

La perfezione tra passato e futuro.
Per una diagnosi etica della responsabilità sociale

Ivo De Gennaro e Ralf Lüfter*

Abstract

The essay focuses on the meaning and scope of the concept of responsibility that has taken shape within a certain kind of ethical reflection, which the essay itself calls “responsive”. A “responsive ethics” is one that emerges as a response to changes in factual or contingent (economic, political, social) circumstances, which change the scope – including the potential damage – of human action, thus causing traditional ethical approaches to become obsolete or at least insufficient. For a responsive ethics, not the motivation of an action and the perfection of things are decisive, but exclusively the outcome of that action in terms of collectively desired effects. The essay argues that the notion of responsibility that characterizes a responsive ethics, while generating imperatives that can possibly secure the continuance of universal existence, and of a responsible humanity within it, does however not address, but rather covers, a different menace that is, in a sense, even more far-reaching than that of the extinction of all life on earth, as well as the promise of a new perfection that this different menace implies.

I.

Le seguenti considerazioni rispondono a un interrogativo che suona: «A che è dovuta, e che cosa implica, la circostanza che il concetto di responsabilità, in sé intesa come responsabilità sociale, sia assunto a concetto chiave di ogni etica e morale nel nostro tempo?» Tale interrogativo può anche formularsi così: «Secondo quale necessità l’etica del mondo attuale si configura come etica della, ovvero fondata sulla, responsabilità?» «Rispondere a un interrogativo», qui, non significa offrire delle risposte che ne cancellino il senso. Piuttosto, significa tentare per l’appunto un’intesa di quel senso che, attraverso di esso, interroga l’uomo odierno.

Secondo una ricostruzione oggi invalsa,¹ la responsabilità avrebbe assunto il rango di concetto chiave della riflessione etica contemporanea in conseguenza dei profondi cambiamenti economici, sociali e politici verificatisi a partire dal 19° secolo, i cui esiti vengono ormai riassunti nei termini “economia globale” e “società dell’informazione”. Tali cambiamenti, ovvero la necessità di rispondere alle pressanti sfide che essi implicavano, avrebbero fatto emergere il

* Testo, rivisto per la pubblicazione, di una relazione tenuta al convegno della *Società italiana di filosofia morale* sul tema «Etica e responsabilità» (Roma, 26-27 maggio 2017). L’articolo è scritto a quattro mani in ogni sua parte, e dunque attribuibile in egual misura ai due autori.

¹ Si veda Bayertz e Beck (2017), i quali, partendo dalla constatazione che il concetto di responsabilità non assume un particolare rilievo nella riflessione etica classica (quella che va da Aristotele a Kant e all’idealismo tedesco), offrono una ricostruzione ragionata della fortuna di tale concetto a partire dall’ottocento, soffermandosi su quel filone di pensiero che (a differenza di quello “esistenzialista”) concepisce la responsabilità in un senso prettamente “pratico”.

problema dell'attribuzione della responsabilità, la quale (attribuzione) classicamente avveniva, sempre sul fondamento di un principio di discriminazione, in base a una relazione lineare tra un soggetto agente e gli effetti delle sue azioni. La crescente complessità delle dinamiche sociali avrebbe reso impossibile tale schema di imputazione, portando al formarsi di un concetto, appunto, "sociale" di responsabilità, in cui perde rilievo l'eticità della motivazione e dell'atteggiamento dell'individuo, mentre assumono un'importanza esclusiva gli effetti oggettivi dei processi di volta in volta implementati, la cui "bontà" risulterebbe dalla loro utilità per l'interesse collettivo.² La "fortuna etica" del concetto di responsabilità, configurata fin da subito come responsabilità sociale, sarebbe dunque riconducibile a un'esigenza pratica, ovvero alla sua funzionalità e alla sua efficacia in vista di tale interesse, a sua volta informato all'urgere e al far pressione di circostanze e sviluppi contingenti.³

Posto che «etica della responsabilità» qui significa «etica basata *sulla* e informata *alla* responsabilità», il fatto che essa (etica) emerga, e comprenda se stessa, quale risposta a un mutamento delle circostanze oggettive in cui l'uomo opera, ci permette di caratterizzarla, in linea generale, come *un'etica responsiva*. L'aggettivo «responsivo» si riferisce, appunto, alla natura di risposta, o reazione, a una constatata stretta o urgenza fattiva.⁴ L'etica responsiva è un sapere che assume come suo principio informatore l'ingiunzione proveniente da un mutato quadro fattuale, ingiunzione che, sempre in linea generale, assume la forma di un *imperativo sistemico*. Per «imperativo sistemico» s'intende l'obbligo che deriva all'uomo dalla necessità di autoconservazione di un sistema. L'etica responsiva risponde dunque a una necessità intrinseca alla "vita di un sistema": quella di *auto-conservarsi*, e dunque di assicurare, al suo interno, le proprie condizioni di conservazione, e tutto ciò sempre a partire da quell'unico ente a cui l'imperativo sistemico è rivolto, ovvero a partire dall'uomo.

Nel suo prospettarsi quale sapere etico conforme alle esigenze del tempo, l'etica responsiva è tale, cioè dell'ordine di un adattamento reattivo, anche nel suo rapporto con il sapere pregresso.

² La collettività è qui assunta, per l'appunto, come società, ovvero come aggregazione umana formatasi per (e incentrata su) la realizzazione di un – anonimo – interesse comune, preordinato agli interessi settoriali, quali quelli economici, tecnici, professionali, mediatici, medici, ecc. Da qui la crescente domanda di "etiche speciali" o "di settore", la cui competenza consiste nella riconversione degli interessi del rispettivo settore a quello – sovraordinato – della società.

³ In tal senso leggiamo, ad esempio, in Hans Jonas (Jonas [2003], p. 32): «Nicht ihr oder ich: es ist der kollektive Täter und die kollektive Tat, nicht der individuelle Täter und die individuelle Tat, die hier eine Rolle spielen; und es ist die unbestimmte Zukunft viel mehr als der zeitgenössische Raum der Handlung, die den relevanten Horizont der Verantwortung abgibt. Dies erfordert Imperative neuer Art.» «Non voi o io: ciò che qui assume un ruolo sono l'attore e l'atto collettivi, non quelli individuali; e ciò che costituisce l'orizzonte che rileva per la responsabilità è il futuro indefinito piuttosto che l'attuale spazio d'azione. Tale circostanza richiede un nuovo genere di imperativi».

⁴ Oltre a indicare, in generale, ciò che è o vale di risposta, nel gergo informatico «responsivo» vuol dire (applicato, per esempio, a un sito) «capace di adattarsi alla navigazione su computer o su dispositivi mobili, con particolare riferimento alla dimensione e alla forma dello schermo» (treccani.it). Nel presente contesto assume rilievo proprio tale tratto di adattabilità alla situazione data: ciò che è responsivo è di volta in volta capace di assumere, e, per così dire, riempire, la forma della cornice operativa in cui si inserisce.

Infatti, essa reagisce, ovvero supplisce, all'arretramento sia delle etiche sia, per certi versi, delle ontologie tradizionali, e dunque, in qualche modo, al far difetto del pensiero metafisico nel suo complesso, che proprio l'imperativo sistemico fa apparire come obsoleto, o comunque non idoneo ad assumere il senso dell'epoca.

Le etiche e le ontologie metafisiche possono anche definirsi, rispettivamente, etiche e ontologie della perfezione, giacché si fondano, appunto, su un principio di perfezionamento che funge quale fonte dell'attendibile compiutezza di ogni essente; lo stesso essente, proprio in virtù del riferimento a tale principio, appare a sua volta come costitutivamente perfettibile, ovvero sperante la – e libero nella – propria perfezione.⁵ Tuttavia, un essente libero nella propria perfettibilità non è per indole subito pronto, cioè a suo modo responsivo (rispetto) all'ingiunzione conservativa del sistema, e dunque, nel campo di gioco di quest'ultima, risulta inattendibile. Sicché l'imperativo sistemico che caratterizza la nostra epoca, nella misura in cui mette fuori gioco la speranza di perfezione, rende insufficienti ogni etica e ogni ontologia che tentino di fondare tale speranza, creando in tal modo una vacanza di sapere a cui l'etica della responsabilità vorrebbe, a suo modo, supplire.

Per meglio comprendere la natura di tale supplenza – ossia: per decidere innanzitutto se di vera "supplenza" si possa parlare – dobbiamo indicare in modo più puntuale in che senso l'imperativo sistemico mette fuori gioco l'attendibilità di ciò che abbiamo chiamato la «speranza di perfezione dell'essente».

Distinguiamo, a tal proposito, tre ordini di minaccia che tale imperativo arreca e fa gravare sull'essente. *In primo luogo*, l'essente è minacciato in relazione al suo senso, o alla sua essenza; infatti, l'imperativo dell'epoca lascia l'ente, singolarmente e nella sua interezza, senza un perché, ovvero lo fa apparire insensato, nella misura in cui l'ente stesso funge ormai soltanto nella riproduzione conservativa del sistema, che non conosce altro fine all'infuori della volontà-di-sistema in quanto volontà che vuole se stessa. *In secondo luogo*, l'essente è minacciato in relazione alla sua stessa nuda esistenza; infatti, l'imperativo dell'epoca, proprio nell'ingiungere la conservazione del sistema, fa apparire il pericolo della fine di ogni essente per esaurimento o distruzione. *In terzo luogo*, l'essente è minacciato in relazione alla libertà dell'uomo, ovvero alla sua natura etico-morale; infatti, l'imperativo dell'epoca coscrive l'uomo nella funzione di mero implementatore dei circuiti conservativi e riproduttivi del sistema, privando il suo agire dell'occasione – del tempo e dello spazio – di potersi perfezionare nella libertà.

⁵ Per «libero» s'intende, qui, «libero, in indole, di condizionamenti contingenti». È, ad esempio, libera in tal senso – nella sua necessaria convenienza – la monade leibniziana.

Rispondendo alla stretta dell'epoca, l'etica della responsabilità si propone dunque di supplire all'incapacità delle etiche della perfezione di istituire una sfera dell'abitare umano sulla terra. Tuttavia, essa non sostituisce tali saperi etici, i quali, pur arretrando nell'insufficienza, non scompaiono. Infatti, le etiche della perfezione persistono – o meglio: sono fatte persistere –, ma ormai non più come saperi che, in autonomia, guidano e orientano il modo in cui l'uomo, nel mezzo dell'essente, tenta di fondare l'attendibilità della perfezione, bensì come risorse a cui l'etica della responsabilità in vario modo attinge per articolare o puntellare la propria posizione; dal loro canto, i saperi metafisici tradizionali, là dove continuano a essere sostenuti in concorrenza con l'etica della responsabilità, vedranno in quest'ultima ora una negazione ora una conferma della perfezione a cui essi stessi sono di volta in volta informati.

II.

I tratti fin qui delineati dell'etica della responsabilità, intesa quale sapere in sé responsivo, sembrano ritrovarsi nella seguente massima formulata da Hans Jonas nel suo *Il principio responsabilità*: «Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione [permanenza] di una vita autenticamente umana». ⁶ Appare subito come tale massima, nota anche come «imperativo ecologico», consista in una variazione, o in un emendamento, dell'imperativo categorico kantiano. Il dover-fare che in essa si articola, è fondato in un dover-essere, ovvero nell'ingiunzione, rivolta all'uomo, ad assicurare la propria sussistenza in quanto ente responsabile. Tuttavia, ciò dinanzi a cui l'uomo è innanzitutto responsabile è, secondo Jonas, la dimensione della sua stessa libertà, ovvero quell'interezza dell'essente che appare ora minacciata dalle potenze che l'uomo è in grado di mettere in campo. Il dover-fare del soggetto, chiamato a gestire non soltanto le cose del mondo, ma l'intera estensione del mondo, è in tal modo fatto derivare dal dover-essere dell'oggetto – ossia la continuazione dell'uomo nella permanenza dell'ecosistema – quale condizione dell'autentica umanità. ⁷

⁶ «Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden» (Jonas [2003], p. 36). Jonas aggiunge le seguenti formulazioni alternative dell'imperativo in questione: «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens; oder einfach: Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden; oder, wieder positiv gewendet: Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein» (*ibid.*): «Agisci in modo tale che gli effetti delle tue azioni non distruggano la futura possibilità di una tale [*i.e.* genuinamente umana] vita; ovvero, semplicemente: non mettere a rischio le condizioni per l'infinita continuazione dell'umanità in terra: ovvero, ancora, volgendo in positivo il senso della proposizione: includi nella tua scelta attuale, quale oggetto co-ordinato a quello che di volta in volta il tuo volere ha in vista, la futura integrità dell'uomo».

⁷ «Das Erste ist das Seinsollen des Objekts, das Zweite das Tunsollen des zur Sachwahrung berufenen Subjekts» (*loc. cit.*, p. 175): «L'istanza prima è il dover-essere dell'oggetto, la seconda il dover-fare del soggetto chiamato ad amministrarlo.»

La posizione di Jonas è emblematica di un tentativo etico di natura responsiva. Essa scorge nel mutamento del quadro d'azione, e degli effetti che esso produce, l'emergere di una nuova, originaria e preminente responsabilità, che costituisce l'orizzonte metafisico entro cui resta iscritta la necessità di una gestione razionale della sfera dell'essente. Nella formula dell'imperativo ecologico, tale orizzonte è indicato là dove la vita, di cui l'imperativo stesso impone di assicurare la continuazione, viene qualificata come «autenticamente umana». Tuttavia, la sorgente di tale orizzonte, e voce prima dell'imperativo, è il dato fattuale dell'inedita portata delle azioni umane, che ormai ricomprende il fatto stesso dell'esistenza di un mondo umano, e che informa di sé la responsabilità, elevandola a principio il cui correlato è il dover continuare (o permanere) della vita stessa. L'imperativo della permanenza definisce così il senso e il limite della risposta etica alla triplice minaccia sopra menzionata: mentre l'assunzione del dover-essere risponde alla minaccia che colpisce la nuda esistenza dell'essente, questa stessa esistenza configura di fatto il senso dell'essente stesso là dove quest'ultimo, a sua volta, obbliga l'uomo, in sé libero, alla – propriamente umana – responsabilità nei confronti della sua (dell'essente) continuazione.

La costellazione etica che si configura sotto il dettato del fattivo dover-essere implica che gli effetti di un'azione non soltanto decidano la qualità morale dell'azione stessa, ma definiscano lo stesso principio di responsabilità, rispetto al quale il principio della dignità umana risulta accessorio. In altre parole, nella locuzione «permanenza di una vita autenticamente umana», l'istanza fondativa, o in ogni caso primaria, risiede nel tratto della permanenza, mentre il tratto dell'autentica umanità non sembra potersi riferire a un principio proprio al di là del fatto che «umano» significa, appunto, in primo luogo «responsabile della permanenza». Adottando una concettualità kantiana, dovremmo dire che, nell'etica della responsabilità, un imperativo di secondo ordine, o imperativo della prudenza, assume il rango di imperativo categorico, e ciò – ricordiamolo – in virtù di un fatto, ovvero la circostanza che il raggio effettuale della prudenza (o della sua mancanza) tocca ormai l'esistenza universale.

Ciò che in prima battuta appare come l'ascesa di un imperativo condizionato al rango di imperativo assoluto, ha un'importante e decisiva implicazione: mentre l'imperativo classico – imponendo il rispetto dell'umanità dell'uomo, ovvero della sua speranza di perfezione nel vincolo di libertà, come fine in sé – preserva non soltanto la sorgente di perfezione dell'uomo, ma anche il riferimento a un principio universale di perfettibilità, l'imperativo ecologico (ecco il punto) precetta, per così dire, l'umana libertà nel nome dell'assicurazione della permanenza fattiva dell'essente. Ne consegue che, mentre l'uomo, volendo supplire a un percepito difetto delle etiche tradizionali, risponde all'imperativo assoluto del dover-essere dell'ente, resta tuttavia indeterminato, o trascurato, il principio di perfezione sia dell'uomo stesso sia dell'essente non

umano. In altre parole, non è chiaro se lo stesso principio di responsabilità governi una speranza di perfezione dell'uomo, ovvero un criterio che scinda una vita autenticamente umana da una vita umanamente indegna, *al di là* del fatto di obbligare l'uomo a restare in vita in funzione della persistenza della vita universale. Non è chiaro, inoltre, se tale principio provveda da sé un criterio di perfettibilità dell'ente non umano *al di là* del fatto di dettarne la nuda esistenza quale presupposto di ogni attendibile perfezione. Non è chiaro, infine, in che modo il principio di responsabilità, in quanto principio assoluto in virtù dell'assolutezza del fatto del dover-essere, si rapporti ad altri principi, in particolare ai tradizionali principi di perfezione, che esso pure dichiara di voler soltanto completare, e non, invece, sostituire.

Possiamo a questo punto rispondere, sebbene in modo provvisorio, all'interrogativo posto all'inizio.

La circostanza che il concetto di responsabilità, in sé intesa come responsabilità sociale, sia assunto a concetto chiave di ogni etica e morale nel nostro tempo, è dovuta a un'esperienza immediata, o d'impatto, della triplice minaccia all'essente portata dall'imperativo sistemico. Tale esperienza si traduce in un'etica, che abbiamo chiamato «responsiva», la quale eleva a principio categorico la responsabilità dinanzi all'essente minacciato nella sua permanenza; in altri termini: alla minaccia della fine della vita risponde un'etica del valore assoluto della continuazione della vita. L'implicazione di tale circostanza è che il vuoto non tanto di perfezione, ma di speranza di perfezione, e dunque, in questo senso, l'impoverimento etico che è un portato dell'imperativo sistemico, resta a sua volta senza risposta, lasciando l'uomo privo di vie d'uscita da un mondo in cui la speranza di perfezione è, e resta, il passato. Infatti, mentre l'etica, sperando la minaccia che grava sull'essente, risponde all'assoluto dover-essere (ossia al dettato della permanenza “a ogni costo”), resta negletta la questione di una nuova sorgente di perfezione – sorgente che dovrà necessariamente collocarsi al livello di quell'imperativo sistemico che ha, in primo luogo, messo fuori gioco i principi etici della tradizione. In tale costellazione, l'appello a quegli stessi principi, così come la tesi che essi, giacché resterebbero comunque “localmente” validi, debbano soltanto essere completati, e per così dire “aggiornati”, grazie a un nuovo e più attuale principio, non paiono attendibili.

III.

Che ne è, in conclusione, del futuro della perfezione nominato nel titolo di questa comunicazione? L'etica responsiva trova la propria giustificazione nell'orizzonte d'immediatezza entro cui reagisce a una minaccia percepita, il quale (orizzonte) ne costituisce, allo stesso tempo, il limite. Tale limite, già nominato, ma non espressamente indicato nel nostro discorso, fa sì che

essa assuma come un fatto (“politico”, “sociale”, “economico”, ovvero, sistemicamente, “socio-politico”, “socio-economico”, “politico-sociale”, ecc.) ciò che, tuttavia, nella prospettiva di un sapere fondativo, un fatto non è, ossia, appunto, l'imperativo sistemico. Invero, come potrebbe un fatto mettere fuori gioco l'elemento stesso di ogni speranza di perfezione? Secondo una tesi che qui possiamo soltanto enunciare, ma non mostrare, l'imperativo sistemico, inizialmente esperito come sospensione di quell'elemento, è già nascostamente l'inizio di una futura, inaudita speranza di perfezione.

Tuttavia, se l'imperativo non è un fatto, anche le minacce che esso comporta non sono, a loro volta, dei fatti: la minaccia che colpisce il senso dell'essente – non un fatto che produce un altro fatto; la minaccia che colpisce l'esistenza dell'ente – non una dinamica fattiva da cui consegue un dato di fatto; la minaccia che colpisce la libertà dell'uomo – non una causa fattiva di uno stato effettuale. Piuttosto, ciascuna di tali minacce è, o nasconde, una ricchezza, nella misura in cui reca in sé e tiene in serbo l'attendibilità di un'altra esperienza – diversa da quella che provoca, quale reazione voluta dallo stesso imperativo sistemico, l'obbligo di rispondere della “bruta” permanenza dell'essente e dell'«indefinita continuazione» dell'uomo, ossia l'obbligo di sostenere (il volersi del)la contingenza. Tale diversa, anzi originariamente “altra” esperienza è l'esperienza di ciò che è per indole altro rispetto all'ordine dei fatti e dei loro principi. Nell'istante in cui l'esistenza universale è gravata dalla minaccia di annichilimento, scocca l'ora di ciò che non esiste, né è mai esistito, né mai esisterà, e che dunque non si lascia colpire, o scuotere, da alcuna minaccia “esistenziale” – giacché è esso stesso pura, iniziale, dis-contingente minaccia.⁸

⁸ «Minaccia»: «Parola o gesto di cui uno si serve per incutere ad altri il timore del male» (Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana di Ottorino Pianigiani). Il male – variamente presentito, ma mai pensato nella genitura della metafisica, giacché per essa sempre già ricompreso nella volontà del ritorno verso l'ente e della sua fondazione-assicurazione – è quel 'no' d'essere in cui quest'ultimo, tentando sé stesso, *si stanZIA appunto in quanto volersi (del volere) dell'ente*. Proprio alla luce di tale sentimento del male si mostra la problematicità, o limitatezza, di ciò che, in questo testo, abbiamo definito come «etiche responsive». Infatti, tali etiche, nella misura in cui intendono contrastare la minaccia che grava sull'esistenza universale, contribuiscono ad assicurare la permanenza delle condizioni del volersi dell'ente, e dunque l'inconcusso permanere di quello stesso volersi, lasciando a un'altra etica il compito di discutere la più iniziale “incussione del (timore del) male” che proprio nella minaccia della “fine del tutto” si nasconde, e, per così dire, tenta l'uomo. (A proposito del male si veda De Gennaro e Zaccaria [2016].)

BIBLIOGRAFIA

Hannah ARENDT (1987), «Collective responsibility», in: S. J. James [et al.] (Eds.), *Amor mundi*, Springer.

Kurt BAYERTZ / Birgit BECK (2017), «Der Begriff der Verantwortung in der Moderne: 19. und 20. Jahrhundert», in: Ludger HEIDBRINK [et al.] (Hrsg.), *Handbuch Verantwortung*, Springer.

Antonio DA RE (2010), *Le parole dell'etica*, Mondadori.

Ivo DE GENNARO / Gino ZACCARIA (2012), *La dittatura del valore. Insegnamento e ricerca nell'università planetaria*, McGraw-Hill.

Ivo DE GENNARO / Gino ZACCARIA (2016), «Dies ultimus. Per una diagnosi del male nell'anamnesi dell'essere», in: eudia, Vol. 10 [novembre].

Benedetta GIOVANOLA (2012), *Oltre l'homo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes.

Joel FEINBERG (1970), *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press.

Martin HEIDEGGER (2000), *Über den Humanismus*, Klostermann.

Hans JONAS (2003), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp. [Trad. it. id. (2009), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi.]

Immanuel KANT (1968), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VI, de Gruyter.

Immanuel KANT (1990), *Eine Vorlesung über Ethik*, Fischer.

Franco MIANO (2014), *Legami di vita buona. Educare alla corresponsabilità*, Ave.

Roberto MORDACCI (2012), *Rispetto*, Raffaello Cortina Editore.

Friedrich NIETZSCHE (1980), *Zur Genealogie der Moral*, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5, dtv [et al.].

Max WEBER (1992), *Politik als Beruf*, in: Max Weber Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 17, Mohr Siebeck.