Sade. Si veda, a questo proposito, la teoria dell'apatia esposta dall'orribile Saint Fond nella *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, teoria commentata da Maurice Blanchot nel suo *La ragione di Sade*. Il godimento funziona per il libertino come un vero e proprio imperativo: è un puro «tu devi». Per dare espressione a questo imperativo, Lacan può senza difficoltà parafrasare la massima kantiana. Per obbedire all'imperativo del godimento, il libertino deve infatti procedere proprio come vuole Kant. In prima ed ultima istanza, deve sganciarsi dal piacere sensibile. Come raccomanda Saint Fond, deve guardarsi dal commettere crimini «nel vivo dell'entusiasmo»; deve divenire indifferente e indurito, perché se si abbandonasse all'inclinazione sensibile e, ad esempio “godesse”, nel senso più comune del termine, come libertino avrebbe fallito.

Il libertinaggio, quando si conforma al dettato sadiano, è una propria *askesis*, e potrebbe, e, forse avrebbe anche dovuto, diventare un capitolo della ricerca foucaultiana dedicata alle «tecnologie del sé», a quelle pratiche di disciplina e di autogoverno, che, attraverso un controllo rigoroso della sensibilità (un controllo che nel libertinaggio diventa addirittura annientamento: insensibilità, apatia) devono produrre un effetto di soggettivazione. Il godimento non è *puro* finché è legato al momento patologico, al bisogno, al piacere e alla sua scarica. Il godimento non è vero godimento finché è impregnato di materialità sensibile, finché c'è una corporeità vivente che prova soddisfazione. Il vero godimento è solo «piacere negativo», è quello strano “piacere” che nasce dalla intensificazione di una volontà che vuole solamente e incondizionatamente se stessa, a scapito del corpo stesso e con danno evidente della sensibilità: un'intensificazione che ha nel dolore (*Schmerz*) il suo segno rivelatore.

5. Al di là della Legge: introduzione alla vita beata

Nella sua versione paolina, il godimento gravita sulla Legge, di cui rappresenta il rovescio. È indicato dalla Legge e, in quanto imperativo (“Godi!”), si pone esso stesso come Legge. Ma con ciò è stato detto tutto sul godimento, oppure c’è un *oltre* rispetto a questa dialettica paolina? È concepibile un rapporto dell’uomo con il desiderio che, come scriveva Lacan, vada oltre questo legame di interdizione? Una «erotica al di là della morale» che non sia solo sublimazione nel cattivo infinito del desiderio “cortese” o, peggio ancora, coazione a ripetere del “libertino” sadiano? Per provare rispondere a questa domanda bisogna ritornare all’assioma che fonda il sistema lacaniano e ripensarlo. Dove c’è Legge, dicevamo, c’è finitudine, mancanza, desiderio. Dove c’è Legge l’interdetto è il godimento.

«Ciò a cui bisogna attenersi – scrive Lacan – è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale, od anche che per chiunque è soggetto della Legge il godimento può essere solo detto fra le righe, perché la Legge trova fondamento in questa proibizione» (1974b, 825).

Domandiamoci: di quale godimento, si sta qui effettivamente parlando? Del godimento “paolino”, del godimento agganciato alla trasgressione, del godimento male? È del peccato che si sta parlando? Evidentemente, no. Tale godimento, lo abbiamo appena visto, è un godimento della Legge, nella Legge e grazie alla Legge, è il correlato della Legge, è l’altro (dialettico) *della* Legge. Legge e trasgressione fanno sistema. La loro unità e quella del *symbolon*. Il godimento proibito a chi parla come tale non può che essere un *altro* godimento, quello che proverrebbe dalla Cosa *in sé*, dalla Cosa sciolta dalla sua relazione all’Altro (cioè dalla Legge), quel godimento che è chiamato dall’ultimo Lacan «godimento Uno», godimento connesso al «c’è dell’Uno» (Lacan 2011), un Uno senza l’Altro, sciolto, assolto dal legame (dal legame sociale che è innanzitutto un legame linguistico).

Da tale godimento autistico (assoluto) tiene separato la Legge. Strana separazione che si fa nel legame: *legando* l’assoluto e cioè dismettendolo come as-soluto. Potremmo dire che la Legge ci separa da questo godimento offrendocene un «fantasma» nel godimento agganciato alla trasgressione, nel godimento paolino “rovescio” della

Legge, nel peccato. Per questo Lacan scrive che «per chiunque è soggetto della Legge il godimento può essere solo detto fra le righe». Il godimento nella e della trasgressione, il «fantasma», è infatti segno (indice) di questo godimento *slegato*, senza avere nessuna somiglianza con esso (l'indice, infatti, non è l'icona). Il che equivale a dire, ad esempio, che l'inferno sadiano è il godimento nell'orizzonte della Legge, il godimento "per noi". Come una traccia segnala che qualcosa ha avuto luogo, ma guai a confondere superstiziosamente la Cosa indicata con la Cosa raffigurata fantasmaticamente nell'orizzonte della Legge. Il fantasma deve essere attraversato.

C'è dunque un *oltre* rispetto alla dialettica paolina, un *oltre* di cui quella stessa dialettica è traccia. Vi è un *oltre* rispetto alla condizione umana, segnata da finitudine e mancanza, di cui quella dialettica è espressione. Non è qualcosa (*quidditas*), ma un evento (*quodditas*), un "c'è" di «godimento Uno» che si iscrive tra le righe dell'altro godimento.

La sua specificità consiste nel *portare fuori*. Il Desiderio collocava infatti il soggetto nell'orbita dell'Altro sotto la giurisdizione della Legge. Lo *legava*. Lo istituiva, o meglio, lo costituiva nell'essere includendolo nell'ordine simbolico. Lo includeva nel modo della mancanza strutturale. Il «godimento Uno», invece, de-situa e disloca, «fa buco» nell'Altro del linguaggio. Lo può fare, perché con il suo gesto eversivo, radica nel fondamento non simbolico del simbolico, finalmente *fuori* dal mondo-fenomeno (per l'Altro e grazie all'Altro), oltre il linguaggio e il suo «intrigo etico», nel «Grande Fuori» mancato (perché forcluso) da tutte le filosofie della correlazione.

E in effetti questo godimento Uno è il rapporto non rapporto che l'Uno intrattiene con se stesso senza diventare Altro per se stesso, senza sorvolarsi come invece fa la coscienza intenzionale, senza distanza e senza opposizione di sé a sé: una "relazione" di immanenza assoluta certamente difficile da pensarsi, ma che se deve essere pensata richiede che si faccia ricorso agli stessi artifici dialettici con i quali nel *Libro XII* della *Metafisica* Aristotele aveva provato a pensare la vita divina, una vita "autistica" di godimento infinito. Oppure alla "gioia", radice troppo trascurata di *jouissance*, la quale, per parafrasare ancora una volta Kant, è, come ebbe a riconoscere una volta Bergson, il segno sensibile che permette di riconoscere a colpo sicuro l'inserzione del soggetto in una vita infinita e non mancante di nulla.

Per descriverlo Lacan chiamerà in causa un eccesso di vita o

una vita immortale, una vita che io non vivo ma che *si vive* in me, *indipendentemente da me* e, forse, anche *contro di me*. Perché il godimento per l'Ego è effettivamente maligno, ma l'Ego è solo una struttura di difesa dalla invasione del Grande Fuori: l'Ego è una trascendenza, è una cosa del mondo che deve essere posta in *epoché*. Lacan non ha mai dimenticato la lezione del giovane Sartre che contro una certa declinazione idealistica della fenomenologia husserliana voleva portare a termine il lavoro di purificazione della coscienza, mondandola di ogni residuo di trascendenza, liberandola dalla forma Io (Sartre 2011).

Rovinoso per l'ego, il godimento è però il *bene* in se stesso, è il "tutto è bene" del filosofo speculativo (Ronchi 2008, 58 sg). Vi ritroviamo quanto la mistica intendeva con il nome *dio*: non una sostanza, nemmeno la più eminente, ma un atto, una pura affermazione di essere, un'affermazione che non ha opposto perché assoluta. Non è, quindi, il bene-valore, ma il bene-essere, il bene che coincide con il *che c'è* di quello che *c'è*, con la *quodditas* stessa dell'ente. È la «grande salute» invocata da Nietzsche contro la malattia del desiderio. A mostrarsi in anamorfosi nel grandioso affresco lacaniano del *godimento uno* è allora la mistica rosa di Silesius: la rosa che fiorisce *perché* fiorisce. La scoperta freudiana, l'etica psicoanalitica, può dunque essere qualcosa di diverso di un nuovo capitolo della morale. Può essere un'erotica al di sopra della morale e, come la filosofia, una introduzione alla vita beata.

Riferimenti bibliografici:

Agamben, Giorgio (2005)
Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita
Einaudi, Torino

Bataille, Georges (2009)
L'erotismo
Es, Milano

Blanchot, Maurice (1974)
Lautreamont et Sade

Dedalo, Bari

Curi, Umberto (2002)
Filosofia del Don Giovanni. Alle origini di un mito moderno
Bruno Mondadori, Milano

Deleuze, Gilles (2002)
Foucault
Cronopio, Bari

Foucault, Michel (1977)
Microfisica del potere
Einaudi, Torino

Derrida, Jacques (1982)
Forza e significazione
In J. Derrida, La scrittura e la differenza
Einaudi, Torino

Kant, Immanuel (1992)
Critica della Ragion Pratica
Rozzoli, Milano

Lacan, Jacques (1974a)
Kant con Sade
in J. Lacan, Scritti, vol. II
Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (1974b)
Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano
in J. Lacan, Scritti, vol. II
Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2008)
Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)
Torino, Einaudi

Lacan, Jacques (2011)
Le Séminaire. Livre XIX ...ou pire
Seuil, Paris

Moroncini, Bruno – Petrillo, Rosanna (2007)
L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Lacan
Cronopio, Bari

Peirce, Charles Sanders (1980)

Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva
Einaudi, Torino

Ronchi, Rocco (2008)
Filosofia della comunicazione
Bollati Boringhieri, Torino

Rougemont, Denis de (1998)
L'Amore e l'Occidente
Rizzoli, Milano

Sartre, Jean-Paul (2011)
La trascendenza dell'Ego
Christian Marinotti Edizioni, Milano

Schmitt, Carl (1998)
Le categorie del «politico»
Il Mulino, Bologna

Sini, Carlo (1985)
Immagini di verità
Spirali, Milano

