

**FRANCA PESARE**

*Prof. Aggregato di Storia dell'educazione e delle istituzioni educative*

## **Coscienza e responsabilità Riflessioni storico-pedagogiche**

---

### **Riassunto**

Il rapporto tra cognitività e normatività, intesa da Kant come dimensioni logicamente separate della realtà, diviene centrale per la definizione del principio di responsabilità.

L'esigenza normativa di cui questa è espressione ha origine nell'ontologia metafisica delineata da Jonas in cui il dovere è fondato a partire dall'essere.

Il divario tra essere e dover essere è ricomposto in un paradigma ontico nel quale il semplice essere di qualcuno fa nascere negli altri un senso del dovere.

Nell'epoca del disincanto e della crisi del futuro l'unica forma di futuro da annunciare è la responsabilità personale indeclinabile.

### **Abstract**

The relationship between cognition and regulations, intended by Kant as separate dimension of reality it becomes central to the definition of the principle of responsibility.

The normative demand, of which this is expression, has origin in the ontologia metaphysics delineated by Jonas in which duty is based upon being. The discrepancy between what is

and what ought to be, is recomposed in a ontico paradigm where the simple existence of someone raises in others a sense of duty. In the era of disenchantment and future crisis the only form of future to be announced is the indeclinable personal responsibility.

**Parole chiave:** Storia, pedagogia, coscienza, responsabilità, soggetto

**Key words:** History, pedagogy, conscience, responsibility, subject

## **1. Premessa**

L'orizzonte di riferimento della scienza oggi si è allargato e ormai si riconosce che il suo fondamento si realizza sempre più in relazione alla soggettività, e di conseguenza alla istanza di criticità che la soggettività esprime meglio allorquando si esprime in termini di intersoggettività. Un'avvertita epistemologia critica, pertanto, produce un pluralismo categoriale

che, a sua volta, è la più confacente chiave di lettura della pluralità dei fenomeni educativi, oggetto privilegiato di interpretazione per la pedagogia.

Non è superfluo evidenziare, in ultimo, che la scienza generale dell'educazione deve sapere non solo affrontare la questione della comprensione degli eventi educativi, ma anche elaborare risposte a problematiche di ordine proiezionale e progettuale. Il rapporto tra pedagogia, epistemologia e ricerca educativa deve divenire funzionale ad una conoscenza rigorosa ma flessibile, capace di investigare percorsi formativi alternativi.

Ciò significa che la ricerca va caratterizzata da assenza di certezze, da relativismo culturale, da rispetto per le condizioni di problematicità, da impegno conoscitivo, nonché da quel "principio di responsabilità" che, già verso la fine degli anni Settanta, ha preso sempre più spazio nel dibattito filosofico-culturale europeo (Jonas,1990).

Il riconoscimento della scienza dell'educazione in quanto sapere "aperto" comporta l'estensione del carattere "relativo" alla stessa epistemologia pedagogica, ossia l'interpretazione delle premesse e dell'apparato logico-categoriale su cui la pedagogia fonda la propria ricerca, come una delle variabili dell'indagine stessa. Il che equivale a postulare la necessità che si tenga sempre conto del fatto che la pedagogia, sul piano epistemologico, non è oggetto di una considerazione unitaria da parte degli stessi pedagogisti.

Il linguaggio scientifico, nel campo delle scienze umane, non è in grado di istituire un sapere assolutamente oggettivo, ma media quella che è, semplicemente, la rappresentazione soggettiva di un pensiero che procede asserendo e ordinando il reale attraverso le proprie forme: gli oggetti del sapere sono i risultati delle regole del discorso scientifico, assumono una qualche esistenza solo all'interno e in funzione di quel discorso.

Ma non basta. La nozione di verità è il prodotto di forze culturali, politiche ed economiche, è assoggettata alla azione di grandi organismi sociali ed istituzionali, è espressione del potere di questi. Ogni produzione culturale e scientifica è infatti determinata, attraverso il discorso, da talune strutture (strutture epistemiche), che possono agire coscientemente o anche al di fuori della coscienza. Il compito del ricercatore allora, in questa situazione, si dispiega anche, come ha validamente rilevato già Foucault, nella direzione dello smascheramento di questo “potere della verità” che si annida in certi contesti di ricerca (Foucault, 1971). Dal canto suo, A. Koyré indica la matrice dei grandi rivolgimenti che hanno interessato e interessano la storia della scienza in mutamenti delle concezioni generali del mondo, delle visioni cosmologiche, in cui il pensiero umano si trova coinvolto e nel cui ambito esso edifica i propri schemi intellettuali, i quali sono peraltro in un rapporto di comunicazione reciproca: esistono insomma delle “idee transcscientifiche” che abbracciano diverse

forme di cultura e conoscenza e guidano l'impresa cognitiva (Koyré, 1967).

Nasce la necessità di un continuo confronto critico fra i soggetti elaboratori di ricerche pedagogiche. Ma il dibattito fra i sostenitori di teorie diverse suppone pur sempre una presa di posizione affermativa. In nome di che cosa, altrimenti, criticare le teorie altrui? In nome di che cosa farsi attenti alle critiche che si ricevono? Tutto questo è affidato allo stesso dialogo: l'idea di verità "per l'uomo", e quindi per l'educazione dell'uomo, non esclude il dialogo, ma ne è la condizione necessaria.

Ma, stare al mondo come concrete singolarità universali, cioè come persone umane, significa, anche, esser presi in un'interpretazione del mondo, storicamente e culturalmente condizionata, per la quale ci facciamo un'idea delle cose che ci circondano, di noi stessi e della radice ultima di tutto ciò che esiste. Siamo, per dir così, almeno in parte, il fiore e il frutto di una concezione del mondo e della vita, che ci prospetta le cose da un certo punto di vista, facendoci, per lo più, figli del nostro tempo.

E la prospettiva prevalente nell'odierna temperie culturale, relativamente alla questione della coscienza e delle sue forme specifiche, è ben rappresentata dalle figure tra loro intrecciate, della "morte del soggetto" e della "demoralizzazione", le quali comportano l'eclissi, se non la sparizione, della coscienza in genere e di quella morale in ispecie.

Può sembrare questo un rilievo paradossale, in un'epoca come la nostra, che è stata autorevolmente definita l'"età dei diritti"<sup>1</sup>, se si pensa che diritto e diritti implicino riferimento essenziale alle nozioni di "soggetto", di "obbligazione", di "libertà", e quindi, in ultima istanza, di "coscienza". E il paradosso, appena rilevato, non diminuisce, se si consideri che, nel nostro tempo, assistiamo al proliferare, talora pure eccessivo, di molte etiche particolari, quali la "bio-etica", l'"eco-etica", l'"etica sessuale", l'"etica degli affari" e via discorrendo. Tutte etiche che, in quanto tali, parrebbero implicare, come necessario, il riferimento, rispettivamente, alla "coscienza della vita", alla "coscienza dell'ambiente", alla "coscienza della sessualità", alla "coscienza" relativa ai problemi connessi alla "gestione di economia, commercio, finanza". Coscienze particolari, che ci par difficile pensar assolutamente indipendenti, rispetto alla coscienza generale dei soggetti che desiderano affrontare e risolvere in modo razionale e ragionevole, in sintesi, umanamente significativo, utile e produttivo, le questioni drammatiche, quando non tragiche, per la vita umana, poste dalle "etiche al plurale".

In tale orizzonte, dal punto di vista teoretico, riguardabile come assolutamente omogeneo e omologante, l'imperativo etico fondamentale *bonum faciendum, malum vitandum* è compromesso dal fatto che non si può più pensare, in modo

---

<sup>1</sup> L'espressione è di Norberto Bobbio che, a questo tema, ha dedicato un saggio appunto così intitolato ed edito per Einaudi, Torino nel 1988.

universale e necessario, né quindi sapere, che cosa sia il vero e il falso, il bene e il male, il giusto e l'ingiusto. Per questa ragione, tali giudizi di valore "discriminanti" sono lasciati o fatti rifluire nell'ambito meramente soggettivo, per il quale si decide che vero\falso, buono\cattivo, giusto\ingiusto sia ciò che "pare e\o piace", o meno, al soggetto; soggetto individuale e\o collettivo, al quale vien conferito valore, del tutto convenzionale e il parere\piacere del quale risulta legittimato e legittimabile, per via unicamente contrattualistica.

Ogni soggetto si autoassume, infatti, se ne è capace, quale titolare di una sovranità e di un beneplacito di diritto e di fatto assoluti, rispetto al valore\dovere morali, per cui può dirsi che "ciò che pare e piace al soggetto, ha valore di dovere morale" e poi, eventualmente, di forza contrattuale politica e di obbligazione giuridica.

E allora ne viene che *jus non est quia justum, sed quia jussum* dalle diverse volontà e rappresentazioni, delle loro visioni del mondo e della vita, in una, dei loro progetti. Soggetti, quindi e relative coscienze, quali luoghi di rivendicazione di ogni possibile diritto, in realtà ridotto a qualsivoglia bisogno e\o desiderio, più capricciosamente voluto, che criticamente vagliato, non vincolati ma sciolti da qualsiasi dovere, che non sia relativo al sovrano, insindacabile arbitro dei diversi impulsi, pareri e piaceri dei soggetti medesimi. Allora, la coscienza morale, se ha ancora senso parlarne in modo specifico, si fa "variabile

dipendente” dell’esperienza storica complessiva dei vari, mutevoli, effimeri soggetti, rifluendo in una “moralità”, propria dei mores relativi ai diversi tempora; usi e costumi che attuano le varie *Weltanschauungen* e *Lebensanschauungen*, con le loro metafisiche più o meno spontanee, consce o inconsce, esplicite o implicite, dette o taciute; rispetto a queste, al pari della coscienza, pure etica, politica e diritto fungono da variabili per lo più dipendenti.

Se le cose stanno così, perdono di significato reale i concetti di “libertà”, di “responsabilità” e, quindi, di “capacità”, di “condanna” di “perdono”. Ma molto ci dice che così non è né può essere e che la negazione della coscienza in generale e della coscienza morale in particolare, che equivarrebbe, in definitiva, all’abolizione dell’uomo nella sua propria umanità, costituisce una prospettiva teoreticamente impensabile senza contraddizione e praticamente invivibile senza assurdit . Per questo, il presente lavoro, intende avviare una ricerca, la quale, sondando l’esperienza coscienziale nei suoi aspetti ontologici ed etico-pratici, riesca positivamente a superare se non tutte, almeno le pi  gravi difficolt  qui sopra delineate, per recuperare l’esperienza della coscienza, quale quella propria della struttura originaria dell’uomo, come e in quanto persona umana, nella sua singolare universalit  e universale singolarit .

Hans Jonas ha parlato della “mutata natura dell’agire umano” (Jonas, 1990) riferendosi in particolare al cambiamento radicale

nel rapporto uomo-natura indotto dall'incontenibile avanzata tecnologica e dal progresso del sapere scientifico; ne è derivata l'esigenza di ridefinire i principi dell'agire: "e poiché l'etica ha a che fare con l'agire, il mutamento nella natura dell'agire umano esige un mutamento nell'etica" (Jonas, 1990).

La messa in discussione di alcuni assunti dell'etica moderna, e in particolare del pensiero kantiano, ha riportato l'attenzione sulla categoria della soggettività e sui caratteri che il pensiero di derivazione cartesiana ha ad essa attribuito. Le facoltà dell'agire, del volere e del pensare sono state indagate nell'affrontare il problema dei loro difficili equilibri. È emerso così il tentativo di "rintracciare" i confini della coscienza individuale rileggendo il rapporto tra uomo e natura, in una prospettiva "ontocentrica" (Vallauri, 1990). In essa, la divisione tra *res cogitans* ("il mondo del pensiero, della volontà, dell'atto libero") e *res extensa* ("il mondo della fisica quantitativa, delle cose inerti, passivo, sottomesso alle leggi deterministiche della meccanica"), che fa di soggetto e oggetto "due specie di esseri separate" (Villey, 1986, pp.486-487) viene ricomposta in ragione di una normatività della quale sono entrambi partecipi.

Sono stati così delineati due modelli etici, con l'inevitabile approssimazione che l'uso dei "modelli" comporta, ricondotti all'etica della convinzione e all'etica della responsabilità (Berti,1991, 4,pp. 579-588). La distinzione, introdotta da Max Weber nella conferenza dal titolo "La politica come professione"



(Weber,1977) è stata poi ripresa alla luce degli sviluppi del pensiero di Jonas.

L'etica della convinzione (*Gesinnungsethik*) viene così chiamata perché assegna esclusivo riguardo all'attenzione di chi agisce. L'attenzione prestata all'azione, di conseguenza, ne investe principalmente l'aspetto soggettivo, per il ruolo determinante che assume la considerazione della volontà scissa dagli affetti dell'agire. L'imperativo categorico kantiano, che impone di fare il bene esclusivamente in risposta a un dovere, esprime la convinzione interiore del soggetto che agisce senza tener conto, nella decisione, delle conseguenze delle sue azioni. "Esso", dice Kant riferito all'imperativo, «non concerne la materia dell'azione e ciò che da essa deve conseguire, ma la forma e il principio da cui l'azione stessa deriva, sicché ciò che in essa vi è di essenzialmente buono consiste nell'intenzione, a prescindere dalle conseguenze» (Kant,1988, p. 43). L'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*) invece ridefinisce le regole dell'agire alla luce di una dinamica degli effetti. Un'azione sarà moralmente buona non in risposta ad un senso assoluto del dovere, ma se verrà posta in essere tenendo conto delle sue conseguenze.

La distinzione tra convinzione e responsabilità intese come principi a cui ricondurre le regole dell'azione è stata tratteggiata da Weber che, nel costruire un'etica dell'agire politico "responsabile", stabilisce la necessaria considerazione e

coordinazione di mezzi e fini dell'agire. Mostrando l'incompatibilità di *Gesinnungsethik* e di *Verantwortungsethik*, indicate come «due massime radicalmente diverse e inconciliabilmente opposte» (Weber, 1977, p.109), egli avverte che la prima non coincide necessariamente con la mancanza di responsabilità, né la seconda con la mancanza di convinzione, ma si qualificano ciascuna al proprio interno per la priorità accordata rispettivamente ad un principio assoluto, “sciolto” da considerazioni di ordine teleologico, e ad un principio definito in base agli scopi dell'agire.

Se Weber mostra la radicale alternativa tra cui può oscillare ogni agire etico, sostiene allo stesso tempo l'impossibilità della scelta tra le due modalità, affidata alla coscienza individuale, concludendo che nessuno è in grado di determinare quando si debba seguire l'etica della convinzione o quella della responsabilità (Weber, 1977, p.118).

È Jonas che sviluppa le premesse filosofiche del problema spiegando la portata della scelta attraverso la sua fondazione critica. Egli avverte che ridefinire i principi etici in base agli effetti dell'agire non si traduce in un piatto “conseguenzialismo” (se agendo ottengo questo risultato allora devo fare quest'altro), ma significa rimettere in discussione il potere causale dell'uomo e definirne il suo uso legittimo. La responsabilità infatti si qualifica come principio che nasce in funzione di un aspetto cognitivo ed in risposta ad un'esigenza normativa.

Jonas afferma che la responsabilità è una funzione del potere e del sapere (Jonas,1990, p.153) e una delle ragioni per cui essa non è mai stata al centro delle teorie morali tradizionali deriva dal fatto che in queste l'aspetto conoscitivo è stato svalutato a vantaggio di quello prescrittivo.

Nel pensiero di Kant, che viene assunto come modello rappresentativo dell'etica tradizionale, solo il presente immediato e lo spazio circoscritto assumono rilevanza per il giudizio etico, che appare limitato dai confini del "qui" e dell'"ora". Ne consegue che nella valutazione morale dell'agire viene sminuito l'aspetto cognitivo del sapere, ridotto agli spazi e tempi "logici" del soggetto, mentre si assegna rilievo esclusivo alla volontà, determinata unicamente per dovere, ossia per puro rispetto alla legge pratica (Kant,1988, pp. 20s). Il punto è chiarito dalle parole dello stesso Kant: "Tutti i concetti morali hanno la loro sede e la loro origine interamente a priori nella ragione, senza differenza fra la ragione umana più comune e la ragione umana speculativa al livello più alto; ...essi non possono derivare per astrazione da nessuna conoscenza empirica e perciò casuale" (Kant,1988, p.36) La definizione dei principi-guida dell'azione, riposti nella ragione pura pratica, non può derivare quindi da alcun processo cognitivo riferito alla realtà fenomenica.

Il rapporto tra cognitività e normatività, intese da Kant come dimensioni logicamente separate della realtà, diviene centrale per la definizione del principio responsabilità. L'esigenza normativa

di cui questa è espressione ha origine nell'ontologia metafisica delineata da Jonas in cui il dovere è fondato a partire dall'essere. "Il concetto di responsabilità implica quello del dover essere, anzitutto come normatività dell'essere di qualcosa e poi come normatività dell'agire di qualcuno in risposta a quella normatività dell'essere" (Jonas, 1990, p.162). L'obbligo di cura che ogni genitore avverte nei confronti dei propri figli, e di cui ciascuno, come figlio, è stato a sua volta oggetto, è l'archetipo del senso originario di responsabilità. Il divario tra essere e dover essere è ricomposto in un paradigma ontico nel quale il semplice essere di qualcuno fa nascere negli altri un senso del dovere. Per Jonas il paradigma ontico si ritrova nell'essere del bambino che, con la sua indigenza, impone un "tu devi" ai genitori perché si prendano cura di lui. Dal "sì", incondizionato alla vita nasce quest'obbligo originario che è la responsabilità "dell'uomo per l'uomo" (Jonas, 1988, pp. 124 ss.). Il concetto di responsabilità si veste dunque di nuovi significati, diversi e ulteriori rispetto a quello dell'"essere fatti responsabili", inteso come obbligo di rispondere delle conseguenze, e dei propri atti in base al principio formale dell'imputazione<sup>2</sup>. Il differente significato che usualmente si attribuisce alle espressioni "essere fatti responsabili" e "sentirsi responsabili" viene rispettivamente ascritto al discorso giuridico e a quello morale (Scarpelli, 1982, pp. 51 ss.). Nel primo caso si risponde per il già fatto, e questo rispondere è consequenziale

---

<sup>2</sup> Cfr. sulla distinzione tra responsabilità e imputabilità N. Abbagnano, voce "Responsabilità" in Dizionario di filosofia, UTET, Torino, 1980, pp. 748 s.

secondo lo schema causale del giudizio di imputazione; nel secondo il senso di responsabilità è rivolto al da farsi ed implica una volontà che progetta l'azione in risposta a un dovere originario generato dalla normatività dell'essere.

La netta distinzione tra principio giuridico e principio etico di responsabilità indicati come “responsabilità di...” e “responsabilità per...” mostra quella giuridica come un principio tecnico-funzionale, in base al quale ciascuno è reso garante dei propri atti. “Così intesa, la “responsabilità” non pone da sé gli scopi, ma è l'istanza formale che grava su ogni agire causale interumano facendo sì che se ne possa chiedere conto. Essa è quindi la condizione preliminare della morale, ma di per sé non costituisce ancora la morale” (Jonas, 1990, p.117).

## **2. Responsabilità, volontà, coscienza**

La responsabilità come principio etico nasce, quindi, da due fondamentali esigenze: riconoscere all'azione un effetto modificativo dell'esperienza; riconoscere nell'azione il soggetto. Queste ne esprimono rispettivamente un aspetto oggettivo ed uno soggettivo, riconducibili, l'uno al principio di causalità che illustra il rapporto tra azione ed esperienza, l'altro alla volontà, che spiega la relazione tra l'uomo e il suo agire.

Il concetto di causalità consente di chiarire l'importanza che investe la responsabilità.

Agire è un essere-in-relazione: «Agire è difatti affermare la comunicazione integrale tra vita e vita, la relazione tra queste vite autonome e il compimento della propria vita in questa relazione» (Capograssi, 1959, III, p. 83). L'azione umana non si presenta unidirezionale, da leggersi in un unico verso (dal soggetto all'oggetto), ma è da percorrere in entrambe le direzioni, sia dalla sua fonte causale verso l'oggetto, sia da questo verso il soggetto. Infatti se consideriamo l'uomo inserito in una totalità, intesa come armonia e compatibilità fra insiemi vitali, anche il suo agire va considerato alla luce di una nuova causalità. L'etica Kantiana della convinzione, che giudica il "bene" o "male" dell'azione guardando solo alla volontà che la muove, viene dunque rivisitata alla luce di una dinamica degli effetti. Conoscere le conseguenze dell'azione è quindi condizione del formarsi della volontà che assume come fine l'affermazione del sistema-di-vita e determina a sua volta i contenuti dell'agire.

La volontà dunque, se rappresenta il tendere dell'uomo verso un fine, si definisce solo nel contatto con la realtà fattuale, cosicché l'azione non possa venir considerata semplicemente come proiezione soggettiva, ma, in una prospettiva "ontocentrica", come processo creativo di realtà in cui l'uomo è solo uno degli agenti.

Il criterio della causalità spiega l'interagire dell'uomo con i sistemi della società e della natura, mostrando che il suo operare non si svolge secondo una sequenza lineare: pensare-volere-

agire; ma si traduce in una circolarità. Questa è efficacemente espressa nell'idea di esperienza che, se oggettivamente è costituita da una pluralità di relazioni fattuali, soggettivamente esprime un'uguale circolarità che s'instaura tra volontà, azione e giudizio che, nel loro reciproco condizionarsi, definiscono i difficili equilibri della coscienza.

L'apparente contrasto tra l'agire e la volontà che, dopo l'azione, continua incessantemente a volere, è spiegato dalla dialettica tra le due volontà, "empirica" e "profonda". Capograssi infatti descrive la scissione della volontà che, nel dialogo senza voce del pensiero, diventa: voglio e allo stesso tempo non voglio. "Il fatto è, che facendo quello che faccio, volendo quello che voglio, io sento in me una specie di irrequietezza sorda e strana, come se sentissi che, facendo così, c'è qualcosa che voglio, che tuttavia non voglio!" (Capograssi, 1959, p.37). È evidente l'influsso del pensiero di S. Agostino che descrive la vita dell'interiorità attraverso il contrasto tra velle e nolle. "Qual è l'origine di questa assurdità? E quale la causa? Lo spirito comanda al corpo, e subito gli si presenta ubbidienza; lo spirito comanda a se stesso, e incontra resistenza" (S. Agostino, 1988, VIII, 9, 21, p.155). Infatti, nei movimenti del corpo, rileva Agostino, la semplicità dell'agire è rivelata dall'automatismo dell'esecuzione benché spirito e corpo siano nettamente distinti; all'opposto, nella determinazione della volontà, la mente incontra un ostacolo: "Lo spirito comanda allo spirito di volere, non è un altro spirito,

eppure non esegue” (S. Agostino, 1988). Questo lo conduce a riconoscere in sé due volontà, definite reciprocamente dal loro intimo contrasto e costitutive della facoltà del volere. Scoprire che la volontà non è mai intera, ma che, nell’atto stesso che vuole non vuole, implica la libertà del soggetto che così come può determinarsi ad una buona azione può allo stesso tempo rifiutarsi di compierla. Il rapporto fra ragione e volontà è ridefinito dalla duplicità del volere: se infatti la ragione è sempre cogente nel mostrare all’io la verità, non si capisce come, di fronte ad essa, la volontà spesso si fermi, e l’uomo non agisca di conseguenza.

Si affaccia dunque il problema di quale delle due volontà debba essere vincente nell’impostare i fini dell’agire, se la volontà empirica, che risponde ai desideri del soggetto, o quella profonda che abbraccia la totalità dei fini della vita ed esige l’armonia con gli altri. S. Agostino risolve il dilemma del volere nel concetto di Amore. È infatti la Grazia divina che redime la volontà orientandola al bene: “Dentro di me vi è Uno che è più me stesso del mio io più intimo” (S. Agostino, 1988, III, 6,11, p. 47). Riconoscere in sé l’amore conduce l’uomo ad affermare compiutamente la vita. Ma non si tratta di un’asserzione logica, bensì di una determinazione del volere. Volendo la vita, la persona esprime nel modo più completo la sua affermazione (Capograssi,1959,pp. 62ss). Secondo S. Agostino: “*Amo: volo ut sis*”. L’unico modo per poter affermare che qualcuno o qualcosa è, è amarlo. Avere coscienza di ciò che si è significa voler essere



sé stessi. Atto morale è dunque conoscere la portata delle proprie azioni e riappropriarsi della volontà in esse contenuta.

### **3. Responsabilità di fronte all'uomo. La “nuova” responsabilità**

Secondo Lévinas “è l'altro che costituisce l'emergenza di una ragione nuova: non più quella totalitaria, quella di un io il cui solo scopo è di perseverare nell'essere, bensì quella di un legame all'altro, allo straniero sul quale non posso potere perché straniero vuol dire anche libero” (Neusch, Lévinas, 1994, 116, p. 385). Scrive Lévinas: “La Rivelazione, che è amore, sta in attesa della risposta dell'uomo. Questa risposta non ripercorre la via dischiusa dal movimento partito da Dio: la risposta all'amore che Dio offre all'uomo è l'amore dell'uomo per il suo prossimo. Amare il prossimo significa andare verso l'Eternità, redimere il Mondo o preparare il Regno di Dio” (Lévinas, 1992, p. 60). La responsabilità di fronte a Dio, pertanto, è tutt'uno con la responsabilità di fronte all'uomo. Questa l' “eccomi” dell'io di fronte all'altro lungi dall'essere un fatto orizzontale è l'unica apparizione e incarnazione della trascendenza di Dio sull'uomo e sulla storia. Il messaggio sconvolgente ed inquietante della Bibbia è proprio nel paradosso di un incontro col divino che fa tutt'uno con la responsabilità indeclinabile e con la giustizia: “Il fatto che il rapporto col divino si incroci col rapporto verso gli uomini e coincida con la giustizia sociale, ecco lo spirito totale della Bibbia ebraica. Mosè e i profeti non si danno pena

dell'immortalità dell'anima, ma del povero, della vedova, dell'orfano, dello straniero. Il rapporto con l'uomo in cui si realizza il contatto col divino non è una sorta di amicizia spirituale, ma quella che si manifesta, si sperimenta e si realizza in un'economia giusta e di cui ogni uomo è pienamente responsabile. “Perché il vostro Dio, che è il Dio dei poveri, non nutre i poveri?”, chiede un romano a Rabbi Aqiba; questi risponde: “Affinché noi possiamo sfuggire alla dannazione”; e non si può affermare con maggior forza quanto sia impossibile a Dio assumere i doveri e le responsabilità degli uomini. La responsabilità personale dell'uomo verso l'uomo è tale che Dio non può annullarla” (Lévinas, 1986, p.76).

#### **4. La responsabilità come “riconoscenza” e come “condivisione”**

Se il mondo è dono, la risposta originaria al dono è la “riconoscenza”, nel duplice significato che il termine ha di nuova conoscenza e di gratitudine o ringraziamento. Rispondere del mondo vuol dire innanzi tutto ri-conoscerlo, accedendo ad una conoscenza che è nuova conoscenza: non la conoscenza della modernità come dominio e come progetto che riduce il mondo ad oggetto, e neppure la conoscenza della grecoità come contemplazione che riduce il mondo alla compiutezza della forma e all'armonia bensì la conoscenza come mistero<sup>3</sup> e come

---

<sup>3</sup> il termine rimanda a myo, chiudere le labbra.

adorazione, dove l'io porta la mano alla bocca per tacere, come dice il termine adorazione, e cede il posto all'ascolto e al silenzio. Quindi ri-conoscenza come ascolto che, come afferma Heidegger «è il tratto fondamentale del pensare»<sup>4</sup>, il tratto rimosso dell'occidente che del logos ha sviluppato soprattutto la dimensione del dire, del parlare e dell'esprimere, trascurando quella dell'accogliere, del raccogliere e del custodire; e riconoscenza come silenzio, che non è assenza di parola ma audizione della Parola dell'Amore che si nasconde e sorride tra le cose come l'amata del Cantico dei Cantici si cela e appare “nelle fenditure della roccia” e “nei nascondigli dei dirupi”<sup>5</sup>. La figura originaria della responsabilità dell'uomo nel mondo è la rinuncia alla volontà di “prensione” e di “comprensione” nei suoi confronti, è negazione della volontà di dominio che ne sfigura il volto, ed è docilità all'ascolto della Voce che lo inabita: ma non la voce impersonale dell'Essere, come vuole Heidegger, bensì l'Amore personale che ama e che chiama ad amare, generando l'io allo stupore, alla meraviglia e al miracolo.

Nuova conoscenza in cui l'io si sa amato, la riconoscenza come gratitudine. Poiché so che tutto è grazia, il mio dire grazie, il logos è eu-logia, il legein è eu-logein, il denken (pensare in tedesco) è danken (ringraziare, in tedesco). Per questo, se la massima in cui si riassume la greicità è il “conosci te stesso”

---

<sup>4</sup> Il tratto fondamentale del pensare non è l'interrogare, ma l'ascoltare quel che viene suggerito da ciò che deve farsi problema”, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1973, p.139.

<sup>5</sup>Cantico dei Cantici 2,14.

socratico inciso sul frontone del tempio di Delfi, la massima in cui si riassume la tradizione ebraico-cristiana è il *gratias agamus Domino Deo* nostro che si eleva in ogni liturgia cristiana che per questo è chiamata “eucaristia”, cioè rendimento di grazie. È nella capacità di rispondere alla grazia con il grazie, il superamento dell’animale e l’apparizione dell’umano.

Lutero ha scritto che: «Quel che rende la nostra teologia certa è questo: essa ci colloca “extra nos” togliendoci a noi stessi, in modo che cessiamo dal fondarci sulle nostre forze, sulla nostra coscienza, sui nostri sensi, sulla nostra persona, sulle nostre opere, ma ci fondiamo su quel che è “extra nos”, ossia la promessa e la verità di Dio che non può fallire» (Lutero, 1995, p. 110). In realtà ciò che Lutero dice della teologia va applicato tout court all’esistere: perché esistere è venire alla luce “nella grazia”, cioè in forza dell’evento della nascita, evento che all’io non è dato progettare e in forza del quale egli vive. Se la filosofia occidentale, invece che pensiero della nascita, è stata pensiero della morte come ha denunciato Rosenzweig nell’incipit della sua *Stella* e come celebra Heidegger in *Essere e Tempo*, non è per una ragione occasionale ma sostanziale: perché essa è il regno della necessità e dell’essenza che, per definizione, nega la grazia, il gratuito e l’asimmetrico.

Ma la riconoscenza, nel duplice significato di “nuova conoscenza” e di “gratitudine”, trascende, per la Bibbia ebraica, il livello cognitivo, “so che tutto è grazia” e “sono grato per

quello che mi ha dato”, e tocca il soggetto umano ad un livello ancora più profondo ricreandolo come soggettività solidale: perché quella gratuità o disinteressamento che è dentro il mondo non gli si offre come un contemplabile bensì come comandamento. È a questo livello che la benedizione pronunciata dal soggetto di fronte a Dio svela il suo senso ultimo e più radicale: bene-dire Dio, riconoscere, “dentro” e “oltre” i beni del mondo, il Bene che mi chiama a fare altrettanto è istituire l’orizzonte della condivisione o giustizia.

M. Foucault concludeva il suo libro del 1966, *Le parole e le cose*. Un’archeologia delle scienze umane, con l’affermazione che l’uomo è un’invenzione recente dovuta al pensiero moderno e che nulla garantisce che egli non scompaia “come sull’orlo del mare un volto di sabbia”.

Se all’apparizione del libro di Foucault, questa possibilità poteva sembrare la denuncia di un intellettuale disincantato e controcorrente, oggi, essa è divenuta una sensazione comune e generalizzata, a causa della catastrofe ecologica che minaccia seriamente la sopravvivenza del pianeta e mette in discussione la stessa idea di futuro.

Con la caduta, nel 1989, del muro di Berlino, a più duecento anni dalla rivoluzione francese, finisce, a livello di sentimento comune e su scala planetaria il grande “mito” o racconto fondatore della modernità: che la storia umana è storia di progresso inarrestabile verso un futuro di pienezza inteso

cronologicamente. Questa concezione, che si è espressa in una molteplicità di figure, da quella della “dea ragione” e della scienza a quella del progresso illimitato e della rivoluzione e che ha portato alle più grandi conquiste ma anche alle peggiori aberrazioni della modernità, si deve non solo all’indebito trasferimento dell’idea del futuro biblico dal piano extrastorico a quello immanente, come vuole Lowith, ma soprattutto all’equivoco ermeneutico che ha fatto del “futuro biblico” “una figura del desiderio umano” e del desiderio umano una figura del futuro biblico. La crisi in atto è smascheramento di questo equivoco ed urgenza a ripensare il futuro cristiano disarticolandolo dal desiderio e dalla teleologia, come ha fatto Bultmann, e riconsegnandolo all’orizzonte dell’Amore che dona il mondo e richiama a ridonarlo.

Nell’orizzonte dell’amore, dove l’amata si scopre amata dall’amante, l’unica forma possibile di futuro non è l’attesa ma la sorpresa, per essere amati, e la responsabilità, per non poter non riamare. È qui la potenza liberatrice della visione biblica del mondo, che smaschera come idolatrica ed illusoria la collocazione del Senso nel futuro inteso cronologicamente per radicarlo nel cuore di ogni hinc et nunc del soggetto umano. Il futuro vero, carico di novità e di utopia, per la Bibbia è l’orizzonte della gratuità, del disinteresse o disinteressamento: futuro peculiare e paradossale di cui il soggetto, e non la storia, non la dialettica, non la rivoluzione, non l’utopia, non il tempo,

ha le chiavi e diventa realtà ogniqualvolta accoglie il mondo come dono e lo ridona; ed è la responsabilità del soggetto capace di ricominciare ogni volta daccapo, dopo la colpa e il peccato. Il futuro biblico più che “il domani da attendere” riguarda l’” oggi alienato da ricostituire” o ricomporre attraverso la possibilità sempre aperta donata all’Io di “convertirsi”: accogliendo il mondo come dono, nella riconoscenza, e impegnandosi a ridonarlo, nella giustizia e nella responsabilità indeclinabile. Da questo punto di vista il futuro cristiano più che con il “sogno di un mondo ideale” ha a che fare con la “resistenza del soggetto umano al male”, lottando contro la sua logica di morte; e l’utopia, più che il cullarsi in progetti grandiosi, è la rinuncia ad essi per partecipare e condividere la contraddizione e la sofferenza che sfigurano il mondo uscito dalle mani del creatore “sette volte” buono: “Non è l’atto religioso a fare il cristiano, scrive Bonhoeffer nelle lettere dal carcere prima di essere ucciso dai nazisti, ma la partecipazione al dolore di Dio nella storia”. (Jonas,1990, p.281).

L’utopia, quella vera, non abita il soggetto che si rappresenta chissà quali scenari futuri di felicità per sé e per l’umanità (l’utopia così intesa è frutto dell’immaginario, di contingenza storica o di ideologia).

Bensì il soggetto che muore ogni giorno al suo io assumendo il dolore dei fratelli e lottando: «Tu vai cercando grandi cose per te? Non cercarle, perché io manderò la sventura su ogni uomo.

Oracolo del Signore. A te farò dono della tua vita come tuo bottino in tutti i luoghi dove tu andrai» (Ger,45,5) Questi versetti, tra i più citati da Bonhoeffer nelle lettere dal carcere, sono il vero principio di ridefinizione del futuro biblico e della speranza come volontà di resistenza alle potenze di morte che in ogni istante minacciano il mondo “sette volte” buono.

Nell'epoca del disincanto e della crisi del futuro, quando non si ritiene più neppure immaginabile una alternativa al dio Moloch del mercato per il quale è “cosa buona e giusta” che un cane dei paesi del primo mondo abbia beni a disposizione diciassette volte di più di un bambino del Terzo Mondo, l'unica forma di futuro da annunciare è la responsabilità personale indeclinabile: l'unica potenza che, resistendo alle potenze della morte che minacciano il mondo consegnato sette volte buono da Dio all'uomo, in ogni momento e in ogni luogo è in grado di far fiorire e rifiorire la vita, tenendo aperta la speranza-certezza che non è il male ma il Bene come bontà, come gratuità e come disinteressamento la parola prima ed ultima del reale.

Da ultimo, è utile ricordare quanto proprio su questo tema osserva Václav Havel, quando dice: «Non c'è niente da fare: la vera coscienza e la vera responsabilità sono sempre, alla fine, spiegabili solo come un'espressione di una sottile premessa: che, bene o male, siamo veramente osservati dall' “alto”, che “lassù” si vede tutto e niente viene dimenticato e che, quindi, non è nel potere del tempo cancellare dall'anima il rimorso di essere falliti



in questo mondo: infatti la nostra anima intuisce di non essere sola a sapere di questo fallimento» (Havel,1992, p.14).

### **Riferimenti bibliografici**

Abbagnano N. (1980). voce “Responsabilità” in Dizionario di filosofia. UTET: Torino.

Agostino d'Ipbona (1988). *Le confessioni*. Orsa Maggiore: Forlì.

Berti E. (1991). *L'etica alla ricerca della persona*. Il Mulino: Bologna.

Capograssi G. (1959). *Introduzione alla vita etica*. Capograssi G. *Opere*. Giuffrè: Milano.

Capograssi G. (1959). *Analisi dell'esperienza comune*, in *Opere*, Giuffrè: Milano.

Foucault M. (1917). *L'archeologia del sapere*. Rizzoli: Milano.

Havel V. (1992). *Meditazioni estive*. Feltrinelli: Milano.

Jonas H. (1990). *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi: Torino.

Kant I. (1988). *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza: Roma-Bari.

Koyré A. (1967). *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*. Einaudi, Torino.

Lévinas E. (1986). *Difficile libertà*, La Scuola: Brescia.

Levinas E. (1992) *Fuori dal soggetto*. Marietti: Genova.

Lombardi Vallauri L. (cur.) (1990). *Il meritevole di tutela*. Giuffrè, Milano, 1990.

Lutero W. (1995), in *Protestantesimo*, n. 50/2, 1995.

Neusch M., Lévinas E. (1994), *Responsabilité d'Otage*, in *Nouvelle Revue Théologique*.

Scarpelli U. T(1982). *La responsabilità politica. Diritto e tempo*, Atti del XIII Congr. Naz. della Soc. It. i Fil. Giur. e Pol. Giuffrè: Milano.

Villey M. *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Jaca Book: Milano.

Weber M. (1977), *Il lavoro intellettuale come professione*. Einaudi: Torino.