

VITTORIA FRANCO

IL PARADOSSO DELLA RESPONSABILITÀ MORALE FRA LIBERTÀ E LIMITE

Sommario: 1. Dignità. 2. Responsabilità tra autonomia e relazione. 3. Agire con responsabilità: poteri e limiti. 4. Responsabilità e pluralità.

1. Nel suo *De hominis dignitate* Pico della Mirandola fa coincidere la dignità dell'uomo con la capacità di creare se stesso. Dio non ha fatto l'uomo definito una volta per tutte, ma gli ha dato la capacità di cambiare attraverso la libertà e l'autodeterminazione. È l'uomo a «forgiare il proprio destino» secondo la propria volontà, e la sua libertà è massima dal momento che non è né animale né angelo, ma può essere l'uno o l'altro.

È magnifica e incredibilmente moderna l'immagine di Dio che si rivolge ad Adamo dicendo:

Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, affinché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi¹.

Sei tu, uomo, che attraverso la tua libertà e il tuo volere diventi ciò che desideri essere; sei tu che definisci la tua natura secondo la tua libera volontà:

Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu, quasi libero e sovrano creatore di te stesso, ti plasmassi e ti scolpissi secondo la forma che avresti prescelto².

Dunque, per Pico della Mirandola l'uomo è artefice del proprio destino, si autocrea come persona secondo la «sua libera volontà» e in questa capacità – che solo l'uomo detiene – consistono le ragioni anche della sua dignità.

1 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Pisa, 2012, 7.

2 *Ibidem*.

In queste bellissime espressioni è compreso un nocciolo del concetto di libertà che rimarrà nelle massime riflessioni filosofiche successive, fino a Kant e al suo concetto di autonomia morale. Anche l'autore della *Fondazione della metafisica dei costumi* collega libertà, autonomia e dignità umana e definisce l'uomo come un essere meritevole di dignità assoluta proprio perché è soggetto capace di autonomia morale, capace di darsi da sé la legge, legislatore universale. «La dignità dell'umanità – sostiene richiamandosi alla nota espressione che Rousseau aveva usato nella teoria politica – consiste proprio nell'essere, essa, legislatrice universale sebbene alla condizione di essere anche soggetta proprio a questa legislazione»³. E poco sopra aveva sostenuto con parole chiare: «L'autonomia è (...) il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale»⁴.

È dunque grazie a tale capacità di autonomia morale che l'uomo ha un «valore intrinseco assoluto» e perciò «non può essere trattato dall'uomo (da un altro uomo o da se stesso) come un semplice mezzo, ma deve essere trattato sempre anche come un fine». La sua facoltà morale gli attribuisce un valore assoluto che non può essere scambiato con nessun altro valore. Per questo l'uomo non può essere trattato «mai soltanto come mezzo, come strumento per altri»⁵.

La nostra dignità di persone deriva – per Kant, come per Pico della Mirandola – dalla nostra capacità di riflettere e di scegliere, cioè dalla nostra capacità di autodeterminazione e dal fatto che quindi siamo responsabili del nostro destino. Ecco che si costituisce un legame stretto fra dignità e autonomia e fra libertà e responsabilità (anche se in Kant non si ritrova mai il termine *Verantwortung*, ma solo *Zurechnung*, imputazione). In questa sua dimensione, che possiamo qualificare come primaria, la responsabilità può essere definita come il riconoscimento della capacità – che appartiene a ogni essere razionale – di scegliere e di decidere, di essere imputabile. La responsabilità viene a coincidere con la facoltà di autodeterminazione, con l'autonomia di pensiero e di progettazione della propria vita. Essere responsabili significa essere riconosciuti come soggetti razionali, come agenti capaci di decisione morale e ciò costituisce anche l'essenza della dignità umana. Il termine «dignità» sintetizza – come spiega Marta Nussbaum pro-

3 I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Introduzione, traduzione e commento di P. Carabellese, Firenze, 1968, 86.

4 Ivi, 78.

5 Sul problema della dignità in Kant cfr. B. CENTI, *Il tema della dignità della ragione nel rapporto che Kant instaura tra morale critica e antropologia filosofica*, in *Annali SNS*, 1982, 707 ss. Di un qualche interesse è anche M. ROSEN, *Dignità. Storia e significato*, Torino, 2013.

ducendo un aggiornamento teorico della stessa nozione⁶ – tutte queste diverse dimensioni della persona umana: poter disporre di libertà, autonomia e responsabilità; pretesa di rispetto per le proprie scelte di vita; possibilità di partecipazione alle attività sociali ed economiche, alla vita pubblica e istituzionale avendo a disposizione effettive pari opportunità per sviluppare le proprie capacità.

2. L'uso del termine «responsabile» che ho fatto finora rinvia perciò alla responsabilità come esercizio di autonomia, come *agency*, *authorship*; all'essere cioè riconosciuti come attori e autori dell'agire. Si coglie in questo modo una dimensione importante della responsabilità, che spiega anche perché il termine abbia una data di nascita relativamente recente, collocabile in epoca moderna⁷, quando sorge il concetto di individuo, un soggetto che può rispondere di sé e per sé, fuori dai canoni e dai vincoli della tradizione⁸. È il soggetto che, sulla scia di Kierkegaard, viene definito da Ágnes Heller, «contingente» e «casuale». Nella contingenza che lo qualifica consiste il *presupposto* della nascita di quello che possiamo definire «individuo responsabile», che prende il posto dell'individuo «tradizionale» e che è sganciato dalle gerarchie sociali. *Contingente* è l'individuo non pre-destinato, che può progettare il proprio destino secondo infiniti possibili. *Casuale* è l'individuo non inserito in una gerarchia predefinita e insormontabile. È efficace l'immagine che la filosofa ungherese usa per rappresentare l'essere contingente dell'uomo moderno: esso è come un essere «avvolto in una busta senza indirizzo»⁹. Tocca a lui scrivere l'indirizzo sulla busta in cui è avvolto: tocca a lui destinarsi, decidere i suoi scopi, costruire il suo destino. Una condizione che provoca incertezza e talvolta angoscia, l'angoscia che deriva dal disporre di una libertà totale.

6 M. NUSSBAUM, *Diventare persone*, Bologna, 2011.

7 Sulla biografia del termine, sembra ormai accertato che sia in Inghilterra che in Francia essa compaia e cominci a diffondersi nella seconda metà del '700. *L'Oxford English Dictionary* ne ricollega l'uso al *Federalist* di Alexander Hamilton apparso nel 1787 e il *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française* ne registra la presenza nello stesso anno, mentre il *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm segnala l'uso del termine *Verantwortlichkeit* per la prima volta in Heinrich Heine. In italiano il Dizionario Battaglia segnala fra i primi a utilizzare l'aggettivo *risponsabile* e il termine *risponsabilità* Ferdinando Galiani nel suo *De' doveri de' principi neutrali verso i principi guerreggianti, e di questi verso i neutrali*, del 1782.

8 Mi occupo diffusamente di questo aspetto nel mio *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Roma, 2015.

9 Á. HELLER, *L'etica della personalità, l'altro e la questione della responsabilità in La società degli individui*, 2, 1998, 135.

La facoltà di scegliere, di costruirsi e diventare *decisoires* fa compiere il salto dall'individuo tradizionale all'individuo moderno, da un prodotto della consuetudine a un individuo che crea il suo destino, ma che si costruisce anche in relazione agli e con gli altri.

Già nella radice latina del termine – *respondeo* – si può rintracciare infatti una sua seconda dimensione costitutiva, la *relazione*. Fare esercizio di responsabilità significa rispondere a qualcuno di qualcosa. La stessa radice porta al termine *sponsor*, farsi garante di qualcosa a favore di qualcuno, farsi carico¹⁰. Abbiamo dunque a che fare con un concetto che ha una sua ambivalenza intrinseca: è *sia* autonomia, libertà, potere, *sia* legame, relazione, limite. La relazione implica il limite al potere e all'autonomia individuale, ma con un evidente paradosso: per poter praticare il limite è necessario arrivare a godere di autonomia e di libertà individuale.

Su tale nozione di limite occorre soffermarci perché su di essa si misura la possibilità e il grado della responsabilità sia individuale che sociale. Limite rispetto a che cosa? *Chi* pone il limite? *Dove* si pongono i limiti e con quali parametri? Cercherò qualche risposta plausibile a tali domande.

La nozione di limite accompagna la storia dello Stato di diritto, del costituzionalismo, ma anche di una parte del liberalismo. La libertà negativa, come limite e non interferenza dello Stato, è alla fonte della storia dei diritti e delle libertà individuali. È stato Isaiah Berlin a definire la libertà negativa come non interferenza da parte di altri e a collegare l'estensione di quest'ultima al grado di libertà di cui si gode. Quanto più essa si riduce, tanto più ci si avvicina alla coartazione e a forme di schiavitù. Sul piano politico, è la legge che definisce i limiti e l'estensione dell'area di (non) interferenza e, di conseguenza, della libertà personale¹¹. Ma già John Stuart Mill, sulle orme di Tocqueville, aveva operato una trasposizione della libertà negativa dal piano della politica a quello della società ponendo limiti all'influenza sociale sugli individui in base a un diverso criterio. Esiste – sostiene l'autore del *Saggio sulla libertà* – «una parte della vita e del comportamento di un uomo che riguarda soltanto lui»¹² e questa disegna

«la regione propria della libertà umana»; essa «comprende innanzitutto la sfera della coscienza interiore, ed esige libertà di coscienza nel suo senso più ampio,

10 Cf. J. HENRIOT, *Note sur la date et le sens du mot "responsabilité"* in *Arch. de Phil. du droit*, t. 22, 1977, 59 ss.

11 I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, 1989, 189-90.

12 J. S. MILL, *Saggio sulla libertà*, Milano, 1993, 25.

libertà di pensiero e sentimento, assoluta libertà di opinione in tutti i campi, pratico e speculativo, scientifico, morale o teologico¹³.

Non si tratta più soltanto dei rapporti fra cittadini e Stato, ma delle relazioni sociali e interindividuali. Ed è proprio questa relazionalità che chiama di nuovo in causa la nozione di limite alla libertà individuale: nell'esplicazione della proprie facoltà «l'individuo non deve creare fastidi agli altri»¹⁴. Essendo la pluralità delle forme di vita utile ad accrescere la felicità umana generale, è bene – insiste ancora il filosofo inglese – che «le diverse personalità siano lasciate libere di esprimersi, purché gli altri non ne vengano danneggiati»¹⁵. Lasciare che ciascuna individualità si esprima liberamente, con la sola condizione di non recare danno agli altri, contribuisce ad accrescerne il valore individuale e sociale. E Mill conclude con una lezione attualissima di pluralismo e tolleranza che non possiamo non riportare: «Perché la natura di ciascuno abbia ogni opportunità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse»¹⁶.

La nozione di limite era tuttavia già in Kant, che vi ricorre sia per la sfera del diritto che per quella morale. Si ricorderà che il filosofo di Königsberg nella sua *Dottrina del diritto* concepisce la libertà come «il diritto unico originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità»; ma aggiunge anche che essa deve però «sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge generale». E quando nella *Fondazione della metafisica dei costumi* introduce il «principio dell'umanità e di ogni natura razionale in generale come fine in sé», specifica che essa «è la suprema condizione di limitazione della libertà delle azioni di ogni uomo»¹⁷. In quanto «fine oggettivo», essa «deve costituire, come legge, la suprema condizione limitatrice di tutti i fini soggettivi»¹⁸, quali che essi siano. Per Kant dunque è il principio dell'umanità come fine in sé che esercita la funzione limitatrice dell'agire individuale.

Si può dunque sottolineare subito il fatto che la responsabilità si gioca nella dialettica fra libertà e limite, fra autonomia e rendere conto agli altri, fino a farsene carico. Direi che proprio sul filo del *limite* si misura la responsabilità. Se in quest'ultima è insopprimibile la dimensione della libertà e dell'autonomia individuale, la risposta, il «farsi carico di» subentra nel momento in cui si lasciano avvenire e sviluppare anche la libertà e le capacità dell'altro.

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, 80.

15 *Ibidem*.

16 *Ivi*, 89.

17 I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., 70.

18 *Ibidem*.

Nella responsabilità sono perciò in gioco *due* libertà, quella dell'io e quella dell'altro, le quali devono trovare la misura del *con-vivere*. La responsabilità sorge nel momento in cui si arriva alla consapevolezza di *lasciar essere anche la libertà e l'autonomia dell'altro* sul terreno della con-vivenza. Autonomia e relazione si confermano come i due poli della responsabilità.

Il richiamo ad alcune autrici può aiutare a cogliere il valore e il significato della relazione, dell'autonomia e del limite che agiscono in una molteplicità di contesti. Il primo richiamo è all'immagine che usa la psicoanalista Vera Vegetti Finzi per rappresentare una modalità di relazione asimmetrica nella quale entra in gioco l'autolimitazione del potere. È il caso del rapporto madre-neonato. «La madre – sostiene Vegetti Finzi – possiede nei confronti del bambino più potere di quanto nessun tiranno abbia mai sognato di esercitare»¹⁹; e però, la madre compie solitamente un esercizio di autolimitazione di quel potere potenzialmente infinito a favore del guadagno di autonomia del bambino. L'immagine che lei usa è quella della madre che, china sul bambino, lo aiuta a compiere i primi passi. Si tratta, com'è evidente, di una forma di limitazione che produce autonomia: essa indica il limite individuale che una madre si dà per accompagnare il figlio nella conquista dell'autonomia.

Lo stesso valore ha il limite *fra* i due generi di cui parla Luce Irigaray. Per la teorica della differenza sessuale, nessun genere può travalicare quel limite, quell'intervallo, quello *spazio fra*, per inoltrarsi nella pretesa di essere e rappresentare il tutto. Va culturalmente acquisito il principio dell'irriducibilità di un sesso all'altro. «Della natura umana – sostiene – l'uomo non conosce che una parte, ma questo limite è condizione di divenire e di creazione»²⁰. Solo dall'accoglimento di tale parzialità possono derivare autonomia reciproca e una modalità di relazione non basata sul dominio.

Sono due significati e pratiche positive della nozione di limite, che promuovono autonomia e libertà. Siamo fuori dalla sua accezione negativa, come non interferenza, come non invasione del campo altrui.

Analogia funzione di promozione di autonomia e relazione hanno categorie spaziali come *infra* e mondo che si ritrovano in Hannah Arendt quando costruisce la sua teoria della politica come spazio pubblico e mondo comune. In questo si abita insieme, ma rispettando l'individualità di ciascuno, senza cadersi addosso gli uni sugli altri, schiacciando e cancellando l'*infra*, che è garanzia di autonomia, di libertà e di pluralità. Pluralità, relazione nel mondo dove si abita insieme e *infra* devono andare in parallelo; lo spa-

19 S. VEGETTI FINZI, *Il bambino della notte*, Milano, 1990, 252.

20 L. IRIGARAY, *Amo a te. Verso una felicità nella storia*, Torino, 1993, 48.

zio pieno del mondo e lo spazio vuoto, incomprimibile, dell'*infra* devono convivere. Il limite del potere di ciascuno è rappresentato proprio dalla pluralità insopprimibile di cui il mondo è costituito: «È in primo luogo la pluralità che limita il potere degli uomini e dell'uomo»²¹, sostiene Arendt già nei suoi diari del 1951, quando lavorava a *Le origini del totalitarismo*.

L'autrice di *Vita activa* esplicita un punto importante in questo contesto: la libertà non può diventare sovranità assoluta. La sovranità viene presentata come «l'ideale di un libero arbitrio, che non dipende dagli altri». Essa è esclusione degli altri e non consente la relazionalità del potere, esclude la scena pubblica come luogo di discussione fra pari; dunque costituisce un'altra via per arrivare a cancellare lo spazio che garantisce la pluralità, cioè l'*infra*. La sovranità corrisponde alla prospettiva dell'uomo singolo, non degli uomini al plurale; nelle condizioni della pluralità degli uomini la libertà non può aspirare alla sovranità. Quando si assuma la prospettiva della pluralità si osserva che libertà e sovranità non solo non possono identificarsi, sostiene Hannah Arendt,

ma non possono neppure esistere simultaneamente (...) Se gli uomini desiderano essere liberi, dovranno rinunciare proprio alla sovranità. (...) In senso politico l'identificazione di libertà e sovranità è forse la conseguenza più deleteria dell'equazione operata dalla filosofia tra libertà e libero arbitrio²².

La libertà politica – della quale Hannah Arendt si occupa -, in quanto è legata all'agire, si definisce in base al mantenimento della pluralità in relazione e può consentire unicamente una libertà relativa, *limitata* dalla presenza eguale degli uomini al plurale. Essa si esercita fra pluralismo e individualità, pluralità e differenza, relazione e distanza.

3. La responsabilità morale si presenta dunque sempre più come nozione complessa e ambivalente, perfino paradossale, come ho già osservato. Possiamo dire in sintesi che essa implica il venire a giorno dell'individuo sovrano, ma poi deve superare questo stadio individualistico per fare spazio alla relazione con l'altro pur senza obliterazione del sé. Nasce quell'individuo che ho definito «responsabile», quello che sa di dover esercitare una sovranità relativa perché ha consapevolezza delle relazioni. Analogamente, si dovrà parlare di *autonomia relazionale* o, come io preferisco, di «autodeterminazione responsabile», nella quale si tengano insieme e in equilibrio

21 H. ARENDT, *Quaderni e diari, 1959-1973*, Vicenza, 2007, 56.

22 H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano, 1991, 219.

libertà e limite, autonomia e relazione. È proprio l'esercizio dell'autodeterminazione responsabile che rende morale l'individuo.

In tale prospettiva essere responsabili significa accogliere una modalità della relazione che implica un essere con l'altro che non produca una rottura né con l'autonomia né con la dimensione relazionale dell'individuo. È questo il ruolo dell'individuo «responsabile»: trovare l'equilibrio fra il potere e il limite, fra l'autonomia e l'apertura all'altro. Agire in autonomia non significa, infatti, che gli atti sono totalmente determinati dalla libertà individuale e che l'individuo che agisce è staccato dalle relazioni oggettive di cui è parte. L'autonomia dell'agente va invece intesa come limitata *dalle* e limitantesi *nelle* relazioni con gli altri. Il che vuol dire che essa si costruisce in un tessuto relazionale e non è qualcosa che possa essere astratta dalle sue condizioni di vita e di agibilità sociale.

Come ha visto Habermas, l'individualizzazione biografica si compie tramite socializzazione e dunque «l'autonomia è piuttosto una precaria conquista di esistenze finite, le quali possono trovare una certa qual “forza” solo in riferimento alla loro vulnerabilità fisica e alla loro dipendenza sociale»²³. È una capacità che resta priva di effetti se non trova le condizioni favorevoli che la promuovano e ne rendano possibile l'espressione. È questo un aspetto che emerge soprattutto nella critica del liberalismo ad opera della scuola che fa capo ad Axel Honneth e di un filone di pensiero femminile che lavora sulla nozione di «autonomia relazionale», come Mackenzie e Stoljar, le quali sostengono a ragione che «l'autonomia è una capacità che esiste solo nel contesto di relazioni sociali che la supportano»²⁴. Con linguaggio simile Honneth parla di «articolazione di una concezione dell'autonomia nei termini di una teoria di mutuo riconoscimento»²⁵. Sono tutte dimensioni che convergono nel concetto di «autodeterminazione responsabile» nella quale si ritrovano dimensioni differenti destinate a convivere.

Possiamo dire che, sul piano etico-morale, soggetto è colui che può esercitare la facoltà dell'autonomia morale; possibilità che però non è slegata

23 J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, 2002, 36-37.

24 Cfr. C. MACKENZIE, N. STOLJAR, *Autonomy refigured*, in *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York, 2000. In Italia, A. LORETONI, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Roma, 2014.

25 A. HONNETH, J. ANDERSON, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale e I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia, 2011, 108.

dalle condizioni sociali, istituzionali e anche private nelle quali l'autonomia si forma e si esercita.

Se ci poniamo – come sto cercando di fare – nell'ottica dell'etica della responsabilità, tale ragionamento ha come implicazione importante la distinzione necessaria fra *autonomia della scelta* e *autonomia del soggetto agente*. La prima esprime il fatto che la decisione si compie in assenza di imperativi assoluti e universali, facendo affidamento solo sulla personale facoltà di giudizio; segnala cioè che essa appartiene esclusivamente a chi compie l'atto che si definisce etico. E d'altra parte, autonomia non è sinonimo di indipendenza assoluta del soggetto, ma il suo darsi e la sua possibilità di espressione sono legati a doppio filo con le relazioni. Non si parla di un soggetto astratto dal mondo e dalla storia, di un decisore autosufficiente, ma di un agente che si costruisce nelle relazioni di cui è partecipe e che ha bisogno di un tessuto relazionale favorevole che promuova e sostenga l'autonomia individuale; e questa non può che esercitarsi nelle relazioni diventando *autodeterminazione responsabile*, che deve tenere in equilibrio autonomia e limite, libertà individuale e attenzione agli altri. Non è necessario dunque presupporre che l'autonomia del gesto etico – che appartiene all'individuo che decide ed agisce in assenza di norme universali e imperative – implichi anche l'autonomia assoluta del soggetto, come se questo potesse vivere fuori dal mondo. Si tratta di un concetto che ha colto Agnes Heller quando – richiamandosi a Kierkegaard – ha spostato l'asse dell'autonomia dall'onnipotenza individuale alla scelta esistenziale di autenticità. È questa che dà origine all'autonomia e non la cancellazione degli aspetti relazionali che influenzano la decisione²⁶.

Agire con responsabilità significa pertanto porsi dei limiti per tenere conto dell'altro e consentirne libertà, diritti, capacità; limiti soggettivi nella relazione con gli altri, per evitare violenza o distruzioni e consentire una con-vivenza rispettosa; limiti alla presunzione di onnipervasività dei propri valori, che è il presupposto del principio di laicità; limiti fra i due generi, per realizzare una relazione senza dominio²⁷; limiti collettivi, il più possibile condivisi, all'accresciuta potenza tecnica degli uomini nell'ambito scientifico. La bioetica e le nuove tecnologie sono oggi il campo per eccellenza della ricerca di limiti condivisi, in ragione del loro potere di modificare la natura e della loro potenza distruttiva.

Le formidabili scoperte scientifiche e tecnologiche realizzate in pochi decenni hanno aperto nuove frontiere. Si tratta di nuove conoscenze e di

26 Anche di questo tema tratto nel mio *Responsabilità*, cit.

27 Cfr. L. IRIGARAY, *Amo a te*, cit.

inedite possibilità che rendono l'uomo molto potente nei confronti della sua stessa natura e del suo corpo. Si pensi alle potenzialità dell'ingegneria genetica, alla possibilità ormai sperimentata di manipolare i geni, fino alla clonazione; alle nuove tecnologie riproduttive che rendono la nascita sempre più distante dai metodi naturali; al corpo umano di una persona che può continuare a vivere con organi trapiantati di altre persone; e, d'altra parte, ai rischi concreti di cancellare la biodiversità o di distruggere il pianeta. Diciamo che il progresso scientifico rende gli umani molto potenti e però nello stesso tempo – in taluni casi – anche molto vulnerabili dal momento che possono essere vittime del loro stesso potere acquisito. La biomedicina, l'ingegneria genetica, le biotecnologie costituiscono nuove opportunità e comportano nuovi rischi.

È merito di Hans Jonas aver fatto emergere in tale contesto la necessità del limite nell'agire collettivo, oltre che nell'azione individuale; limite al potere distruttivo dell'uomo, autocontrollo di quel potere che va insieme con il fatto che «l'uomo stesso (...) diventa l'oggetto primo del dover essere»²⁸. L'uomo deve farsi carico di un sì all'essere: è questa, sostiene l'autore de *Il principio responsabilità*, la sua prima responsabilità, il suo dovere primario. Ma prima di questo dovere di dire sì all'essere, deve mettersi in moto il senso del limite. Nel teorico del «principio responsabilità» il limite diventa concettualmente *prioritario* rispetto alla cura, alla presa in carico. Su di esso riposa il nuovo imperativo, declinato sia al positivo che al negativo, che recita nelle due forme: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» e «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita»²⁹. Per entrambe le versioni possiamo dire che la formula «non tutto ciò che si può, si deve fare» diventi la metafora del limite *par excellence*. Solo l'etica della responsabilità, che contiene dentro di sé il limite, può dunque mettere ordine nelle azioni e porre un argine alle enormi capacità tecniche che l'uomo ha acquisito. Solo il potere dell'etica può regolare il potere tecnico che è ormai nelle sue facoltà e possibilità.

Il discorso dei limiti solleva però – com'è comprensibile – le questioni che richiamavo sopra: come si arriva a individuare il punto in cui collocarli; sono dati una volta per tutte; c'è un limite al porsi dei limiti³⁰? Jonas risponde con gli imperativi fondati sul sentimento della paura dell'autodi-

28 H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Torino, 1993, 161.

29 Ivi, 16.

30 Mi occupo di responsabilità e limiti nell'ambito delle tecniche e della scienza nel mio *Bioetica e procreazione assistita. Le politiche della vita tra libertà e responsabilità*, Roma, 2005.

struzione, che ho richiamato. A me sembrano invece più interessanti e utili – nonostante che vi siano molti problemi irrisolti – le indicazioni contenute nell’etica discorsiva di Habermas, ripresa da Apel: si tratta di una decisione alla quale si perviene attraverso la razionalità discorsiva comunicazionale e sulla quale conviene un’ideale comunità illimitata di attori. Una procedura che produce anche una forma blanda di universalità, non metafisica e che si può definire *mondana*, creata cioè da agenti etici attraverso la comunicazione e il discorso e che riguarda la soluzione condivisa di problemi pratici. È una forma di universalità non imperativa, che preserva la concretezza e l’unicità della decisione etica individuale in un contesto dato, ma tenendo conto del punto di vista degli altri.

La responsabilità va infatti considerata una categoria etica vuota, senza contenuti determinati e definiti come doveri assoluti. In quanto tale, produce decisioni sempre inedite, delle quali non si può dare una fondazione metafisica o ontologica, ma solo buone giustificazioni in base all’interattività discorsiva fra gli esseri plurali. Essa trova cioè la sua giustificazione nella relazione insopprimibile fra l’io e gli altri; in questo senso, è auto-fondata e può farsi norma universale senza perdere la sua vuotezza, senza che si disperda l’intima ambiguità ad essa inerente o la sua capacità di dare risposte individuali. Quando si parla di «etica della responsabilità», infatti, non si indica niente di acquisito per quel che riguarda la pratica morale, se non l’idea di una soggettività immersa nelle relazioni, chiamata a governare *l’essere con* dopo la rottura con la tradizione e con la normatività generale e imperativa.

Parlando di Habermas, non si può tuttavia non far riferimento alla posizione che il filosofo della comunicazione ha elaborato successivamente alla sua etica comunicativa, nel saggio del 2001 sui rischi di una genetica liberale³¹, cioè di una genetica completamente liberalizzata secondo le regole del mercato, senza limiti o con limiti molto tenui.

A proposito della manipolazione genetica, Habermas – che mette in discussione addirittura la diagnosi preimpianto – elabora una concezione del limite che definisce come «autocomprensione etica del genere». Possiamo considerare questa come un’estensione del principio responsabilità di Jonas. Da tale forma di autocomprensione

dipende – sostiene il filosofo – la possibilità di continuare a intenderci come gli autori indivisi della nostra storia di vita, nonché di continuare a riconoscerci mutuamente come persone che agiscono in maniera autonoma³².

31 J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit.

32 Ivi, 28.

L'argine etico alla manipolazione è dunque l'«indisponibilità dei fondamenti biologici della nostra identità personale». Se, insomma, si considerasse legittima la manipolazione genetica – in particolare quella che porta all'eugenetica positiva, migliorativa del patrimonio genetico –, verrebbe meno il principio kantiano secondo il quale bisogna sempre considerare una persona come fine in sé e mai solo come mezzo. «Il limite moralmente rilevante che ci salvaguarda dalla strumentalizzazione (...) – sostiene ancora Habermas – è la possibilità di dare risposta e prendere posizione»³³; è cioè la possibilità di preservare l'autonomia di ciascuna persona:

Il sé di quel “fine in sé” che si deve sempre rispettare nell'altro si esprime soprattutto nella possibilità di essere considerato l'autore di una condotta di vita orientata su pretese proprie³⁴.

Quel «sé» va cioè considerato come l'autore di progetti propri. E d'altra parte, in quel concetto di umanità è contenuta l'idea di eguale rispetto che pertiene a ciascuna persona in quanto persona in generale.

A proposito della considerazione della persona come autrice dei propri progetti, Habermas cita non a caso la posizione di Hannah Arendt sulla libertà come nascita e come dare inizio spontaneamente a qualcosa di nuovo: una forma di libertà come spontaneità che potrebbe essere compromessa dalla manipolazione genetica se questa dovesse significare fissare

l'interessato ad un determinato piano di vita limitandone la libertà di scelta, in qualche modo «programmandolo». Interventi genetici migliorativi – scrive – compromettono la libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (...) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita³⁵.

Con la manipolazione genetica siamo insomma di fronte a una forma di strumentalizzazione di un altro essere umano. Sicuramente Habermas coglie l'importanza del limite alla manipolazione genetica e la difficoltà a stabilirne le sfere di legittimità, nel caso – ad esempio – di prevenire lo sviluppo di malattie ereditarie; ma il suo discorso diventa irrimediabilmente preclusivo di ogni intervento.

Analogamente a Jonas, anche Habermas intraprende dunque una strada che oscilla tra una forma di metafisica, come è il presupposto etico dell'«autocomprensione etica del genere», e la sua stessa teoria comuni-

33 Ivi, 56.

34 Ivi, 57.

35 Ivi, 64.

cativa, che, come ho già osservato, introduce una forma di universalità debole, che si raggiunge non in base a un dovere predeterminato, ma nella discussione all'interno di una ideale comunità di comunicazione, attraverso la mentalità allargata.

4. Tornando alle questioni generali che attengono alla nozione di responsabilità, si possono individuare due direttrici fondamentali sulle quali il concetto storicamente si svolge e che è possibile sintetizzare nelle formule *rispondere di* e *rispondere a*. La prima è diffusa soprattutto nella cultura analitica anglosassone, che presenta la responsabilità essenzialmente come «imputabilità», nella quale prevale *l'authorship*, la ricerca e l'identificazione dell'autore di un'azione, spesso associata alla colpa e alla punizione; la seconda acquista rilevanza soprattutto nel Novecento e consegna una nozione di responsabilità come tensione fra l'io e l'altro, fra autonomia e relazione, fra libertà individuale e legame. Entra in scena la responsabilità come «farsi carico». Nel «rispondere a» in quanto farsi carico di qualcosa o di qualcuno c'è una promessa per il futuro, senza avere nessun obbligo o dovere metafisicamente fondato. È questo il paradigma dell'etica della responsabilità come etica della libertà e del limite, che assume la prospettiva della compresenza del sé-e-l'altro. Il limite può essere posto -individualmente o in quanto collettività – come risultato di una ricerca discorsiva.

Il principio responsabilità non può dunque essere fondato ontologicamente su un improbabile dovere naturale quale è quello proposto da Jonas, rivolto esclusivamente ad esseri vulnerabili e che esclude la reciprocità. L'altro a cui rispondere si materializza così *soltanto* in entità o soggetti che sono senza possibilità di azione, che possono solo soffrire delle conseguenze del nostro agire, che non hanno potere contrattuale e di scambio, che non possono avanzare pretese e diritti. Jonas, com'è noto, dà a questa forma di responsabilità non reciproca e oblativa una fondazione metafisica e ontologica individuandone l'«archetipo atemporale» nella cura parentale, nella cura dei genitori per i figli come un fatto naturale: la responsabilità è un dover essere che dipende dal semplice esserci del neonato. Essa finisce così per diventare da un lato, una determinazione che attiene all'essenza umana, dall'altro, un imperativo morale³⁶ che ha il suo fondamento in quella stessa, supposta, essenza. Il risultato è una sorta di *universalismo essenzialistico*.

Un'analogia asimmetria era già in Levinas, teorico di una forma quasi religiosa di «responsabilità illimitata» verso altri, che cancella il soggetto annul-

36 L'edizione inglese dell'opera di Jonas ha per titolo proprio *The imperative of responsibility*.

lando il sé fino alla sostituzione e a significare «darsi totalmente all'altro», diventarne ostaggio. Una sorta di condizione fusionale. Esemplificativo è il seguente passo, tratto da *Umanesimo dell'altro uomo*: «L'opera pensata sino in fondo esige una generosità radicale del movimento che nel Medesimo va verso l'altro. Esige, per conseguenza, una ingratitudine dell'altro»³⁷. È il caso di accennare alle diverse reazioni di due suoi colleghi francesi: Derrida e Ricoeur. Il primo commenta lapidario con approvazione: «Dissimmetria anacronica, senza riconoscenza, senza restituzione possibile»³⁸. Il secondo, nella critica dell'opera levinasiana *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, all'accento fondamentale che l'autore pone sull'iniziativa dell'altro – «è dall'altro che sono chiamato ad assumere la mia responsabilità»³⁹ – replica opportunamente che il viso dell'altro non potrebbe essere riconosciuto come fonte di interpellanza e di ingiunzione se non si rivelasse capace di svegliare o risvegliare la «stima di sé»⁴⁰. «*L'un n'est pas l'autre*», l'uno non è l'altro, ribadisce con un'espressione semplice ed efficace.

Assumere la pluralità in etica significa invece *riconoscere* l'altro con cui si con-vive e si entra in relazione, senza rinunciare all'individualità. L'«essere con» in quanto essere in relazione implica il riconoscere l'altro ed essere riconosciuti senza che la relazione annulli il soggetto. Il verbo «riconoscere» implica insomma un duplice movimento: significa prendere in considerazione l'altro nella sua differenza e alterità, eventualmente farsene carico, e nel contempo affermare la propria soggettività individuale. Il riconoscimento dell'altro costituisce una forma di attività nella quale è implicata l'irrinunciabile soggettività dell'agente.

«Essere con» ed «essere per» non indicano perciò campi separati e incommunicabili – come sostiene, ad esempio, Bauman⁴¹ – ma esprimono sfere che si influenzano a vicenda. L'assunzione di responsabilità sorge dal riconoscimento della pluralità umana di cui anche noi siamo parte.

Nelle relazioni con gli altri si trova perciò non soltanto il terreno di realizzazione del dare «risposta a qualcuno», ma il luogo concettuale del costituirsi stesso dell'io morale in quanto soggetto che *si assume* la responsabilità divenendo soggetto responsabile. È nelle relazioni che si costruiscono le modalità della responsabilità, le forme del suo esercizio, gli oggetti possibili di

37 E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, 1985, 63.

38 J. DERRIDA, *In questo medesimo momento in quest'opera eccomi*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Milano, 2008, I, 177.

39 P. RICOEUR, *Entretien, Éthique et responsabilité*, Textes réunis par J.-C. Aeschlimann, New Châtel, 1994, 24.

40 *Lettera a Levinas*, 25 giugno 1990, Ivi, 37.

41 Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, Milano, 1996.

cui rispondere e avere cura. Il mondo comune, per usare le parole di Hannah Arendt, è non solo oggetto della responsabilità, ma luogo del suo stesso farsi.

In conclusione, non può essere la levinasiana «sostituzione» all'altro l'esito del discorso sulla responsabilità, non può cioè essere obliterata la dimensione soggettiva di libertà e autonomia. Il soggetto non può essere ostaggio, «esposizione totale all'offesa», sottomesso nella responsabilità infinita per gli altri, come sostiene Levinas. Ecco perché sono importanti i riferimenti alle categorie kantiane di «stima di sé» e di «rispetto», che si riferiscono l'una alla distanza, allo spazio, allo sguardo; l'altra al tempo, alla voce, all'ascolto: alla risposta, che implica sempre la presenza dell'altro nel rapporto a sé. Analogamente all'amicizia, nella quale – come ha visto Ricoeur – responsabilità (intesa come amore per l'altro) e rispetto devono andare insieme, potremmo dire che nella responsabilità devono tenersi in equilibrio il tendere verso l'altro e il rispetto che mantiene una distanza, a salvaguardia della stima di sé e della soggettività. La stima di sé esalta la soggettività e l'esercizio dell'autonomia e consente però anche di mettersi nella prospettiva «del-sé-e-l'altro». È questa prospettiva che determina un'etica non religiosa della responsabilità in quanto si prevede che fra gli oggetti di cui farsi carico è compreso anche l'io. Nella prospettiva del sé-e-l'altro vi è trascendenza dell'io senza obliterazione, consapevolezza della «interdipendenza fra sé e l'altro»⁴², del fatto che nella decisione morale più libertà vengono messe a confronto. Se ci domandiamo pertanto a che cosa improntare la relazione fra l'io e gli altri, possiamo rispondere: «Al riconoscimento di ciascuno come soggetto, nella reciprocità e nella responsabilità». Rispondere agli altri significa: li abbiamo presi in considerazione? Teniamo conto della loro voce possibile? Possiamo corrispondere alle loro pretese? Si tratta, naturalmente, di un processo mentale e personale, che però non esclude l'ideale dialogo con un'illimitata comunità della comunicazione, per usare l'espressione di Apel e di Habermas, che tiene conto anche dei non nati, delle generazioni future, di chi non può avanzare pretese. Il riferimento alla comunità ideale consente di uscire dal raggio d'interesse esclusivo della prossimità e di estendere la responsabilità oltre quella circonferenza a noi vicina, verso coloro che non conosciamo, che sono fuori dalla nostra portata e lontani anche dalla nostra generazione. Ci consente di accogliere in parte anche Jonas, continuando a essere responsabilmente liberi.

42 C. GILLIGAN, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Milano, 1987.