

Tra responsabilità e speranza

Vie per un «principio uguaglianza»

GUIDO GHIA

Nell'apologo *La favola delle api* il filosofo olandese Bernard Mandeville descriveva, a inizio diciottesimo secolo, la convinzione secondo cui i vizi e la disonestà individuale costituiscono il fondamento del benessere e della prosperità sociale. Vizi privati, pubblici benefici, questo era il motto che il brillante polemist, insediatosi a Londra, opponeva a tutti gli ingenui che ancora si ostinavano a credere nella bontà umana per natura.

In quegli stessi anni nasceva in Scozia Adam Smith, che, con la sua teoria della mano invisibile, doveva fare del motto di Mandeville il principio cardine del liberismo economico: non bisogna aspettarsi il pranzo dalla benevolenza del macellaio, ma dal suo egoismo, ed è poi appunto una sorta di «mano invisibile» a far sì, con un bilanciamento tra la legge economica della domanda e quella dell'offerta, che quell'egoismo privato si tramuti in un benessere collettivo.

VIRTÙ E CORSO DEL MONDO

La concezione che vede la scaturigine di ogni forma collettiva di benessere nell'egoismo e nell'opportunità individuale, ossia nella ricerca di quel che Guicciardini definiva il «proprio particolare», si basa, come è ovvio, su un presupposto utilitaristico, che identifica cioè il bene con l'utile. Questa identificazione è a fondamento di ogni ragionamento esclusivamente economicistico sull'essenza della società: infatti, secondo tale ragionamento, gli uomini si raggrupperebbero in società solo perché in questo modo ne trarrebbero vantaggi a livello singolo, ne ricaverrebbero cioè un profitto. Il fatto poi che questo profitto non sia equamente distribuito, ma abbia anzi bisogno, per alimentarsi, di creare ingiustizia, non è un effetto collaterale, ma il fondamento stesso dell'in-

tero sistema. Si dà semmai per implicito che quanto maggiore è il benessere a livello singolo, tanto maggiore è anche il benessere a livello pubblico, poiché la ricerca del primo fa da propulsore per l'affermarsi del secondo.

Ma è poi davvero così? Il benessere, lo stare bene, coincide sempre con l'utile? In realtà, a ben guardare, una parte dell'etica moderna, figlia dell'Illuminismo e preoccupata di ricavare autonomamente i principi della morale non dall'esterno dell'uomo, ma dal suo interno, ha impostato diversamente i termini della questione e ha trovato nella responsabilità individuale la fonte ispiratrice della responsabilità sociale: dall'immoralità a livello singolo non può che sortire l'immoralità a livello collettivo e, anche se non sussiste l'assoluta certezza di una relazione corrispondente tra virtù singola e virtù collettiva, il rispetto che si deve alla legge morale impone di approfondire tutti gli sforzi a favore della prima.

Come è noto, questa è, in sintesi estrema, la posizione espressa dall'etica di Immanuel Kant. Un'etica che, pur se spesso accusata di rigorismo e di astrattezza, ha tuttavia il pregio, nel riconoscere il sommo bene nella unione tra virtù e felicità, di porre entro il concetto di virtù non solo ciò che è utile e valutabile economicamente in termini di produttività, ma anche ciò che è inutile, ossia non asservito ad altro principio che non sia quello dell'umano.

Certo, può pur sempre risultare evidente il rischio, acutamente evidenziato da Hegel, che tutto ciò non sia altro che il terreno preparatorio di un'etica da anima bella, la quale, tutta ripiegata narcisisticamente sulla venerazione dei propri principi morali, non si accorge che il corso del mondo se ne fa beffe e che procede del tutto noncurante di quelle virtù. Ma il corso del mondo è l'unico criterio per giudicare della virtù? Non c'è alternativa tra un'etica dell'utile e una dei principi?

CORRUPTIO OPTIMI PESSIMA

L'alternativa probabilmente esiste, anche se, in verità, non si tratta di un'alternativa vera e propria, ma di una valida integrazione dell'etica dei principi. Si chiama etica della responsabilità ed è stata descritta da Max Weber come il senso profondo per le conseguenze del proprio agire.

Lo sappiamo: anche le migliori intenzioni possono sortire effetti nefasti, quando non sono ponderate responsabilmente e, come già sentenziava Gregorio Magno, la corruzione persino di ciò che vi è di migliore

si traduce nella più esecrabile delle sciagure (*corruptio optimi pessima*). Pertanto, parafrasando una celebre frase di Kant sul rapporto tra pensiero e intuizione, si potrebbe affermare che l'etica dei principi senza l'etica della responsabilità è vuota e l'etica della responsabilità senza l'etica dei principi è cieca. Detto in altri termini, l'etica individuale e l'etica pubblica non costituiscono due momenti tra loro distinti, ma l'uno richiama l'altro. È dai principi dell'etica individuale che l'etica pubblica attinge forza, è in vista della responsabilità dell'agire pubblico che l'etica individuale acquista senso.

A questo punto sorge però un problema di non facile soluzione. Possiamo considerare la responsabilità, in sé, un valore?

O piuttosto, dovremo dire che la responsabilità, isolatamente presa, è neutra e che il suo valore dipende unicamente da quello dell'azione per cui si risponde?

Infatti, non posso forse scegliere responsabilmente anche il male, e precisamente accollandomi consapevolmente tutte le conseguenze di un'azione intrinsecamente malvagia? Ma se è così, perché nella coscienza comune avvertiamo che la responsabilità ha in sé qualche cosa di profondamente morale? In che modo ha senso ed è possibile parlare di un'etica della responsabilità?

Rispondere a queste tre domande vuol dire in primo luogo fare i conti con un aspetto che è fondamentale chiarire se si vuole riflettere sulla responsabilità e sul suo significato. Se è vero che, in senso lato, si è responsabili non già in virtù del contenuto dell'azione eseguita, ma indipendentemente da questa, e segnatamente si è responsabili nel momento stesso in cui si siano assunte le conseguenze dell'agire, è vero anche però che in questa previsione e assunzione delle conseguenze dell'azione siamo soliti vedere un elemento moralmente positivo.

E se anche non possiamo escludere, a priori, che uno decida, perché in effetti lo vuole, di compiere il male per il male, di norma nell'assunzione responsabile delle conseguenze dell'agire vediamo in atto una forma dell'etica.

Ora, quest'ultima è propriamente l'etica che prende il nome di etica della responsabilità. Max Weber la ha definita come la forma di agire etico in cui chi agisce tiene conto, nel perseguimento del valore desiderato, dei mezzi necessari a raggiungerlo e dei costi che conseguono al suo raggiungimento.

A questa si contrappone un'altra forma di etica che Weber ha definito con un termine tedesco di difficile traduzione italiana: è la *Gesin-*

nungsethik, l'etica della *Gesinnung*, che significa intenzione, disposizione d'animo, attitudine interiore. È cioè quella forma di etica in cui il valore che si persegue, ossia il fine dell'azione morale, assume una posizione preminente e prioritaria rispetto ai mezzi che si adoperano per raggiungerlo e dai costi che un tale raggiungimento comporta.

«PERCHÉ SEI VENUTO A DISTURBARCI?»

Per spiegare la contrapposizione tra queste due etiche Max Weber è ricorso a un esempio preso dalla letteratura. L'esempio in questione è il dialogo tra Cristo e il Grande Inquisitore che si legge nel romanzo *I fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij.

Il romanziere russo immagina che Cristo torni in terra nel periodo in cui, in Spagna, furoreggia l'Inquisizione con i suoi *auto da fè*. Catturato e imprigionato a Siviglia, Cristo viene interrogato dal Grande Inquisitore – una probabile trasposizione della figura di Torquemada che vale però soprattutto come simbolo della ragion di stato contrapposta alla legge dell'amore assoluto.

La domanda con cui il Grande Inquisitore apostrofa Cristo è press'a poco questa: Perché sei venuto a disturbarci? Non era molto meglio che tu te ne stessi nell'alto della tua Gloria celeste e lasciassi fare a noi, tuo braccio secolare sulla terra? Perché, anziché promettere la beatitudine del Regno eterno, non hai pensato di riempire lo stomaco a questo popolo affamato? Ne avresti fatto dei sudditi fedeli e ubbidienti e il tuo trionfo non sarebbe stato messo in discussione...

L'applicazione a questo brano letterario della contrapposizione tra etica della responsabilità ed etica dell'intenzione può apparire a prima vista sconcertante, ma contiene in realtà un ammaestramento ben preciso.

Le parole del Grande Inquisitore sono improntate, secondo Weber e anche secondo il romanziere russo, a un'etica della responsabilità. Esse hanno di mira il medesimo fine della predicazione di Gesù, il Regno di Dio. Ma contestano l'adeguatezza dei mezzi impiegati per raggiungerlo.

Se Gesù avesse scelto la via della mediazione politica, per così dire del bastone e della carota, il suo fine poteva essere realizzato, già qui e ora. Ma ha scelto la via dell'amore assoluto, una via cioè che agli occhi del mondo è assurda, paradossale, votata al fallimento...

Ecco perché il suo ritorno è un disturbo per chi ha organizzato la propria vita secondo le regole della lucida razionalità del calcolo dei pro e dei contro.

Perché la legge dell'amore di Cristo, che non fa calcoli, rimette l'esito dell'azione nelle mani del Padre e si preoccupa unicamente di conformare la propria vita al valore espresso da quella legge di amore.

SOSTANZIARE LA RESPONSABILITÀ DI UN PRINCIPIO UMANO

La disamina weberiana sul rapporto tra etica della responsabilità ed etica dell'intenzione ci aiuta dunque a comprendere che la responsabilità, isolatamente presa, contiene in sé anche alcuni rischi.

Sono i rischi che derivano da una applicazione meramente formale del calcolo tra i mezzi e i costi dell'azione. Una responsabilità che perda di vista l'intenzione profonda e il valore dell'agire rischia di trasformarsi in una sorta di momento vuoto. Del resto, parlando naturalmente per paradossi, se la responsabilità fosse soltanto una previsione ragionata delle conseguenze dell'azione, dei mezzi impiegati e dei costi richiesti, come negare che questa non si trovi anche, ad esempio, nel *Mein Kampf* di Hitler?

Perché la responsabilità non sia un momento vuoto occorre dunque che essa venga sostanziata come principio di umanità autentica. Io sono responsabile non solo quando affronto razionalmente le conseguenze della mia azione, ma quando, mettendo in pratica la mia libertà di agire, sono capace di far seguire degli atti concreti ai valori che ispirano la mia condotta. Una responsabilità priva di valori ispiratori si traduce in mero tecnicismo, con tutti i pericoli di totalitarismo che da ciò conseguono.

Il filosofo tedesco-americano Hans Jonas ha, come è noto, cercato di ovviare a questi rischi della responsabilità come momento formale e vuoto trasformandola in un principio. E lo ha fatto avendo come obiettivo polemico Ernst Bloch che aveva invece parlato del «principio speranza».

Ciò che a Jonas creava infatti problema nel «principio speranza» è la sua carica di utopia, tipica del resto di tutta la filosofia blochiana.

L'utopia, dice Jonas, de-responsabilizza. Perché chiama l'idea di un mondo che non c'è, *ou-topos*, non-luogo, e nel far ciò aspira sempre a trasformarsi in *eu-topia*, in ricerca di un luogo felice. Ma solo con una modifica radicale dell'esistente l'*ou-topos* può diventare *eu-topos*: dal che discende che il pensiero utopico o si rifugia nei sogni chimerici di un mondo edenico che la ragione sa non potersi realizzare mai, o tenta la strada rischiosa della rivoluzione, abbandonando per sempre la via della prudenza, della modestia e della moderazione.

Il «principio responsabilità» dunque come unica via percorribile per non incorrere nella alternativa fatale e letale tra alienazione e rivoluzione? Ma non è invero anche l'aspirazione al realismo oggettivo e sobrio, cui il principio responsabilità rimanda, una mera utopia?

Tanto più che, ad analizzarne con attenzione il pensiero, emerge chiaramente che anche per Jonas occorre dare un certo spazio alla speranza se non si vuole che la responsabilità si trasformi in un tecnicismo morale privo di passione: su quali basi posso infatti affermare la mia responsabilità storica se non ho comunque un barlume di speranza in un miglioramento e risanamento, possibile e auspicabile, delle situazioni di ingiustizia e iniquità?

La speranza è incerta, in quanto non conosce a priori l'esito dell'agire e necessita pertanto della responsabilità verso l'ignoto, del coraggio di agire.

Ma per vivere il coraggio bisogna poter sperare, almeno in parte, nel giusto coronamento dei propri sforzi.

«CHE COSA GLI CAPITERÀ SE NON MI PRENDO CURA DI LUI?»

18

Ora, è interessante notare che in questo circolo, con il quale Jonas contraddice – ma non può non farlo – l'iniziale contrapposizione tra principio responsabilità e principio speranza, viene alla fine introdotta, dal filosofo tedesco, anche la paura. Paura come appello e cura per il futuro. Che cosa capiterà a quell'essere, si chiede Jonas, se io non mi prendo cura di lui? Speranza e responsabilità si unificano così nella cura, nella presa in carica dell'altro e del mondo in cui tutti abitiamo.

Collegare speranza e responsabilità significa allora, per riportare una lapidaria ed efficace sintesi di Emmanuel Lévinas, sperare la riparazione dell'irreparabile, sperare per il presente. La speranza della responsabilità non si accontenta certo del fatto che le lacrime siano asciugate, ma vuole ben più che nessuna lacrima, come anche nessuna anima, vada perduta. Vuole cioè sperare che ora, adesso, in questo istante, si intraveda un barlume di luce, un segno della salvezza operante.

Sperare responsabilmente per il presente vuol dire – e qui la riflessione si muove certo su un crinale delicato, ma che non si può eludere tanto facilmente e a cuor leggero – impegnarsi a dilatare l'orizzonte della speranza, ossia, per parafrasare Hans Urs von Balthasar, sperare per tutti.

Avere cioè la consapevolezza che non si dà una speranza di salvezza e di redenzione per me, se questa speranza non è anche, contemporaneamente, una speranza per i miei consimili e per il mondo, per l'abitabilità futura del pianeta e per la sopravvivenza della nostra specie secondo una condizione degna dell'uomo.

Questo, che pure è un dato ontologico, costitutivo della speranza in sé, si attesta tuttavia anche come dato antropologico, sociologico. Emerge cioè oggi, in tutta la sua urgenza, l'imperatività di un impegno di responsabilità globale, di interdipendenza dei destini umani.

Il già citato von Balthasar, parlando del dovere di sperare per tutti, si poneva, a proposito della ricasazione di Caino «sono forse io il custode di mio fratello?», il seguente interrogativo: «Può un cristiano pronunciare questa frase assassina? E quale uomo non è mio fratello?»

Sperare responsabilmente implica il mettersi in cammino, l'abbandonare le nostre facili certezze. E se ancora vogliamo dividere il mondo tra chi ha la fede e chi no, tra chi è nella verità e chi nell'errore, tra chi è salvato e chi è perduto, abbiamo probabilmente commesso il peccato più grave contro la responsabilità e contro la speranza.

«FRONTEGGIARE I PICCOLI NUMERI DELLE ESISTENZE OPACHE E OFFESE...»

La priorità accordata all'imperativo della speranza di una salvezza per tutti è oggi, forse, il più potente antidoto contro ogni fondamentalismo, contro ogni esclusivismo della verità, contro ogni elogio delle disuguaglianze.

Come posso vivere nella cerchia di coloro che hanno solo incrollabili certezze, che si fanno forza del loro possesso esclusivo della verità?

Ecco dunque che mediante la riflessione sul senso di responsabilità e sull'estensione etica e temporale del concetto di speranza – dallo sperare solo per me allo sperare per e con tutti e dallo sperare rivolto al futuro allo sperare rivolto all'istante presente, al qui e ora – siamo giunti a individuare la chiave per saldare insieme, come compito e destino del nostro tempo, il principio speranza e il principio responsabilità in un terzo principio, con tutto il suo carico di significati etici, politici e religiosi: il «principio uguaglianza».

Su di esso ha così scritto Giovanni Moretto:

«La filosofia si apre al principio uguaglianza perché sa ormai che il sistema filosofico non può più lavorare con i grandi numeri di una

statistica assolutizzata, in cui i conti tornano sempre, ma deve fronteggiare i piccoli numeri delle esistenze opache e offese, che nessun ottimismo metafisico è predisposto a inglobare, per trovare anche per esse, per il loro destino, un senso, nel convincimento che non c'è dolore che non conservi in sé qualcosa di irrisolto e di irresolubile, le cui tracce sono incancellabili dalla sofferta esperienza della condizione umana, che è se stessa perché ne reca indelebile il segno. Il sistema, dominato dal principio uguaglianza, aspira in fondo ad essere un'immagine dell'agostiniana *civitas Dei*, nel cui settimo giorno, come ricorda il neomarxista Bloch, tutti gli uomini, finalmente, *se ipsi erunt* (saranno loro stessi). In questo modo esso, incontrando la benefica solidarietà dello stesso principio speranza, può aspirare ad abilitare l'umanità all'assunzione delle più generose responsabilità etiche»¹.

«Il principio uguaglianza ha la pretesa di annunciare qualcosa di più della pace in quanto donatrice di armonia alla città terrena dell'uomo. In quella sfera, infatti, esso ambisce a dischiudere prospettive soteriche, metacosmiche e metaumane, interessanti il destino dell'intera famiglia umana... [...] Ma per questo loro carattere ultimamente escatologico tali prospettive non sono affatto dimentiche dell'aspirazione umana a edificare anche la città terrena secondo il principio dell'uguaglianza»².

¹ Giovanni Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Esi, Napoli 1999, pp. 38-39.

²*Ivi*, p. 20.