

La relazione etica. Debito, reciprocità e responsabilità nella riflessione filosofica contemporanea

Giulia Venturelli

Il richiamo, l'ingiunzione, anche la fiducia che derivano dal fragile fanno sì che sia sempre un altro a dichiararci responsabili; o meglio o renderci responsabili o, come dice Lévinas, a chiamarci alla responsabilità. Un altro, contando su di me, mi rende responsabile dei miei atti

(Paul Ricoeur, *Alla scoperta della fragilità*)

Scopo del presente contributo è di analizzare la questione del debito per come essa si presenta alla riflessione etico-filosofica contemporanea. Nel fare ciò, partiremo dall'analisi del concetto di responsabilità, centrale della filosofia morale contemporanea, per analizzare la tesi secondo la quale l'aspetto eminentemente economico che il termine "debito" sembra oggi rappresentare in ambito pubblico maturi il proprio significato solo a partire dall'esperienza insieme antropologica, morale, politica e religiosa che è l'incontro con l'Altro. È dunque solo a partire dall'analisi che il concetto di debito assume all'interno della riflessione filosofico-morale che è possibile, a nostro avviso, risalire alle radici originarie che la nozione di debito ricopre. La ripresa della valenza propriamente etico-religiosa della nozione di debito, non scindibile – è la tesi qui sostenuta – dai concetti di responsabilità e perdono, permetterà inoltre di comprendere l'avvenuta metamorfosi semantica del concetto stesso di debito, termine che si ritrova oggi a definire un oggetto esclusivamente quantitativo, strumentale, economico, e ha perso quel carattere unitario (e propriamente morale) che esso strutturalmente comporta e informa. Al contrario, non riteniamo possibile un ripensamento generale dell'accezione economico-monetaria del concetto di debito, quale essa si presenta all'interno del dibattito pubblico attuale, senza una attenta rilettura della dimensione propriamente antropologico-filosofica, umana (dunque sempre originariamente relazionale e connettiva) della struttura originaria di tale nozione. È infatti solo a partire da una ricognizione verso il senso più profondo del concetto di debito come esperienza originaria del legame con l'Altro, che sarà possibile, a nostro avviso, cogliere la natura originaria di tale nozione, nonché il significato autentico della mutazione che il termine "debito" ha subito nel mondo della "crisi dei debiti".

1. Bene e male concetti relazionali

Affrontiamo quindi la questione del debito, qui inteso come concetto essenzialmente relazionale, e lo facciamo, abbracciando una impostazione propriamente morale, a partire dai concetti di bene e male, che sono, è la tesi qui sostenuta, due concetti relazionali per eccellenza.

La natura relazionale del male è stata ben espressa da Paul Ricoeur, che scrive:

Nella sua struttura relazionale – dialogica – il male commesso dall'uno trova la sua replica nel male subito da un altro¹.

Il richiamo alla relazionalità del male (elemento strutturalmente dialogico), fondamentale per ogni concezione del male compiuto, è un aspetto messo in luce in maniera inequivocabile da Lévinas. Nell'opera *Totalità e infinito*², l'affermata unicità, astrattezza, invisibilità, noumenicità del volto, interpretato dal filosofo francese come il «concreto manifestarsi dell'assoluta alterità di altri», ovvero la concretezza dell'alterità assoluta, pone legittimamente un interrogativo: se infatti il volto è ciò che permette di descrivere la nozione dell'immediato, se è l'immediatezza stessa al di là di ogni possibile mediazione, come sarà possibile rapportarsi a esso, quale sarà il luogo di questo incontro eccezionale?

A questo interrogativo la filosofia di Lévinas risponde mediante la nozione di "etica". Tale «relazione» è resa possibile ed è inclusa nell'avvento straordinario e quotidiano della responsabilità, propria del soggetto morale, per le colpe o la disgrazia degli altri, nella responsabilità del singolo che risponde della libertà d'altri. Per Lévinas l'alterità assoluta dell'Altro in quanto unicità del suo volto non sfugge dunque nell'ineffabile; essa si mostra, si rivela, positivamente e concretamente nella responsabilità per l'Altro.

Noi chiamiamo etica una relazione tra due termini dove l'uno e l'altro non sono uniti né per una sintesi dell'intelletto, né per la relazione da soggetto a oggetto, e dove tuttavia l'uno giova o importa o è significativa all'altro, dove essi sono legati da un intrigo che il sapere non potrebbe né esaurire né districare³.

È possibile notare come questa concezione dell'etica non sia direttamente connessa all'idea di valore, non indichi un insieme di valori. Per Lévinas il valore esprime, infatti, sempre una misura relativa a un certo contesto o mondo, mentre l'etica propriamente intesa si fonda su un rapporto, sulla possibilità di una relazione con ciò che è fuori misura e al di fuori di ogni contesto. L'etica diviene così il luogo

¹ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (1986), tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1993, p. 13.

² E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2006.

³ Ivi, p. LXV.

della rivelazione stessa del volto dell'Altro, e di conseguenza della natura più profonda dell'io.

Altri non è semplicemente vicino a me nello spazio, o vicino come un parente, ma si avvicina a me essenzialmente nella misura in cui mi sento – nella misura in cui sono – responsabile di lui. È una struttura che non assomiglia affatto alla relazione intenzionale che, nella conoscenza, ci collega all'oggetto – di qualsiasi oggetto si tratti, anche umano. La prossimità non appartiene a questa intenzionalità; in particolare non appartiene al fatto che altri mi sia noto⁴.

Etica è dunque primariamente una *relazione*, in cui avvertiamo la «prossimità» dell'Altro, il quale, per il semplice fatto di essere tale, ci chiama alla responsabilità. La dimensione etica non si presenta tuttavia come una relazione «intenzionale» come è ad esempio quella conoscitiva, nella quale siamo collegati volontariamente ad un “esterno” che diviene in quanto tale oggetto della nostra conoscenza, in una tensione conoscitiva che ci porta fuori di noi. Essa si struttura al di là della nostra volontà, per il nostro semplice “essere-nel-mondo” che è, come sostiene l'Autore, un «essere insieme con Altri». La relazione etica si configura pertanto come un destino che non abbiamo scelto, ma di cui ciò nondimeno rimaniamo custodi.

2. *L'essere in debito come condizione dell'agire morale*

Da questa concezione della dimensione etica come struttura dialogico-relazionale deriva che l'individuo si costituisce come soggetto solo nel momento in cui diventa responsabile. Il divenire responsabili è costituire, appunto, se stessi come soggetti. Scrive a questo proposito Lévinas: «La relazione intersoggettiva è una relazione non simmetrica. (...) Io sono responsabile di altri senza aspettare il contrario, anche se mi dovesse costare la vita. L'inverso è affar suo». Nella prospettiva qui presentata, dunque, l'individuo si costituisce come soggetto (dunque come essere capace di azione propriamente morale) nel momento in cui riconosce la propria condizione come un “essere-in-debito” nei confronti dell'Altro. Come sostiene Ricoeur, è l'Altro, con la sua fragilità, a renderci responsabili delle nostre azioni. La responsabilità, elemento senza il quale nessuna azione morale è possibile, nasce e si sviluppa essenzialmente come cognizione di un “debito” avvertito nei confronti dell'Altro, il quale, con la sua stessa presenza di fronte a noi (dunque in quanto semplicemente “altro” da noi), ci chiama ad essere custodi e responsabili di tale alterità. Accettare di sentirci in debito nei confronti dell'Altro (dinanzi alla sua connaturata fragilità), significa accettare di accogliere su di sé la responsabilità della stessa condizione umana, oltre che delle proprie azioni.

⁴ E. Lévinas, *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo* (1982), tr. it. di M. Pastrello, Città Nuova, Roma 1984, pp. 108-115.

Il legame con gli altri si stringe soltanto come responsabilità, senza che questa peraltro sia accettata o rifiutata, che si sappia o no come assumerla, che si possa o no fare qualcosa di concreto per altri. Dire: eccomi. Fare qualcosa per un altro. Donare. Essere spirito umano significa questo... io analizzo la relazione interumana come se nella prossimità con altri – al di là dell'immaginazione che mi faccio dell'altro uomo –, il suo volto, l'espressivo in altri (e, in questo senso, tutto il corpo umano è, più o meno, volto) fosse ciò che mi ordina di servirlo... Il volto mi chiede e mi ordina. La sua significazione è un ordine significato. Preciso che se il volto significa un ordine nei miei confronti, non lo è alla maniera con cui un segno qualunque significa il suo significato, questo ordine è la significazione stessa del volto⁵.

Le conseguenze di tale rappresentazione del male morale, nonché della dimensione etica concepita come rapporto strutturalmente dialogico e relazionale, comportano una serie di considerazioni di carattere etico-politico, ben presenti, seppure implicitamente, nelle argomentazioni da cui muovono le riflessioni sia di Ricoeur sia di Lévinas.

Secondo entrambi gli autori è tanto più necessario tornare a cogliere il carattere di relazionalità proprio del male (e dunque anche del bene), quanto più vogliamo renderci in grado di difenderci, tanto sotto il profilo teorico quanto sotto quello pratico, dalla tendenza alla burocratizzazione della sfera pubblica e politica, la cui conseguenza disastrosa è, del resto, già sotto gli occhi di tutti. Contro la concezione propriamente moderna (e anche falsamente moderna, in quanto il suo risultato ultimo non è che lo scatenarsi della barbarie) per cui la frammentazione dell'azione crea di fatto una impossibilità di guardare alle conseguenze ultime dell'azione stessa, rendendo gli uomini che vivono in questa situazione del tutto incapaci di agire moralmente perché del tutto incapaci di azione, di pensiero (e dunque, arendtamente, incapaci di creazione), è necessario tornare a guardare alla sfera della pubblicità (*Öffentlichkeit*) come luogo proprio del darsi della possibilità dell'azione morale⁶.

Come ha ben mostrato Bauman, la disumanità è una questione riguardante i rapporti sociali; se questi ultimi vengono razionalizzati e tecnicamente perfezionati, altrettanto avviene per la capacità e l'efficienza della produzione sociale della disumanità. Proprio in virtù della constatazione di Bauman per cui «esiste un rapporto inversamente proporzionale tra la disponibilità a esercitare la crudeltà e la prossimità della vittima»⁷, vogliamo in questo luogo far valere la tesi (senza che peraltro quest'ultima possa in qualche modo esser messa in discussione da tale osservazione, ma al contrario rafforzata) della relazionalità del male, e rivendichiamo l'appello che ne deriva a un criterio di razionalità non solo strumentale nella valutazione degli effetti che le azioni di questo tipo comportano.

Questa è dunque l'ipotesi che intendiamo qui far valere, insieme a Ricoeur e Lévinas, contro i procedimenti e i modi di una ragione unicamente strumentale che,

⁵ *Ibidem*.

⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2008.

⁷ Z. Bauman, *Modernità e olocausto* (1989), tr. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna 2010, p. 215.

guidata dal calcolo delle possibilità oggettive e dalla valutazione dei costi, finisce per oscurare volutamente l'essenza morale intrinseca a qualsiasi agire. Ora, di fronte a questa possibilità, pericolosa quanto concreta, si fa forte il richiamo di questi autori alla relazionalità del male; contro l'operazione, propria della forma di dominio razionale – burocratico, di processualizzazione dell'azione e di inibizione, quando non paralisi, della capacità morale, essi rivendicano la necessità di ripensare una concezione dell'agire che risponda al carattere di relazionalità che caratterizza questo comune spazio intersoggettivo, contro l'arendtiano isolamento prodotto dalla «burocratizzazione dei rapporti sociali»⁸.

Accanto ad una relazionalità del male, è possibile pensare, di contro, ad una relazionalità del bene, che è quanto rilevato da Arendt nella dimensione, tutta controfattuale e tutta ideale (ma non per questo meno significativa per un discorso morale) propria dell'«agire» dell'uomo, ben descritta nell'opera *Vita activa*.

Qui Arendt presenta la sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) come spazio di «azione», modalità della libertà degli individui, del loro stesso «essere-nel-mondo» come «essere insieme».

Nell'uomo l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici⁹.

Nelle pagine dedicate all'«azione», opposta tanto al «lavoro», condizione legata alla vita biologica, quanto all'«operare», condizione legata alla mera ragione strumentale orientata secondo il rapporto mezzo-fine, Arendt presenta l'agire come la condizione legata alla pluralità. Si tratta infatti dell'attività che mette in relazione gli uomini senza la mediazione di qualche elemento materiale (come invece accade nell'opera, oggetto prodotto dall'*homo faber*). La condizione umana della pluralità e dell'intersoggettività che l'agire esibisce, rimanda dunque necessariamente a una sfera della vita umana che è quella pubblica e politica. Ciò che contraddistingue la sfera dell'agire, la sfera del politico, è infatti la capacità di «agire di concerto», ossia insieme ad altri esseri umani. Questo carattere di relazionalità, che permette di ricomprendere i concetti di bene e male all'interno di una teoria propriamente sociale (pubblica) della morale, rimanda a un'altra caratteristica propria della moralità e del discorso morale, ovvero alla sua intrinseca «fragilità».

La rivelazione di se stessi mediante l'azione, carattere primario di quest'ultima struttura della «condizione umana», fa sì che, agendo, si debba correre il rischio della rivelazione stessa. L'elemento della fragilità è qui strettamente correlato a quello del rischio. Fragilità dell'agire significa prima di tutto provvisorietà di quest'ultimo: l'agire, proprio perché è «cominciamento» e novità, si presenta strutturalmente come mai definitivo. Esso è infatti sempre dialogo e pluralità in atto. La politica, generata dall'azione in quello spazio che è la sfera pubblica, si presenta così nella riflessione di

⁸ H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), tr. it. di S. D'Amico, Guanda, Parma 2008.

⁹ Id., *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 128.

Arendt come movimento incessante, in cui l'individuo si appropria tanto della dimensione riflessiva (pensiero e discorso) quanto di quella relazionale (azione). Provvisorietà dell'azione significa anche vulnerabilità: l'azione è, per il suo carattere sempre provvisorio e mai definitivo, esposta costitutivamente al rischio del fallimento, elemento caratteristico dello stesso "essere-nel-mondo" dell'uomo.

Il riferimento al carattere della fragilità dell'azione morale (e dunque anche del bene morale) è inoltre riscontrabile nell'opera composta da Bernard Williams nel 1981, intitolata significativamente *Sorte morale*¹⁰. Qui l'Autore compie il tentativo di mostrare come la contingenza, la sorte, non siano meri contesti accessori che possono condizionare la morale; al contrario, l'elemento della vulnerabilità e della fragilità (elemento costitutivo di qualsiasi *relazione*) è invece costitutivo della morale stessa, ossia della relazione etica. Si tratta dell'elemento della sorte, che viene qui a rappresentare l'imprevedibilità della realtà come tratto costitutivo di quest'ultima. Questa imprevedibilità, come tale, condiziona dunque per l'Autore anche il giudizio morale. La vulnerabilità può essere sia esterna sia interna all'azione. La sorte, sostiene l'Autore, condiziona il giudizio morale solo nel secondo caso, dunque solo se la vulnerabilità è interna al progetto, intrinseca, mentre non deve arrivare a inficiare il giudizio morale sull'azione stessa se il condizionamento proviene dall'esterno.

Il carattere della fragilità e della relazionalità dell'azione morale (potremmo dire del bene morale) è messo in luce con chiarezza ancora una volta da Ricoeur: l'essenza stessa del male come sofferenza (ossia il male subito, controparte del male agito) rimanda al mistero della fragilità. Si tratta di un mistero, spiega l'Autore, nella misura in cui il male subito (dunque il male come sofferenza) e il male compiuto (dunque il male come colpa) sono resi possibili dalla fragilità. Si potrebbe quasi affermare, avanza Ricoeur, che la fragilità sia l'essenza stessa del creato, dell'essere-partecipato.

3. Forme del debito: il perdono e la promessa

In questa ottica, solo l'azione morale, intesa come risposta ad una situazione che ci chiama in causa (dunque rispetto alla quale ci sentiamo "in debito") permette di modificare la catena degli eventi in cui siamo immersi. Nell'azione morale dunque, che sola rende possibile la liberazione dal male compiuto (ciò che Arendt chiama il «perdono») si dà la possibilità di trasformare la fragilità del bene, la sua imprevedibilità, la sua proprietà di essere «cominciamento», in una possibilità concreta per il bene, fondata, kantianamente, sulla capacità di riconoscere se stessi e dunque anche gli altri, come esseri capaci di moralità. Ciò significa non solo, come vuole Kant, riconoscere all'uomo la possibilità, mediante l'adempimento della legge morale di cui si è la fonte, non già di essere felici, ma piuttosto di rendersi «degni

¹⁰ B. Williams, *Sorte morale* (1981), tr. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1985.

della felicità», ma anche, con Arendt, riconoscere all'uomo la possibilità del perdono e della promessa.

L'imprevedibilità che l'atto di promettere almeno in parte dissolve è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'«oscurità del cuore umano», cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire. L'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé è il prezzo che gli esseri umani pagano per la libertà; e l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti¹¹.

Tale fragilità costitutiva dell'azione è l'unico rimedio possibile al determinismo dell'irreversibilità nel quale gli uomini sono immersi. Solo l'azione rende possibile la liberazione dal male compiuto e subito, e in ciò consiste, secondo Arendt, il «perdono». Nel perdono si dà la possibilità di trasformare la fragilità del bene, la sua imprevedibilità, nella sua proprietà di essere cominciamento, ossia di generare azione morale, quindi libera. Nel perdono l'uomo si libera dalla costrizione del debito (condizione che egli non ha scelto, ma che deve nondimeno attraversare), abbracciandone la logica fino in fondo, ossia accettando la condizione dell'«essere-in-debito» (di sentirsi in debito) rispetto alla fragilità dell'Altro. Cifra del perdono è la «promessa»: se il primo ci libera dalla determinatezza del passato, la seconda ci libera dall'incertezza del futuro, abbracciandone in pieno la logica di gratuità e indeterminatezza. Nella promessa, l'azione si concilia con l'incertezza, permettendo il darsi insieme di libertà e finitezza.

Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere le promesse. Le due attività si completano, poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui «peccati» pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini¹².

Il perdono è dunque liberazione dal debito che, in quanto esseri morali (cioè, kantianamente, capaci di moralità) avvertiamo come condizione strutturale dell'«essere-nel-mondo» come «essere-con-altri». Solo rispondendo a tale debito, e dunque riconoscendoci pienamente debitori nei confronti dell'Altro, possiamo, in

¹¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 180.

¹² Ivi, p. 175.

quest'ottica, agire moralmente. L'azione è dunque resa possibile soltanto dal perdono, e si configura come «promessa».

Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo. Senza essere legati all'adempimento delle promesse, non riusciremmo mai a mantenere la nostra identità; saremmo condannati a vagare privi di aiuto e senza direzione nelle tenebre solitarie della nostra interiorità, presi dalle sue contraddizioni e ambiguità – tenebre che solo la sfera luminosa che protegge lo spazio di chi promette e chi mantiene, può dissolvere. Entrambe le facoltà, quindi, dipendono dalla pluralità, dalla presenza e dall'agire degli altri, dato che nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato a una promessa fatta solo a se stesso; perdonare e promettere nella solitudine o nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi¹³.

L'adempimento della promessa ci richiama, come esseri morali, al riconoscimento, ancora una volta, di un legame con l'Altro, dal quale siamo chiamati, nella promessa stessa, alla responsabilità e al riconoscimento della reciprocità di tale rapporto. Solo nell'esperienza del debito, vissuto come reciproca responsabilità nei confronti dell'Altro (e dunque sempre anche di noi stessi), diventiamo capaci di scorgere nella incessante presenza dell'Altro, non già la relazione stessa con l'Altro, quanto la promessa di tale relazione.

¹³ *Ibidem*.