

GUIDO  
GATTI

# Deontologia professionale ed etica comune

## 1. LE PROFESSIONI MANAGERIALI

### 1.1. Professioni liberali e morale professionale

Puo capitare a medici, avvocati, giornalisti o altri rappresentanti delle c. d. "*professioni liberali*" di essere accusati davanti a un tribunale di reati connessi con l'esercizio della loro professione. Generalmente essi si difendono sostenendo, con una formula diventata ormai rituale, di avere agito "**secondo scienza e coscienza**", e spetta allora alla controparte l'onere di dimostrare che il professionista ha agito contro scienza o contro coscienza.

Le due parole evidentemente non sono sinonimi; si riferiscono a due sfere della realtà completamente diverse, anche se complementari e vicendevolmente compenstrate. Esse possono avere un significato prevalentemente soggettivo e allora indicano un comportamento ispirato a quello che uno di fatto sa (scienza) e a quello che uno in coscienza ritiene giusto. Ma, almeno in tribunale, dove la pura soggettività non ha

udienza, esse indicano qualcosa di oggettivo, di notorio e di verificabile, vale a dire i canoni del sapere e delle abilità richieste per l'esercizio di quella determinata professione, e le norme morali, considerate universalmente vincolanti per coloro che la esercitano, cioè appunto quello che si chiama "etica professionale".

L'idea di una qualche forma di etica professionale, cioè del fatto che anche l'esercizio delle professioni, così come molti altri settori dell'esistenza (famiglia, sessualità, vita sociale) è soggetto a norme etiche e impegnato nella realizzazione di valori morali è presente nella società da quando esistono le professioni.

La prima testimonianza di un vero e proprio codice scritto di etica professionale risale al mondo greco e riguarda in particolare la professione medica: è il famoso giuramento di Ippocrate.

Medicina e avvocatura sono state a lungo, non solo le più prestigiose tra le libere professioni, ma anche quelle meglio provviste di una loro specifica etica professionale.

Tale etica, si tradusse in veri e propri codici, legalmente vincolanti i membri dei rispettivi ordini professionali: i c. d. codici di deontologia professionale.

Tali codici tracciavano spesso un profilo ideale della professione, e costituivano come una specie di atto di fede etica del rispettivo ordine professionale.

E si capisce il perché: l'esercizio di queste professioni è particolarmente gravido di conseguenze sociali e quindi carico di responsabilità.

L'esercizio della medicina, in particolare, è stato spesso pensato (se non proprio sempre vissuto) come una specie di "missione".

Proprio per questo, la professione medica e altre analoghe "professioni alte", hanno sempre goduto di una certa separatezza, nei confronti del restante organismo delle professioni e i loro codici di deontologia professionale, pur ispirandosi a principi e a una visione dell'uomo e del mondo sostanzialmente coincidenti con quelle del proprio tempo e del proprio ambiente culturale, non hanno avuto un grande influsso sulla morale comune e sul significato etico della professionalità in generale. Il loro stesso carattere elitario impediva che esse diventassero una specie di modello normativo o di paradigma interpretativo, per la morale professionale in quanto tale.

## **1.2. La nascita della professione imprenditoriale**

Qualcosa del genere cominciò a verificarsi solo molto tardi, con la nascita di alcune "professioni-modello" che, per il loro forte influsso sociale, per la loro ampia diffusione, per il loro appoggiarsi a forme di sapere potenzialmente totalitarie, sono state capaci di proporre i valori specifici della loro professionalità come paradigma, non solo per tutto l'organismo delle professioni, ma anche per lo stesso universo socio-culturale.

Verso la fine del diciottesimo secolo, con la rivoluzione industriale e la nascita del capitalismo, comparve per la prima volta nella storia dell'umanità una figura di professione nuova e differente da qualsiasi altra che l'aveva preceduta: quella dell'imprenditore.

Imprenditore è colui che, o utilizzando capitali propri, oppure ricorrendo a capitali altrui, che naturalmente devono essere remunerati, organizza la produzione industriale all'interno di quella particolare unità produttiva, tipica del capitalismo, che è l'impresa.

Se all'origine, l'imprenditore era per ogni impresa una persona singola, unico responsabile dell'andamento dell'impresa stessa, così che nei suoi confronti, anche i collaboratori più stretti erano soltanto dei dipendenti, col tempo la somma sempre più ingente di esperienze e competenze necessarie per governare l'impresa industriale, che veniva assumendo dimensioni sempre più estese, divenne tale da esigere un governo collegiale, sempre più separato dai detentori del capitale. Così, l'imprenditore singolo venne di fatto sostituito (soprattutto nelle imprese di maggiori dimensioni) da un *team* manageriale allargato, costituito da un numero non piccolo di persone, ognuna delle quali, pur disponendo soltanto di una frazione relativamente piccola di potere e di responsabilità, poteva essere considerata membro della libera professione di imprenditore.

In realtà, l'imprenditore non era e non è libero alla maniera in cui lo sono i membri delle professioni liberali tradizionali.

Non soltanto perché deve rispondere ai proprietari del capitale, peraltro spesso così numerosi e divisi da poter esser facilmente addomesticati, ma anche e soprattutto perché deve fare i conti col mercato.

L'impresa lavora infatti per il mercato. È il mercato che ne premia l'efficienza produttiva con quel particolare tipo di sostanzioso riconoscimento che è il profitto, oppure ne punisce l'inefficienza, espellendola dal suo seno, e costringendo l'imprenditore a quella particolare forma di resa senza condizioni che è il fallimento.

Il mercato può essere quindi considerato, da un certo punto di vista, il vero controllore dell'attività imprenditoriale, l'imprenditore supremo da cui tutti gli imprenditori particolari dipendono.

Qualora l'imprenditore dovesse render conto del suo operato (e lo deve spesso di fatto, almeno nei confronti dell'assemblea dei portatori di capitale), non gli servirebbe difendersi, asserendo d'aver operato secondo scienza e coscienza; l'unica giustificazione valida delle sue scelte sarebbe quella di poter dimostrare che esse sono state fatte "secondo mercato".

D'altra parte, fin dalle sue origini, alla rivoluzione industriale e al capitalismo si è affiancato una forma di sapere, l'economia politica, che ha elaborato una specie di legittimazione teoretica del mercato e del suo ruolo di governo dell'economia capitalista. Secondo i sacri testi dell'economia politica tradizionale, la sottomissione dell'impresa e dell'imprenditore alle decisioni del mercato non andrebbe vista come qualcosa di deplorabile, ma come una contingenza provvidenziale.

E questo in forza della ipotizzata capacità del mercato di massimizzare, con i suoi automatismi, l'utilità totale complessiva del sistema e quindi il benessere economico della società.

### 1.3. Etica della professione imprenditoriale e principio dell'*homo oeconomicus*

Per conseguire questi benefici risultati, il mercato non esigerebbe nessun'altra particolare qualità morale da coloro che vi operano, se non un certo tipo di comportamento che la teoria economica chiamava, forse un po' troppo eufemisticamente, razionale.

Questa presunta razionalità non escludeva, anzi esigeva dall'operatore economico come condizione imprescindibile di professionalità, un comportamento interessato, volto a realizzare il massimo profitto individuale con il minimo costo: era il c. d. principio dell'*homo oeconomicus*, assioma incontrastato, per più di un secolo, dell'economia politica liberale, ma anche di tanta parte della filosofia morale degli ultimi due secoli. I primi economisti ritenevano che i singoli individui o gruppi di individui operassero effettivamente, in campo economico, mossi esclusivamente dall'intento di massimizzare il loro vantaggio personale o di gruppo, con il minimo impiego di mezzi e il minimo costo in termini di penosità<sup>1</sup>. Come arriverà a scrivere il Bastiat, "Noi non possiamo dubitare che l'interesse personale non sia la gran molla dell'umanità. Dev'essere bene inteso che questa parola è qui l'espressione di un fatto universale, incontestabile"<sup>2</sup>.

Un simile principio escludeva dai valori della professionalità qualsiasi forma di comportamento disinteressato, qualsiasi forma di cooperazione o di solidarietà nei confronti di altri operatori economici concorrenti, che non fosse ultimamente ispirata all'egoismo razionale<sup>3</sup>.

La presunta efficacia ottimizzatrice del mercato non aveva bisogno di essere intenzionalmente perseguita dalla generosità e dall'altruismo degli operatori economici: essa era assicurata al contrario proprio dal carattere spietatamente competitivo del mercato stesso. L'unica condizione esigita perché il mercato realizzasse quello che venne col tempo definito l'ottimalità paretiana, era appunto il carattere perfettamente concorrenziale, cioè competitivo, delle sue strutture.

L'egoismo razionale non era soltanto un dato di fatto incontrovertibile e

<sup>1</sup> Nella forma più generale di un "egoismo razionale" pensato come motivazione ultima di ogni comportamento umano, un principio analogo è stato posto a fondamento di una larga parte della elaborazione etica degli ultimi secoli.

<sup>2</sup> F. BASTIAT, *Armonie economiche*, Torino, UTET 1949, 164.

<sup>3</sup> L'etica della generosità e dell'altruismo toccava caso mai, per questi economisti, altri settori della vita umana (la famiglia, l'amicizia...), ma restava fuori dall'esercizio della professione e dall'attività economica in generale.

insuperabile, era anche ritenuto un comportamento socialmente utile, il più socialmente utile che si potesse pensare. Gli economisti arrivavano a vedere, dietro questo presunto dato empirico, una realtà metafisica e perfino teologica: la famosa "mano invisibile" (la natura o addirittura Dio) che guida il naturale egoismo dei singoli, al di là di ogni loro consapevole intenzione, a realizzare il maggior bene possibile della società.

Il principio dell'*homo oeconomicus*, fu così considerato come la prima, e praticamente unica, norma della deontologia professionale dell'imprenditore, e dell'operatore economico in genere.

Era, di fatto, l'esautoramento più totale di quello che fino ad allora era stato il ruolo dell'etica nella vita professionale: l'economicità così intesa veniva a occupare il suo posto: è quello che la dottrina sociale della Chiesa chiamerà "economicismo".

Egoismo razionale e fiducia cieca nel libero mercato divennero così il vangelo e il codice etico della società borghese.

#### **1.4. La riduzione del professionista a "operatore economico"**

Il prestigio e il potere detenuto dalla professione imprenditoriale, all'interno di questa società, fecero sì che col passare del tempo un po' tutte le professioni, anche al di fuori dell'ambito dell'impresa industriale capitalista, subirono un processo di assimilazione a quella imprenditoriale.

Dall'ultimo manovale al presidente delle grandi multinazionali, tutti coloro che esercitavano una professione furono portati a considerarsi anzitutto *operatori economici*, inseriti in un mercato, che giudicava le loro prestazioni unicamente in funzione della loro vendibilità.

L'efficienza economica, valutata in termini mercantili, finì per essere considerata, se non proprio l'unica, almeno la principale unità di misura sociale della professionalità.

E, data la funzione trainante esercitata dallo sviluppo dell'industria su tutta quanta la vita sociale, il principio dell'*homo oeconomicus* finì per invadere, accanto al mondo dell'economia, il mondo, per tanti aspetti parallelo, della politica<sup>4</sup> e poi, a partire da questo, tutta la vita sociale.

Così l'uomo si ridusse ad essere niente di più che un operatore economico, e la società nient'altro che un immenso mercato, in cui tutto diventava merce e veniva valutato in termini di moneta.

La vita umana fu sempre più prigioniera dell'ossessione dell'efficienza

<sup>4</sup> L'introduzione dell'economicismo in politica è qualcosa di diverso della *Realpolitik* e del machiavellismo che, da sempre ne hanno informato la pratica: l'economicismo non riguarda soltanto i mezzi ma gli stessi fini (e quindi i criteri di efficienza) del fare politica che vengono stabiliti e misurati in termini di successo economico. La famosa espressione di un presidente americano: "Quello che va bene per la General Motors va bene per gli Stati Uniti d'America", ne potrebbe essere una esemplificazione emblematica.

economica e la società fu sempre più ridotta a competizione di tutti contro tutti, singoli contro singoli, corporazioni contro corporazioni, nella fiducia cieca che solo questa competizione realizzasse il massimo di utilità collettiva.

### **1.5. La caduta del mito delle "armonie economiche"**

A dire la verità, gli economisti, quelli veri intendo, hanno abbandonato da tempo una visione così semplicistica, così ingenuamente ottimista, e nello stesso tempo serenamente spietata, dell'economia.

La grande crisi del '29 ha dimostrato in modo irrefutabile una verità che non pochi sospettavano già da tempo: il mercato non è in grado di mantenere da solo le promesse di ottimizzazione del benessere collettivo, che gli venivano attribuite in passato.

Nessuna "mano invisibile" garantisce che il perseguimento del profitto privato si traduca in un massimo paretiano di utilità collettiva.

Il fenomeno più recente del sottosviluppo e del ruolo che un mercato internazionale, guidato soltanto dal principio della massimizzazione del profitto e privo di ogni intento solidaristico, gioca nel perpetuare e perfino nell'amplificare il divario che separa i paesi ricchi da quelli poveri, ha definitivamente relegato l'idea delle "armonie economiche" nel deposito dei ferivecchi del sapere economico e hanno riproposto con nuova urgenza il problema dei rapporti tra economia e morale e della necessità di un governo etico dell'economia mondiale.

Una simile necessità è imposta in modo anche più evidente ed urgente dalla complessa problematica dei c. d. "limiti dello sviluppo". Il pericolo dell'esaurimento delle risorse naturali non rinnovabili, dell'inquinamento e delle alterazioni irreversibili dell'ambiente non può essere affrontato con la logica di uno sviluppo affidato unicamente al controllo cibernetico del mercato. Ci sono evidentemente obiettivi, assolutamente necessari per la sopravvivenza dell'umanità, che non possono essere raggiunti attraverso i dinamismi impersonali della competizione e della ricerca del profitto individuale.

Ma oggi, a differenza di una certa pubblicistica che, in ritardo di mezzo secolo sulla scienza vera, continua a elargire all'uomo della strada dogmi, che la storia della realtà economica si è incaricata da molto tempo di smentire, gli economisti hanno cominciato da tempo a mettere in dubbio anche l'effettiva verità del carattere universale ed esclusivo dell'interesse individuale e della massimizzazione del profitto, come movente dell'agire economico.

È ormai in atto da tempo, in molti settori della cultura contemporanea, un recupero dell'idea della complessità dell'assetto motivazionale dello psichismo umano, che permette di riscoprire il carattere "reale" di motivazioni e di valori diversi da quelli che facevano dell'uomo anzitutto, se non esclusivamente un *homo oeconomicus*.

Questa riscoperta include, almeno implicitamente, una certa concezione

dell'uomo e del suo autorealizzarsi che privilegia lo spirito rispetto alle realtà puramente materiali, l'essere nei confronti dell'avere<sup>5</sup>, il "qualitativo invece del quantitativo".

## 1.6. "Business ethics" ed etica aziendale

Il vasto movimento culturale che sta portando faticosamente avanti questa inversione di rotta ha finito per invadere anche quel mondo da cui l'etica dell'*homo oeconomicus* aveva preso il suo avvio, vale a dire il mondo dell'impresa e degli affari, producendo l'elaborazione di un particolare genere di "etica normativa", cui viene dato appunto il nome di *business ethics* o etica degli affari.

Un flusso crescente di studi, pubblicazioni, corsi universitari, iniziative culturali agita i problemi posti dalla necessità di un trattamento etico adeguato della iniziativa imprenditoriale e dell'attività economica in genere.

Va detto peraltro che, soprattutto in Europa, l'etica degli affari, nella preoccupazione ossessiva di partire da *premesse deboli*, condivisibili da tutte le province ideologiche e culturali della nostra società, non ha rinunciato del tutto a fondare le sue magari brillanti elaborazioni teoriche sul principio dell'*egoismo razionale*<sup>6</sup>.

Va detto inoltre che, solo molto lentamente, la caduta delle vecchie illusioni sull'infallibile efficacia ottimizzatrice del mercato e dei comportamenti ispirati all'*egoismo razionale*, sta raggiungendo quello stesso mondo dell'impresa che vi aveva trovato a lungo una specie di vangelo.

E tuttavia ci sembra significativo che anche in questo mondo cominci a farsi strada la consapevolezza della necessità di un'etica aziendale, cioè di un'etica della professione manageriale e delle professioni ad essa collegate<sup>7</sup>.

Il rimedio proposto e, in piccola parte già attuato, è naturalmente quello di specifici codici di etica o deontologia professionale aziendale, che dovrebbero obbligare, insieme ai membri del *team* manageriale, tutti coloro che

<sup>5</sup> Ricordiamo qui E. Fromm che nel suo "Avere o essere" propugna appunto una civiltà fondata sulla categoria (o modalità di esistenza) dell'essere invece che su quella dell'avere e dà una lettura penetrante della nostra civiltà utilizzando appunto come cfrario queste due categorie. (E. FROMM, *Avere o essere?*, Milano, Mondadori 1979. Cfr. anche: M. GABRIEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier 1935).

<sup>6</sup> Questa è ad esempio l'impostazione dei due più noti tentativi italiani in questo campo: L. SACCONI, *Etica degli affari*, Milano, Il saggiatore 1991; e P. DI TORO, *L'etica nella gestione di impresa*, Padova, CEDAM 1993.

Maestro autorevole di questo tipo di impostazione che abbraccia, non solo l'etica degli affari, ma tutta quanta l'elaborazione etica è il filosofo D. Gauthier (D. GAUTHIER, *A Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986), cui gli autori italiani volentieri si rifanno.

<sup>7</sup> "Solo infatti a partire dalla metà degli anni '70, anche se assai rapidamente, si sono andate moltiplicando iniziative di diversa natura, finalizzate a un trattamento, dal punto di vista morale, del *business* ossia dell'iniziativa imprenditoriale a scopo lucrativo" (A. LATTUADA, *Cristianesimo, etica e affari*, in *La rivista del clero italiano*, 76 (1995) 5,254).

hanno qualche responsabilità nella vita dell'impresa (al limite, gli stessi operai)<sup>8</sup>.

Tale processo, iniziato negli USA, ha interessato inizialmente soprattutto le grandi *corporations*; ma si è gradualmente esteso all'Europa e alle imprese minori: anche l'Italia è stata recentemente toccata dal fenomeno.

In una intervista al giornale "Il sole-24 ore", Ennio Presutti, presidente dell'Assolombarda, riassumeva in queste parole il nuovo trend etico dell'impresa industriale: "Innanzitutto un'azienda etica non fa compromessi sul produrre ricchezza utilità, ovvero sull'unica e vera *mission* che va sempre tenuta presente<sup>9</sup>. Ma è anche attenta alle *relazioni con le persone*, sempre al centro della sua attenzione; ha un rapporto *corretto e trasparente* con i fornitori e partner; paga le tasse, ovvero si attiene al *senso civico*, come ogni buon cittadino; infine soddisfa le aspettative del cliente e *salvaguarda l'ambiente* e la conservazione delle risorse, con un rapporto attivo e partecipativo con il territorio e la comunità locale"<sup>10</sup>.

Un codice di deontologia comprende naturalmente delle norme, ma rimanda nello stesso ai valori che quelle norme promuovono o difendono.

Le parole che abbiamo messo tra parentesi o evidenziato in corsivo ci lasciano chiaramente intuire quali siano i valori che si nascondono dietro queste norme: si tratta soprattutto di valori sociali, rappresentati dalla salvaguardia di interessi della collettività (dei fornitori, dei partners, dei lavoratori, dello stato e di tutti i possibili fruitori dei beni ambientali). Poco più avanti un altro imprenditore, nella stessa intervista, parla espressamente di "*responsabilità sociale*". La stessa "missione" di produrre ricchezza (e non soltanto "profitto", che pure continua a esser visto come prova del carattere efficiente dell'impresa) è vista evidentemente come uno specifico servizio al benessere economico della società.

Questa apertura agli interessi della società allarga evidentemente l'orizzonte delle responsabilità morali dell'imprenditore, dalle figure dei portatori del capitale (*stockholders*) di cui egli è giuridicamente agente, all'ambito molto più largo di tutti coloro che esercitano un qualche influsso sull'impresa e che da essa in un modo o nell'altro dipendono (*stakeholders*)<sup>11</sup>.

*Stakeholders* dell'impresa sono oltre ai capitalisti, anzitutto gli stessi imprenditori e poi i dipendenti, i clienti, i fornitori, l'amministrazione pubbli-

<sup>8</sup> La crisi di fiducia nel rapporto con la società civile e più in generale i rischi connessi allo scadimento del costume o della cultura aziendale hanno indotto molti ambienti imprenditoriali a cercare di recuperare la compromessa credibilità morale. È stato dato allora l'avvio a un processo di istituzionalizzazione dell'etica all'interno dell'impresa, ossia di attuazione di strumenti e procedure intese a prevenire comportamenti illegali e immorali dell'impresa stessa. Le forme più comuni di tali istituzionalizzazioni sono costituite dai *codici etici*" (*Ibidem*, 255).

<sup>9</sup> La parola "*mission*" esprime molto bene l'idea dell'imprenditore moderno sul carattere quasi missionario della sua professione.

<sup>10</sup> M. MEAZZA, *È l'etica a fare il manager*, in *Il sole - 24 ore*, 30.10.1992, 9.

<sup>11</sup> termine, coniato da E. Freeman, è diventato oggi di uso comune proprio in riferimento a questa nuova e più larga visione delle responsabilità morali dell'imprenditore.



ca. Per la grande impresa transnazionale, il concetto finisce per abbracciare, sia pure con intensità decrescente, tutta l'umanità.

Questo allargamento della responsabilità etica a tutti gli *stakeholders*, pone naturalmente limiti alla ricerca del profitto, considerata fin qui il cardine della deontologia del manager. "Prima facie" il manager è un agente, il cui principale è la proprietà dell'impresa. Ad un esame più completo tuttavia, si possono riscontrare i doveri fiduciari del management nei confronti di tutte le componenti costitutive dell'impresa... Perciò il manager è un agente fiduciario dell'impresa, intesa come costruzione fondata sul contratto sociale tra gli *stakeholders*. Ciò può essere riformulato nei termini di un vincolo sull'obiettivo della massimizzazione del profitto del principale-proprietà... La massimizzazione del profitto non può essere perseguita più oltre, cioè mediante l'esercizio dell'opportunismo ai danni degli altri soggetti contrattuali (lavoratori, consumatori, fornitori, ecc.)<sup>12</sup>.

Un codice di deontologia aziendale dovrebbe quindi sancire i doveri reciproci di tutti gli *stakeholders*, fatta salva naturalmente la responsabilità preminente dell'imprenditore.

Accanto all'impegno, contrattualmente assunto, di tutelare lealmente gli interessi dei portatori di capitale, un simile codice dovrebbe contemplare anzitutto il rispetto dei diritti fondamentali dei lavoratori (diritto a un giusto salario, a condizioni umane di lavoro<sup>13</sup>, diritto alla salute, alla privacy, ad esercitare un certa partecipazione alle decisioni dell'azienda che lo riguardano in prima persona, diritto alla non discriminazione).

Esso dovrebbe inoltre contemplare specifici doveri del management nei confronti dei clienti (il dovere di non nascondere informazioni rilevanti e di non fornire informazioni false attraverso la pubblicità, di non imporre prezzi esosi, approfittando di eventuali posizioni dominanti di mercato, di osservare il contratto).

Vi sono poi precisi doveri verso la società (il rispetto dell'ambiente, il *fair play* nei confronti della concorrenza, il rispetto delle norme che vietano la collusione coi concorrenti o il monopolio) e verso lo stato (che vietano l'evasione fiscale e la corruzione).

Va detto infine che la *business ethics* tocca sempre di più in prima istanza, al di là degli imprenditori in senso proprio, quei protagonisti per eccellenza degli affari e di tutta la vita economica che sono i professionisti dell'alta finanza.

L'allargamento delle responsabilità sociali infatti raggiunge qui il massimo della sua estensione e della sua serietà.

<sup>12</sup> L. SACCONI, *o. c.*, 279.

<sup>13</sup> "Per il modo con cui partecipa al lavoro, ogni lavoratore deve essere in grado di sentirsi effettivamente partecipe della realizzazione complessiva della qualità del prodotto. Così forme estremamente parcellizzate di divisione del lavoro non saranno compatibili con l'etica della virtù, in quanto ostacolano la possibilità che il lavoratore esperisca una remunerazione intrinseca — e non puramente monetaria — nell'adempimento del proprio lavoro" (L. SACCONI, *o. c.*, 174).

La progressiva finanziarizzazione di tutta l'economia, il carattere transnazionale della grande finanza, le responsabilità sociali legate alle scelte degli investimenti, alle transazioni monetarie internazionali, la possibilità di collusioni tra sistema bancario e grande criminalità organizzata rendono più urgente che mai l'adozione di codici precisi e severi di comportamento in questo ambito professionale, e perciò imperdonabili i ritardi che contrassegnano invece l'ingresso della *business ethics*, in questo settore vitale dell'attività economica.

Il mondo della finanza, così come opera nell'economia più recente, minaccia sistematicamente il primato del lavoro nei confronti del capitale, e quindi il primato dell'*economia reale* sul capitalismo finanziario.

La politica finanziaria di vertice esercita sulla distribuzione della ricchezza sia a livello nazionale che a livello mondiale un influsso distorto, che tende di sua natura a frustrare le politiche di redistribuzione del reddito, faticosamente portate avanti dagli stati e dalle comunità di stati.

Una deontologia della professione finanziaria dovrebbero in particolare indicare limiti etici precisi a quelle forme di speculazione monetaria e finanziaria, che, ignorando le esigenze del bene comune, antepongono la ricerca del guadagno facile e rapido alle vere finalità umane dell'economia.

## 2. LE PROFESSIONI TECNICHE

### 2.1. Lo sviluppo esponenziale della tecnica

La rivoluzione industriale non è nata soltanto sotto il segno del capitalismo e dell'economia di mercato: essa non sarebbe stata possibile senza il corrispondente sviluppo della tecnologia.

In simbiosi con quello parallelo delle scienze, lo sviluppo tecnologico ha assunto, a partire dalla rivoluzione industriale, ritmi e velocità esponenziali.

Esso ha reso possibile all'uomo forme di controllo e di dominio sulla natura un tempo assolutamente impensabili. Ampliando a dismisura il potere materiale dell'uomo, ha contribuito più a fondo di qualsiasi altro evento storico a cambiare radicalmente il modo di pensare e di vivere dell'uomo.

A partire dal mondo della produzione economica, esso ha invaso tutti i campi dell'attività e della vita umana, non escluso il mondo della cultura e delle esperienze spirituali.

Le recenti scoperte della genetica e le loro applicazioni nel campo della medicina permettono oggi all'uomo di sottoporre al dominio tecnologico e al principio di efficienza le sorgenti stesse della vita umana. Attraverso l'ingegneria genetica, l'uomo stesso può diventare un prodotto della tecnica.

Naturalmente i depositari privilegiati della competenza tecnologica e scientifica costituiscono nelle società industriali una professione-modello,

dotata di grande prestigio e capace di colpire profondamente l'immaginario dell'uomo della strada.

Del resto, forme diverse di competenza tecnologica sono diffuse oggi a ogni livello della società. Così la tecnica permea un po' tutte le professioni tradizionali, e costituisce un elemento integrante della professionalità come tale.

## **2.2. L'etica dell'efficienza e il prometeismo tecnologico**

Come ogni altra professione di prestigio, anche le nuove professioni tecnologiche possiedono, almeno in modo atematico e implicito, una loro deontologia professionale, che comporta una sua specifica gerarchia di valori.

È naturalmente, il valore di vertice non può essere che l'efficienza; l'unico imperativo morale è la correttezza tecnica, cioè l'osservanza delle sempre più complicate, raffinate e precise "regole dell'arte", che devono garantire appunto l'efficienza.

Così le professioni tecniche si pongono come paradigma di una nuova umanità, liberata dalla millenaria, penosa dipendenza nei confronti della natura. La loro specifica etica professionale è rifluita nell'etica comune, modellandola a sua immagine e somiglianza.

Le speranze prometeiche che la tecnica sembra legittimare sono diventate un elemento fondante del vissuto morale comune; la preoccupazione dell'efficienza ha ispirato un'etica coerentemente ed esclusivamente consequenzialista, unicamente preoccupata di massimizzare il saldo attivo dei risultati dell'azione umana.

## **2.3. L'autonomia teleologica della tecnica**

A dire la verità, la correttezza tecnica, perseguita in funzione di un reale ed efficiente servizio sociale, era sempre stata uno dei canoni fondamentali di ogni etica professionale. Ma tale efficienza era appunto vista in termini strumentali, iscritta nell'ordine dei mezzi, saldamente asservita al perseguimento del fine, costituito da una "vita buona", degna dell'uomo, una vita di cui solo la religione (o le ideologie) offrivano il senso e possedevano il segreto.

Con lo sviluppo esponenziale della tecnica questa efficienza da mezzo tende a diventare fine.

Nel suo dinamismo espansivo, la tecnica si rivendica un suo valore autonomo; non accetta di fare riferimento a fini che le siano estranei.

L'autonomia teleologica della tecnica si rivela nella progressiva sostituzione del giudizio e della misura quantitativa, tipico della razionalità tecnologica, alle misure e ai giudizi qualitativi, capaci di cogliere ed esprimere i valori e i significati della vita umana.

Questa rivendicazione di autonomia teleologica spiega la facilità con cui l'universo della tecnica stabilisce l'equivalenza automatica tra il fattibile e il

conveniente<sup>14</sup>. Ed è a causa di questa cecità teleologica che l'universo tecnologico nasconde nel suo seno il pericolo di coniugare insieme con una estrema razionalità una somma irrazionalità<sup>15</sup>.

Questo è in fondo il senso del rifiuto opposto da questo universo all'accettazione di una guida da parte del pensiero metafisico e morale. L'universo tecnologico tende ad escludere ogni sua subordinazione ad un pensiero non riducibile alla sua interna razionalità.

Nell'orizzonte dispiegato dall'ebbrezza dell'onnipotenza tecnologica, sono diventate improponibili le domande sul senso e sulla "vita buona".

La tecnica e la scienza occupano il posto lasciato vuoto dalle religioni e dalle ideologie e offrono al "Nuovo Prometeo" un ideale di umanità onnipotente ma unidimensionale.

Le stesse eterne domande sulla verità perdono il significato tradizionale, ereditato dalla filosofia greca; la nozione di verità non ha più nulla a che fare con la classica "*adaequatio intellectus ad rem*"; essa si identifica ormai con la pura e semplice efficacia<sup>16</sup>.

La tecnica rivendica ai suoi autonomi dinamismi di sviluppo una interna legittimazione morale, un suo codice morale proprio, che avanza una pretesa di extraterritorialità rispetto ad ogni altro quadro di valore, che non nasca dall'interno dello stesso universo tecnologico.

Non bisogna peraltro credere che questo comporti per l'uomo della tecnica una vera e propria forma di anomia o di cinismo morale. Egli è piuttosto convinto di trovare la vera misura, anche morale, delle sue azioni proprio all'interno della razionalità tecnica; è spesso fiero di appartenere a questo suo mondo, devoto ai suoi dinamismi, votato alla sua efficienza.

Il Dessauer ad esempio parla di "specifico valore etico" e perfino di "senso religioso" della tecnica<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Secondo Fromm, il mondo della tecnica si ispirerebbe al principio per cui "una cosa deve essere fatta perché tecnicamente possibile" (E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, Milano, Etas libri 1978, 36).

<sup>15</sup> K. Mannheim distingue a questo proposito la *razionalità sostanziale*, cioè la capacità di agire intelligentemente, in rapporto ai fini e interessi autentici, dalla *razionalità funzionale*, cioè dall'organizzazione efficiente, in riferimento a scopi intermedi, prescindendo dalla valutazione dei fini ulteriori. Ed aveva anche avvertito che lo sviluppo esasperato della seconda, tipico del progetto tecnologico, aveva un effetto paralizzante sulla prima (K. MANNHEIM, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt, H. Gentner 1958, 61-70).

<sup>16</sup> "Nell'età tecnologica la trasformazione del mondo è divenuta un'impresa tipicamente scientifica, tecnica, espressione dello heideggeriano "pensiero calcolante". Come tale viene sottratto alla giurisdizione dell'ideologo [...] per essere affidata allo scienziato, al tecnico e al manager" (S. CORRA, *La sfida tecnologica*, Bologna, Mulino 1971, 36-37). La "Octogesima Adveniens" parlando del "regresso delle ideologie" dice appunto che esso "può indicare anche uno slittamento più accentuato verso un nuovo positivismo, la tecnica generalizzata come forma dominante di attività, come modo assorbente di esistere, e magari come linguaggio, senza che la questione del suo significato sia realmente posta" (PAOLO VI, *Octogesima Adveniens*, AAS 63, 1971 n. 29).

<sup>17</sup> "La familiarità coll'essenza della tecnica e l'osservazione dello sviluppo delle sue forze autonome nell'umanità debbono condurre alla conclusione che la tecnica possiede un suo valore

## 2.4. La crisi del prometeismo tecnologico

Ma anche il Nuovo Prometeo, così come "*homo oeconomicus*" che l'ha preceduto, conosce oggi una sua crisi profonda, che mette radicalmente in questione la deontologia dell'efficienza, l'etica della crescita per la crescita e la stessa mitologia del prometeismo.

A produrre questa crisi è stato il problema che, dal titolo di un libro notissimo, curato da alcuni esperti del MIT (*Massachusetts Institut of Technology*)<sup>18</sup> può essere giustamente chiamato dei "*limiti dello sviluppo*".

I limiti denunciati da questo rapporto (e dagli altri che lo hanno seguito in una breve e intensa successione) sono quelli imposti dal rispetto dell'ambiente e dalla scarsità insuperabile delle risorse naturali del pianeta terra.

La cultura tecnoscientifica, passivamente trasportata sull'onda dello sviluppo economico che essa stessa rendeva possibile, ha tardato a scoprirli; ma ora essi si impongono con drammaticità e urgenza e sembrano toglierci ogni speranza che la prosecuzione indefinita di questo *trend* sia compatibile con le condizioni reali del mondo in cui esso avviene.

L'accumulo progressivo e in parte irreversibile dell'inquinamento, la degradazione già evidente di molti ecosistemi, tengono vivo il timore ricorrente di una incontrollabile reazione a catena e di una catastrofe improvvisa e totale.

Alla luce di questi dati è comprensibile l'allarme suscitato dal "rapporto" del MIT. E si capisce anche il dibattito che esso ha aperto e che si è espresso negli studi che lo seguirono e lo seguono tuttora, e in tutta la pubblicistica relativa, ispirata a un certo "romanticismo della catastrofe" che da allora è diventato una dimensione essenziale della nostra civiltà.

La nuova problematica solleva inquietanti interrogativi sulla validità del progetto tecnologico, e quindi sulla fiducia, ancora largamente diffusa, che l'umanità possa trovare una soluzione dei suoi problemi attraverso il potere della tecnica, affidandosi alla sua razionalità ed efficienza.

Alla luce dei "limiti dello sviluppo", una simile fiducia non appare più giustificata.

Il dubbio sulla capacità felicitante della tecnica e il sospetto nei suoi confronti non è nuovo nella cultura occidentale, che pure l'ha tenuta a battesimo<sup>19</sup>.

etico, che essa ha un valore religioso immanente" (F. DESSAUER, *Filodofia della tecnica*, Brescia, Morcelliana 1933, 247).

<sup>18</sup> D.L. MEADOWS (e coll.), *Il limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori 1972.

<sup>19</sup> Già nel secolo scorso J. Stuart Mill si faceva portavoce di questi dubbi con queste espressioni, nel contesto di tutto un discorso stranamente anticipatore nei confronti della attuale problematica dei limiti dello sviluppo: "Finora è dubbio se tutte le invenzioni meccaniche fin qui compiute abbiano alleggerito la fatica quotidiana dell'uomo. Esse hanno consentito ad una maggiore popolazione di vivere la stessa vita di schiavitù e di prigionia, e ad un maggior numero di industriali e altri di accumulare fortune ... ma non hanno ancora cominciato ad operare quei grandi mutamenti nel destino umano che per loro natura sono destinate a compiere" (J. STUART MILL, *Principi di economia politica*, Torino, UTET 1933, 712-713).

Ma oggi non le vengono più rimproverate *soltanto* le sue deviazioni accidentali o i suoi ritardi provvisori, bensì il carattere stesso della sua anima. I nuovi problemi non sono infatti imputabili tanto ad insuccessi occasionali del progetto tecnologico, quanto proprio a quelli che vengono considerati i suoi successi più lusinghieri.

Ciò che scuote la fiducia nella tecnica non è più soltanto il suo carattere necessariamente ambiguo, passibile di usi positivi o negativi da parte della libertà dell'uomo che se ne serve per i suoi fini, bensì proprio la sua tendenza a sfuggire al controllo di questa libertà, a prendere la mano dell'apprendista stregone che l'ha evocata, a erigersi davanti a lui come una potenza incontrollabile ed ostile. Essa appare come animata da un dinamismo proprio, indipendente dall'uomo che pure l'ha innescato, tendente ad una crescita fine a se stessa.

## **2.5. La cultura ecologica**

Il timore che la sua cieca forza espansiva non sappia trovare in se stessa quei freni e quella guida che la riconducano al servizio dei veri interessi dell'uomo si fa sempre più vivo nella cultura migliore del nostro tempo.

Nonostante le sue responsabilità per l'impasse ecologica, la tecnica resta più che mai uno strumento indispensabile per l'uomo, alle prese con i problemi di nuovi modelli di sviluppo. Su di essa l'uomo può contare come su di una "risorsa rinnovabile", solo in parte condizionata dalla finitezza delle altre risorse, cui pure attinge.

Essa rappresenta ancora per l'uomo un severo e prezioso educatore. Ma è un educatore che ha a sua volta bisogno di essere educato: per quanto indispensabile, la tecnica resta sensata solo nella misura in cui viene realmente assoggettata alla guida e anche ai limiti imposti dai veri interessi dell'uomo.

La consapevolezza acuta dell'urgenza di questi problemi si è venuta prepotentemente diffondendo in questi ultimi anni in tutto il mondo industriale.

Si è così assistito al sorgere di svariati movimenti, informali o strutturati, a carattere culturale, sociale o politico, volti a porre in primo piano consapevolezza dell'esigenza di interventi sempre più radicali di salvaguardia dell'ambiente naturale, come condizione di sopravvivenza per l'umanità, e come unica via per la preservazione o la restaurazione di una migliore qualità della vita: è il movimento ecologista.

L'ecologia è così diventata, a livelli diversi ma complementari, una sensibilità indefinita ma diffusa, un programma di interventi economici e politici, una vera e propria disciplina scientifica, integrata a pieno titolo nell'organismo delle scienze della natura, ma anche una opzione etica e un obiettivo educativo di importanza primaria.

## 2.6. Ecologia e "nuova responsabilità"

I problemi aperti dall'ecologia e connessi con l'ecologia configurano infatti, secondo l'acuta analisi di H. Jonas, un notissimo studioso di questi problemi, un nuovo modo di porsi e un diverso livello di serietà e di urgenza, rispetto a tutto il passato, del concetto e della realtà della "responsabilità morale".

Le conseguenze delle azioni umane, su cui si misurava in passato la responsabilità "oggettiva" delle scelte umane, si esplicavano su una scala di prossimità estremamente ridotta, tanto nello spazio quanto nel tempo: "Il campo effettivo dell'azione — dice Jonas — era ristretto, il lasso di tempo per la previsione, la determinazione dei fini e l'imputazione di responsabilità era breve, il controllo sulle circostanze limitato. Il comportamento giusto aveva i suoi criteri diretti e il suo compimento quasi immediato"<sup>20</sup>.

Questa situazione si è quasi radicalmente rovesciata: la ristrettezza dell'orizzonte di prossimità e di contemporaneità che circondava l'azione umana è stata sostituita da una espansione enorme dell'influsso spaziotemporale delle scelte umane, soprattutto di quelle collegate all'impresa collettiva dello sviluppo tecnologico.

Il progetto tecnologico ha incredibilmente allargato nel tempo e nello spazio il campo d'efficacia dell'agire umano e di conseguenza si è espanso in uguale misura l'orizzonte della responsabilità oggettiva dell'uomo.

La scoperta della vulnerabilità dell'ambiente naturale, della non reversibilità delle serie causali attivate dai processi tecnologici, della cumulatività degli effetti di tale processo mettono la coscienza morale umana di fronte a un capitolo dell'etica finora inesplorato, ma di importanza e decisività tale da assorbire in sé tutte le precedenti forme di consapevolezza delle responsabilità morali dell'uomo.

Di fronte a questa situazione così radicalmente nuova, l'uomo ha anzitutto delle responsabilità nuove nei confronti del conoscere: la sua conoscenza è chiamata ad affrontare difficoltà inedite ed imprevedibili: "L'autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo supera le condizioni dei suoi singoli atti, passando attraverso situazioni senza precedenti, per le quali a nulla valgono gli insegnamenti dell'esperienza"<sup>21</sup>.

Per quanto riguarda le sue responsabilità verso il futuro, la tecnologia mette nelle mani dell'uomo un massimo di potere insieme con un minimo di sapere intorno agli scopi e ai risultati finali dei suoi interventi.

La tecnica non minaccia soltanto la natura infraumana, ma la stessa natura e costituzione interna dell'uomo: "In tal modo, il trionfo dell'*homo faber* sul suo oggetto esterno significa nel contempo il suo trionfo nella costituzio-

<sup>20</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi 1990, 8.

<sup>21</sup> H. JONAS, *o. c.*, 11.

ne interna dell'*homo sapiens*, di cui un tempo non era altro che una parte ausiliaria. In altri termini, anche prescindendo dalle sue opere oggettive, la tecnologia assume una rilevanza etica in virtù della centralità ora occupata nella finalità soggettiva" <sup>22</sup>.

Proprio i limiti insuperabili del sapere umano nei riguardi del futuro messo in atto dalle sue stesse scelte impongono all'uomo quella che potremmo considerare come un'etica della cautela o della paura. I rischi e le minacce della tecnologia sono più decisivi delle sue promesse e la responsabilità umana non può non tenerne conto.

In una situazione in cui non soltanto la qualità del futuro umano, ma la stessa possibilità di un tale futuro è realmente in gioco, l'uomo può rendersi conto del carattere di radicale novità della responsabilità che pesa su di lui. Le persone di cui egli mette in gioco gli interessi più fondamentali e perfino l'esistenza non sono una sua controparte paritaria: proprio perché non ancora realmente esistenti, non hanno nulla da dare in cambio, neppure voce per avanzare pretese o rivendicare diritti: egli non sperimenta nei loro confronti alcuna forma di vera reciprocità: "Ogni vita solleva la sua pretesa alla vita... Il non esistente però non solleva nessuna pretesa e perciò non può neppure subire una violazione dei suoi diritti... Ma proprio con il non ancora esistente ha a che fare l'etica di cui siamo alla ricerca: il suo principio di responsabilità deve essere indipendente sia da ogni idea di diritto sia da quella di reciprocità" <sup>23</sup>.

## 2.7. Una rivoluzione etica

Ma la "nuova responsabilità" richiede una vera e propria rivoluzione morale.

Benché il problema ecologico sia stato inizialmente affrontato quasi unicamente sul piano tecnico, cercando una soluzione nell'ambito di quello stesso universo che creava il problema, e prescindendo dal problema etico dei fini <sup>24</sup>, ben presto i dati stessi del problema costrinsero a sorpassare questa prospettiva, ad affrontare in modo consapevole ed esplicito la dimensione morale del problema e a riconoscere nella dimensione etica il vero punto cruciale di tutta la questione.

Le menti più avvertite, che si misurano senza preconcetti col problema ecologico, sono oggi consapevoli che esso mette in essere una vera e propria crisi di civiltà.

<sup>22</sup> H. JONAS, *o. c.*, 13.

<sup>23</sup> H. JONAS, *o. c.*, 16.

<sup>24</sup> Così fece appunto per confessione di A. PECCER il Club di Roma: "Per il momento il Club di Roma avrebbe pertanto dovuto astenersi dall'agitare problemi più intricati come quello di definire fini ultimi [...], il nostro approccio iniziale doveva essere il più diretto e il più pragmatico possibile" (A. PECCER, *o. c.*, 100).



Coloro che si occupano seriamente del problema ecologico sono costretti a riconoscere che la sua soluzione non comporta soltanto una "nuova concezione normativa"<sup>25</sup>, ma anche un vero e proprio "cambiamento radicale dei principi fondamentali che ispirano e determinano l'agire degli uomini"<sup>26</sup>.

D'altra parte una trasformazione morale così profonda non potrà essere realizzata unicamente sotto lo stimolo puramente negativo della paura. Soltanto la libera adesione a valori positivi potrà sorreggerla fino in fondo<sup>27</sup>.

La tecnica e la scienza cominciano dunque a prendere atto della loro dipendenza, per quanto riguarda la determinazione dei fini, da forme di sapere e da esperienze vitali estranee al loro universo di pensiero e di azione, ma tali da imporre loro una nuova deontologia, aperta al riconoscimento del primato dell'uomo sulle cose, e delle nuove responsabilità che il potere tecnologico conferisce a coloro che lo possiedono e lo gestiscono.

Anche in questo caso è significativo che l'iniziativa sia partita proprio da uno dei santuari del sapere scientifico e tecnologico (il MIT), ad opera di persone che occupavano i più alti gradi della gerarchia professionale in questo campo.

Emblematica, a questo proposito, è pure la nascita, proprio dall'interno della stessa ricerca biomedica di avanguardia, di quella specifica forma di deontologia professionale (che si è peraltro ben presto proiettata al di là dei confini di ogni professione particolare) cui è stato dato il nome di *bioetica*<sup>28</sup>.

La forza di trascinamento propria di queste professioni-guida, fa sì che una determinata preoccupazione etica di fondo, una volta assunta e fatta propria da queste professioni, travalichi i confini della professione stessa e, da specifico elemento di deontologia professionale, diventi istanza etica di fondo per l'intera umanità.

Come si vede, le stesse professioni, responsabili di avere coltivato l'illusione di una messa in mora dell'etica, sembrano avvertire per prime, dall'interno della loro stessa esperienza professionale i pericoli insiti nella loro or-

<sup>25</sup> A. PECCI, *o. c.*, 92.

<sup>26</sup> *Commento del Club di Roma al rapporto Meadows* in: L.D. MEADOWS, *o. c.*, 150. Lo stesso commento poco più oltre: "Affermiamo da ultimo che ogni consapevole sforzo per arrivare a uno stato di equilibrio duraturo mediante provvedimenti pianificati, invece di abbandonarsi al caso e soggiacere alla catastrofe, deve fondarsi su un reale cambiamento di valori e di obiettivi a livello di individui, di paesi, del mondo" (*o. c.*, pg. 154).

<sup>27</sup> "La forza necessaria può provenire solo da convinzioni profonde. Se derivasse solo da paura per il futuro, avrebbe molte probabilità di scomparire al momento decisivo" (E.F. SCHUMACHER, *Piccolo è bello: uno studio di economia come se la gente contasse qualcosa*, Milano, Moizzi 1978, 126).

<sup>28</sup> Il termine è stato forgiato da Potter nel 1970 (V.R. POTTER, *Bioethics: the Science of Survival*, in *Perspectives in Biology and Medicine*, 14 [1970] 120-153); ma le preoccupazioni e la sensibilità cui esso dà nome erano già presenti nell'ambiente scientifico dagli anni '60. La bioetica è stata definita da W. T. Reich come "lo studio sistematico della condotta umana nell'area delle scienze della vita e della salute, esaminata alla luce dei valori e dei principi morali" (W.T. REICH, *Introduction in Encyclopedia of Bioethics*, Free Press, New York 1978).

gogliosa pretesa di autonomia teleologica e valoriale, e segnalano all'intera umanità la strada di una conversione morale, che la stessa tecnica rende più urgente e decisiva, per la sopravvivenza dell'uomo, di quanto non sia mai stato in passato.

### 3. LE PROFESSIONI DELLA COMUNICAZIONE SOCIALE

#### 3.1. La comunicazione sociale e i suoi operatori

Lo sviluppo del sapere e della tecnica ha dotato l'umanità di strumenti artificiali di comunicazione, in grado di moltiplicare quasi indefinitamente le possibilità comunicative del linguaggio umano: sono i "mezzi di comunicazione di massa" o *mass-media*. Essi permettono di far giungere simultaneamente lo stesso messaggio a milioni di persone, varcando con la rapidità della luce spazi di dimensioni planetarie.

Nella misura in cui queste forme di comunicazione, qualunque sia il loro grado di ufficialità e i loro legami istituzionali con le strutture politiche della comunità civile, costituiscono di fatto una funzione sociale, in cui si esprime la vita della società, attraverso cui la società si edifica, si difende e si trasforma, esse costituiscono nel loro insieme quello che si chiama la "comunicazione sociale".

Essa rappresenta davvero qualcosa di assolutamente inedito nella storia dell'umanità, si direbbe che essa stia lentamente creando una "nuova coscienza", cioè un nuovo modo di essere uomini in un mondo nuovo.

La comunicazione di massa risponde nella sua globalità a un bisogno essenziale della moderna convivenza sociale. Senza informazione non ci potrebbe essere una vera società moderna, una autentica democrazia e, al limite, neppure una vera vita sociale.

La comunicazione sociale unisce insieme in un'unico dinamismo operativo, organicamente strutturato, professioni diverse che comprendono, oltre a quella del giornalista in senso largo, quella degli editori degli agenti di pubblicità, degli uomini dello spettacolo.

Agli effetti dell'etica professionale, possiamo considerare tutte queste competenze come costituenti l'unica professione degli operatori della comunicazione sociale.

Anche per questa professione vale quanto si è detto per quelle imprenditoriali e tecniche: l'autorevolezza e il potere che essa conferisce, l'immagine che essa trasmette di sé, come sfondo implicito in ogni altro messaggio, ne fanno una professione-guida, capace di influire sui valori della professionalità come tale, ben al di là dei suoi confini precisi.

I rappresentanti più autorevoli e più noti di questa professione vengono chiamati a volte *anchormen*, un appellativo che sottolinea il fascino, il pote-

re, il ruolo di guida nei confronti dell'opinione pubblica che l'immaginazione popolare attribuisce genericamente a tutti gli operatori dei media.

E quello che forse non vale per ognuno di loro, presi separatamente, vale indubbiamente per la grande macchina della comunicazione sociale, presa nel suo insieme e quindi per gli operatori dei *media*, in quanto "corporazione".

Il potere di creare consenso e di manipolare l'opinione pubblica, di influire sul modo collettivo di sentire e di vivere che questa macchina possiede (tanto nei paesi in cui essa è libera e ubbidisce solo alle leggi del mercato, quanto in quelli dove è totalmente padroneggiata dal potere politico) riversa naturalmente sugli operatori dei *media* grandi responsabilità morali.

Forse è proprio a motivo di questo potere e quindi della enorme rilevanza sociale della comunicazione di massa, che nessun'altra categoria, per quanto ci è noto, ha elaborato nella sua storia (e tutto sommato quella dei *media* non è poi tanto lunga) tanti diversi codici di deontologia professionale quanto quella degli operatori dei media.

Questi codici non mancano di mettere in luce il servizio sociale svolto dalla comunicazione e le responsabilità morali che gravano sui gestori di questo servizio; responsabilità cui la professione deve far fronte soprattutto attraverso un'informazione libera e veritiera, gestita con la più larga partecipazione possibile dei destinatari<sup>29</sup>. Di fatto, allo stesso modo che le professioni imprenditoriali e finanziarie hanno elevato, con la benedizione compiacente di certa economia politica, la ricerca del profitto a finalità specifica ed esclusiva del loro compito professionale, e le professioni tecniche hanno fatto la stessa cosa nei confronti dell'efficienza tecnologica, anche le professioni della comunicazione sociale hanno spesso ceduto alla tentazione di erigere a valore ultimo e misura della loro professionalità la capacità di conquistare ascolto e di creare consenso.

Anche in questo caso, tutta una fiorente branca di nuove forme del sapere che, erede della vecchia "retorica", cercava di svelare, affrontandola da tutte le prospettive possibili, i segreti della comunicazione (linguistica strutturale, semiotica, semiologia, narratologia "nuova retorica", psicologia del consenso) ha fornito agli uomini della comunicazione gli strumenti teoretici e pratici per garantirsi questa loro specifica forma di efficienza e di competitività.

Così all'interno della società si è venuta sempre più affiancando al mercato dei beni economici il mercato dei messaggi.

Nella forma specifica della "pubblicità", il mercato dei messaggi è diventato anzi un momento insostituibile del mercato dei beni; così che il rapporto tra comunicazione sociale ed economia non è più soltanto quello di una similarità generica, ma anche quello di una vera e propria simbiosi reciprocamente funzionale.

<sup>29</sup> Va detto peraltro che alcuni di questi codici rivelano a volte più la preoccupazione di una rivendicazione unilaterale dei presunti diritti della corporazione che una vera intenzione etica.

### 3.2. Comunicazione sociale e vita politica

Ma il potere e la capacità di conquistare *audience* e di suscitare consenso è all'origine di un'altra, assai più decisiva forma di *simbiosi*: quella che unisce la comunicazione sociale alla politica. Gli uomini della politica hanno sempre cercato di strumentalizzare la comunicazione sociale, asservendone gli operatori ai loro scopi di esercizio del potere.

Una simile *simbiosi* riversa naturalmente sull'esercizio delle professioni della comunicazione sociale responsabilità civili e morali difficilmente misurabili.

Gli operatori dei media si trovano spesso nell'alternativa di mettere la loro professionalità al servizio del potere politico o di impiegarla nell'animazione di una difficile e pericolosa "resistenza", anch'essa non facilmente libera da forme di opposta faziosità o di collusioni e connivenze con i poteri alternativi.

Sono oggi, senza dubbio, largamente diffuse nel mondo situazioni politiche e sociali che rendono praticamente impossibile agli uomini della comunicazione sociale di servire il bene comune e di favorire, attraverso una informazione veritiera e disinteressata, la partecipazione consapevole dei cittadini alla gestione della cosa pubblica.

Questo avviene nei paesi sottoposti alle forme più diverse di dittatura, dove il potere politico esercita un controllo totale e una gestione diretta di tutti i mezzi di comunicazione sociale, che vengono spregiudicatamente utilizzati come mezzo di manipolazione ideologica e di propaganda politica, e quindi come strumento di conservazione del potere.

D'altra parte, anche nei paesi di democrazia liberale, l'alto costo economico dell'accesso ai mezzi di comunicazione sociale rende frequente la formazione di gruppi oligopolistici di potere informativo, inevitabilmente tentati di ricorrere alla manipolazione strumentale della comunicazione, minacciando così il tessuto democratico della società.

### 3.3. La necessità di un'ecologia dello spirito?

Tutte queste forme di complessa collusione tra comunicazione sociale e potere economico e politico sono legate alla creazione del consenso e alla manipolazione delle coscienze che il controllo dei media rende possibile.

La loro efficacia (destinata a crescere con lo sviluppo del sistema comunicativo) provoca il sorgere di preoccupate voci d'allarme da parte dei settori più sensibili della cultura umanistica e della coscienza etica collettiva.

Si fa sempre più strada il timore che la diffusione capillare dei *media*, il carattere sinergico (multimediale!) della loro azione, la crescita del loro potere di suggestione, dovuta al progressivo raffinamento delle loro tecniche del consenso, finiscano per attuare una progressiva confisca della libertà di pensiero e dell'autonomia personale, producendo una totale robotizzazione dell'uomo.

A differenza della tecnica, la comunicazione sociale non minaccia l'ecosistema, come ambiente esterno della vita umana, ma l'interiorità stessa dell'uomo, facendo emergere l'urgenza di una assai più difficile "ecologia dello spirito".

Ci si può legittimamente chiedere se, anche in questo campo come in quello della tecnologia, tutto ciò che è fattualmente possibile (o sta diventando rapidamente tale) debba essere necessariamente realizzato; o se l'umanità nel suo insieme, proprio per salvare quella profondità ed autonomia spirituale che è la sua specifica ricchezza rispetto al "resto del mondo", non debba imporsi dei limiti nello sviluppo della comunicazione sociale, come strumento per la formazione del consenso, e se una codificazione di questi limiti non debba entrare a costituire un'etica della comunicazione sociale e delle professioni comunicative, all'altezza delle responsabilità che pesano su queste professioni.

Una valutazione così radicalmente negativa dell'influsso dei *media* sulle persone singole e sulla società nel suo insieme (valutazione che caratterizza i c. d. "apocalittici") non è condivisa da tutti coloro che si occupano del problema; ad essa si contrappone una visione, sostanzialmente ottimistica, che mette in primo piano soprattutto le occasioni e gli aspetti positivi della comunicazione di massa.

Non è così facile misurare le ragioni e i torti delle due posizioni: l'unica cosa certa è che l'espansione crescente della comunicazione sociale e mediale sarà comunque inarrestabile.

### 3.4. L'etica della comunicazione nel pensiero di Habermas e di Apel

Anche qui vale comunque la pena di ricordare che questa espansione ha fatto da sfondo e probabilmente da stimolo, all'elaborazione di una forma di pensiero etico che, ancora una volta, mette in risalto il legame sotterraneo che unisce la consapevolezza delle responsabilità morali delle professioni-modello, con l'etica comune.

All'interno di quelle forme di sapere che interpretano il fatto comunicativo e affiancano l'esercizio delle professioni relative si sta facendo strada una forma di etica della comunicazione che, oltre a porsi come norma morale del fatto comunicativo, si rivendica un ruolo di fondazione dell'etica normativa in generale, capace di avere un impatto significativo sull'etica comune.

Ci riferiamo evidentemente all'*etica del discorso* di J. Habermas<sup>30</sup> e di K.O. Apel<sup>31</sup>.

Nel pensiero di Habermas, e in quello molto affine di Apel, per "etica del

<sup>30</sup> J. HABERMAS, *Teorie dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino 1986. IDEM, *Etica del discorso*, Bari, Laterza, 1989.

<sup>31</sup> K.O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg e Sellier 1977.

discorso" non si intende soltanto l'identificazione e la fondazione delle norme particolari che devono regolare l'agire comunicativo. Nella misura in cui ogni forma di pensiero e di normativa morale è comunque sempre anche oggetto di una qualche forma di comunicazione, e nella misura in cui solo all'interno di questa comunicazione (una *comunicazione argomentativa*) e della relativa *comunità di comunicazione* possono essere verificate (o falsificate) le specifiche pretese di validità di questo pensiero e di queste norme, le leggi che regolano la comunicazione argomentativa assurgono al ruolo di criteri di validità di tutto il pensiero e di tutte le norme morali.

Nel contesto di una concezione della morale, quale è quella imperante nella nostra cultura dopo Hobbes, esclusivamente limitata alla fondazione e alla elaborazione delle norme della convivenza sociale, le leggi etiche della comunicazione vengono considerate, da Habermas e Apel, come la vera fondazione ultima (almeno nel senso di ultima possibile) di tutta la morale: una specie di equivalente del "cogito ergo sum" cartesiano in seno alla riflessione etica.

### 3.5. Agire teleologico e agire comunicativo

Una esposizione dell'etica della comunicazione di Habermas e di Apel (ma anche di altri studiosi che si pongono su linee analoghe, con variazioni o arricchimenti non sostanziali) deve partire da una corretta definizione dell'agire comunicativo che lo collochi e lo identifichi per la sua specificità, all'interno della più vasta gamma di forme dell'agire umano.

Rispetto al loro orientamento, le azioni possono essere distinte in teleologiche, se orientate al successo, al conseguimento di trasformazioni desiderate nell'ambito dello stato di cose, o comunicative, se orientate all'intesa, cioè alla comprensione reciproca e al conseguimento di un consenso da parte di altri agenti.

La convivenza umana è una comunità fondamentalmente basata sul linguaggio, quindi sulla comprensione reciproca e sul consenso<sup>32</sup>. Il consenso tuttavia può essere di due tipi radicalmente diversi: c'è quello che viene estorto con le forme più diverse di pressione e di violenza psicologica, oppure attraverso il dispiegamento di una qualche "forza contrattuale" (e sarà allora il consenso della volontà che si piega alla sottomissione, oppure al compromesso del contratto); ma c'è anche un consenso che viene richiesto ed eventualmente concesso attraverso argomenti; e sarà allora il consenso dell'intelligenza nei confronti di ragioni evincenti.

Questo secondo consenso è l'intesa (*Einverständnis*) vera e propria che si distingue da ogni pura convergenza fattuale (*Verständigung*)<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., I, 155.

<sup>33</sup> K.O. APEL, *o. c.*, 191.

Le proposizioni etiche, di loro natura costituiscono proposte avanzate con pretese di validità sociale ideale e non puramente fattuale. La loro validità si misura in base alla loro possibilità di suscitare un consenso argomentativo, e quindi di fondare una vera e propria intesa, raggiunta comunicativamente.

### 3.6. Una scelta cognitivistica

Questo equivale a escludere dall'ambito della morale ogni fondazione di tipo volontaristico o contrattuale.

La norma morale trova, per i nostri autori, la sua giustificazione non in una comunicazione che serva a formare compromessi accettabili dalle parti (concezione volontaristica o contrattualistica della validità delle norme), bensì in una comunicazione che serva a garantire una presa sulla verità<sup>34</sup>.

Nel discorso etico, i membri della comunità di comunicazione non intendono giungere a "una decisione comune", ma a "un giudizio comune"<sup>35</sup>.

È interessante notare come una simile visione del discorso etico esclude ogni forma di relativismo morale.

Toccando direttamente la vita e il benessere degli uomini e, oggi, la stessa sopravvivenza dell'umanità, il sapere morale ha una carica di decisività che proibisce di abbandonarlo al relativismo delle opzioni soggettive e al pluralismo delle opzioni culturali. Una proliferazione metodica di etiche alternative porta di fatto al nichilismo morale.

Apel denuncia a questo proposito quella che egli chiama la "paradossalità della situazione problematica". Essa consiste nel fatto che "da una parte, mai il bisogno di un'etica universale, vincolante per la società umana nel suo complesso è stato così pressante come nell'epoca di questa nostra unificata civiltà planetaria, messa in atto dalle conseguenze tecnologiche della scienza dall'altra, mai il compito filosofico d'una fondazione razionale di un'etica universale sembra essere stato tanto difficile, anzi senza speranza, come nell'epoca della scienza, proprio perché l'idea della validità intersoggettiva è in quest'epoca parimenti pregiudicato dalla scienza, cioè dall'idea scienziata dell'oggettività neutrale e avalutativa dal punto di vista normativo"<sup>36</sup>. Questa consapevolezza dell'urgenza di un'etica universale porta i nostri autori alla elaborazione di una fondazione dell'etica normativa che aspira a ottenere il consenso, almeno potenziale e implicito, di tutta l'umanità. Solo una simile fondazione potrebbe fornire un criterio assoluto per la verifica della specifica validità normativa delle singole proposizioni morali.

Ora una simile fondazione è possibile solo all'interno di un'etica cogniti-

<sup>34</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., 76-85.

<sup>35</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., 109.

<sup>36</sup> K.O. APEL, *o. c.*, 206.

vistica. E infatti se per cognitivismo morale si intende una concezione dell'etica secondo cui "nel sì e nel no rivolto a norme e precetti si esprimerebbe qualcosa di diverso dal semplice arbitrio di colui che si sottomette o si oppone a una pretesa imperativistica di potere"<sup>37</sup>, è evidente che la concezione morale sottostante all'etica del discorso è dichiaratamente e senza riserve un'etica cognitivistica.

Sia Habermas che Apel mantengono quindi ferma, contro tutte le forme di neocontrattualismo oggi in voga (si pensi a Rawls)<sup>38</sup>, una chiara opzione cognitivistica.

La comunicazione morale non è assolutamente riducibile a una trattativa in vista di un compromesso.

Il carattere prescrittivo o imperativo non viene al discorso etico da una qualche volontà arbitraria dei contraenti o da una promulgazione positiva di qualche legislatore; a renderlo prescrittivo è solo la sua validità normativa discorsivamente constatata.

Anche l'universalità o universalizzabilità del discorso etico non è vista come una qualità puramente fattuale ma come una qualità ideale: non è un prodotto della volontà, ma della ragione e del giudizio: "L'idea dell'imparzialità svolta dalle etiche cognitive nella forma di principi di universalizzazione non può ridursi all'idea di un equilibrio del potere"<sup>39</sup>.

Questo non deve far credere peraltro che l'universalizzabilità del consenso, che garantisce per la validità normativa del discorso morale, possa essere soltanto presupposta in una qualche argomentazione fatta a tavolino.

Soprattutto Habermas enfatizza moltissimo la necessità che la verifica della validità normativa delle proposizioni etiche coinvolga davvero nella comunicazione argomentativa tutti i possibili interessati. Non di semplice universalizzabilità ipotetica o teoretica deve trattarsi ma di una vera universalità di consenso.

### 3.7. Fondazione trascendental-pragmatica

Si è già detto che l'etica della comunicazione serve ai nostri autori per un più generale discorso di fondazione di tutta la morale.

La ricerca delle norme procedurali dell'argomentazione etica diventa l'occasione e il luogo concreto per una ricerca del fondamento ultimo della morale stessa.

Si tratta di un genere di fondazione tutto particolare cui i nostri autori danno il nome di "fondazione trascendental-pragmatica"; dove "pragmatica" dice che questa fondazione è ottenuta ricostruendo le premesse inevitabil-

<sup>37</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit, 82.

<sup>38</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli 1983.

<sup>39</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit, 81.



mente incluse nella prassi del comunicare, e "trascendentale" esprime il fatto che tale prassi è considerata in se stessa, prescindendo da qualsiasi suo contenuto etico categoriale.

Il discorso etico, fosse pure il più solipsistico immaginabile è sempre fatto attraverso gli strumenti del linguaggio e presuppone quindi un riferimento, almeno implicito, a una qualche (magari solo ipotetica o ideale) comunità di parlanti.

Esplicitare o, come dice Habermas, ricostruire questi presupposti normativi del discorso etico è lo stesso che individuare i criteri della sua validità e quindi dargli una fondazione.

Si tratta quindi di scoprire — o meglio, come dice Habermas, di ricostruire, attraverso una riflessione trascendentale, quelle regole (o meta-regole) che rendono possibile e sensata la comunicazione etica e che sono "già da sempre presupposte nella situazione del parlare"<sup>40</sup>.

Si tratta di regole che il parlante non può negare senza contraddirsi, perché presupposte dalla sua stessa contestazione.

Habermas e Apel chiamano questa forma di contraddizione implicita con il nome di "contraddizione performativa"; una contraddizione di questo genere sarebbe contenuta nel principio del fallibilismo che afferma una forma di scetticismo assoluto nei confronti di ogni argomentazione razionale<sup>41</sup>.

Nell'imparzialità o universalizzabilità delle norme etiche si è molto spesso identificata, dopo Kant, la specificità del discorso etico.

Secondo i nostri autori, la ricerca dell'imparzialità e il criterio dell'universalizzabilità sono norme che si situano ancora a monte dell'etica vera e

<sup>40</sup> K.O. APEL, *o. c.*, 247.

<sup>41</sup> Contrariamente a quanto ci si attenderebbe, i nostri autori non dedicano molto spazio a questa ricostruzione. In un certo senso la danno per scontata, ma nello stesso tempo la ritengono un compito sempre aperto.

Habermas riporta, a titolo di esempio e senza discuterlo più di tanto, il seguente codice di norme tratto da R. ALEXY (R. ALEXY, *Eine Theorie des praktischen Discurses*, in W. ÖLMÜLLER [Hrsg.], *Normenbegründung Normendurchsetzung*, Paderborn, Fink-Schöning 1978):

1. "Nessun parlante può contraddirsi.
2. Ogni parlante che applichi un predicato F a un oggetto A deve essere disposto ad applicare F a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti rilevanti sia uguale ad A.
3. Differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati differenti.
4. Ciascun parlante può affermare solo ciò che egli stesso crede.
5. Chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto della discussione deve fornire una ragione.
6. Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prendere parte a discorsi.
7. Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione.
8. Chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione.
- ...
10. Non è lecito impedire a un parlante tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso di valersi dei suoi diritti fissati in 3.1.

Come si vede le leggi della comunicazione argomentativa si scaglionano intorno a tre nuclei di esigenze logico-etiche: l'imparzialità o universalizzazione (nn 1.-3), la veracità (nn 4-5) e la dialogicità (nn 5-10).

propria; sono appunto i presupposti trascendentali della comunicazione e del pensiero etico in generale:

Per chi è abituato a pensare al fondamento dell'etica in termini metafisici e religiosi, ricorrendo quindi a una qualche forma di "principio superiore" da cui i contenuti valoriali e normativi dell'etica vengono inferiti per deduzione, potrà parere insufficiente ed elusiva la fondazione trascendentale prammatica proposta dai nostri autori.

Ma essi non sembrano avere alcuna paura del carattere povero o "debole" della loro fondazione; e del fatto che essa non possa pretendere e non pretenda di fatto ad essere considerata "ultima" nel senso tradizionale del termine.

L'idea stessa di una comunità di comunicazione in cui tutti possano mettere in questione tutto, ad eccezione delle procedure formali del "mettere in questione" (proprio tali procedure sono il presupposto ineliminabile dello stesso "mettere in questione") esclude ogni possibilità di fondare un'etica universale (e ogni etica aspira ultimamente ad esserlo) su un "principio superiore" arbitrariamente sottratto a ogni messa in questione.

### **3.8. La comunità di comunicazione**

Ma questo spostamento dell'attenzione del pensiero morale dalla coscienza individuale alla comunità di comunicazione merita qualche ulteriore approfondimento.

In una filosofia morale ispirata al "solipsismo logico" e quindi al primato della coscienza personale, l'etica è anzitutto un attributo della coscienza personale, nasce all'interno della mente e solo a partire di lì cerca, attraverso la comunicazione, una diffusione e un confronto che le sono in qualche modo posteriori e secondari.

Apel e Habermas combattono questo solipsismo logico. Per loro è la totalità dell'esperienza etica ad essere derivata e posteriore rispetto alla comunicazione. L'etica non si dà che all'interno di una comunicazione orientata al consenso; è questa comunicazione a farla esistere e a darle senso e consistenza normativa.

Più di ogni altra forma di pensiero, il pensiero morale è impossibile e senza senso al di fuori di una qualche forma, per quanto minima, di rapporto interpersonale.

Nella comunità di comunicazione o di argomentazione etica, qualsiasi forma di pensiero etico (fosse pure soltanto monologico) e qualsiasi pensatore etico sono inseriti già da sempre.

La comunità di comunicazione è infatti solo formalmente diversa dalla società globale in cui ognuno vive e dentro cui si dà ogni forma di esperienza morale. Al di fuori di essa non si dà vita morale, anzi semplicemente umana.

Ma proprio questo riferimento alla comunità di comunicazione, ci ricor-

da che il mondo reale della comunicazione è solo parzialmente sottoposto alla razionalizzazione etica, resa possibile dalla comunicazione argomentativa.

E questo a sua volta ci mette di fronte al problema, culturale, etico e politico nello stesso tempo, del divario esistente tra la comunità ideale di comunicazione e le forme reali di comunità di comunicazione che si danno di fatto nelle società storiche concrete.

A differenza dei discorsi scientifici avalutativi, il discorso morale infatti si dà effettivamente solo sotto la pressione degli interessi particolari e di gruppo, che aspirano a un riconoscimento (magari di tipo compromissorio), attraverso forme di comunicazione conflittuali e strategiche.

### 3.9. Un compito etico e politico

La presenza di questi ostacoli fa nascere l'impegno, etico e politico nello stesso tempo, del loro superamento per la realizzazione di una comunità di comunicazione sempre più vicina a quella ideale.

Si tratta di un impegno etico cui potremmo dare la qualifica di "trascendentale", nel senso che esso precede ogni dovere categoriale, dovendo garantire proprio la possibilità di quella comunicazione "libera dal dominio", che sola può identificare i doveri morali categoriali.

Questo impegno comporta che ogni singolo partecipante alla comunità di comunicazione coltivi in sé le disposizioni etiche personali necessarie per "neutralizzare inevitabili limitazioni empiriche, (...) di modo che si possano soddisfare per lo meno con sufficiente approssimazione quelle condizioni idealizzate che sono già sempre presupposte dai partecipanti all'argomentazione"<sup>42</sup>. Ma naturalmente il compito etico della creazione di una comunità di comunicazione ideale non può esaurirsi sul piano degli atteggiamenti autocritici personali o delle istituzioni culturali. Dato il carattere oggettivo e sociale degli ostacoli che essa incontra, c'è bisogno che l'impegno etico relativo si estenda all'ambito della prassi politica e si risolva in una lotta per la creazione di condizioni sociali diverse che rendano possibile una comunicazione veramente trasparente.

Tra progresso della comunicazione e giustizia sociale esiste quindi un inscindibile rapporto di causazione circolare: da una parte un mondo più giusto è la premessa necessaria per una comunicazione più autentica; dall'altra solo il progressivo instaurarsi di una comunicazione ideale rende possibile la determinazione del giusto. Tra le condizioni che rendono possibile la comunicazione autentica rientra già il superamento di quelle ingiustizie e sperequazioni su cui d'altra parte è proprio compito della comunicazione creare un riconoscimento unanime che abbia valore di fondazione etica.

Comprendere le esigenze etiche di una autentica comunicazione orienta-

<sup>42</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit, 102.

ta all'intesa è solo il presupposto per programmare le trasformazioni politiche e culturali che la rendano possibile. L'etica del discorso si risolve quindi in un appello alla lotta contro ogni forma di mistificazione ideologica ma anche contro tutte quelle condizioni sociali di oppressione, di sperequazione di divisione, di misconoscimento pratico della dignità umana che della mistificazione ideologica hanno evidentemente bisogno, ma che rappresentano l'ostacolo più serio alla attuazione di quella comunità di comunicazione illimitata che è insieme il fondamento della razionalizzazione del mondo della morale ma anche già il suo ideale compimento.

#### 4. ALLA RICERCA DEL SENSO

##### 4.1. L'ossessione delle premesse deboli

Questa rivalutazione del mondo vitale e delle sue credenze sulla vita buona, su un modello ideale di umanità e sul vale-la-pena ultimo che sorregge l'esperienza etica e le dà senso è certamente uno dei pregi del pensiero di Habermas, anche se questo mondo viene lasciato fuori dalla comunicazione argomentativa che fonda le norme etiche. Si tratta di un'esclusione che è in linea con quella che potremmo chiamare l'ossessione delle "premesse deboli".

Questa ossessione ha largamente dominato tutta la riflessione etica moderna, alla ricerca di un consenso, il più largo possibile, in una cultura che ha rotto ogni ponte con l'unanimità religiosa e filosofica del passato, ed è segnata da una situazione di avanzato pluralismo e secolarizzazione<sup>43</sup>.

Possiamo chiamare forti, rispetto a una teoria di fondazione dell'etica normativa, quelle premesse che sono fortemente impegnative, nel senso che comportano l'accettazione di una visione ultima delle cose, di un "principio superiore" che, all'interno della nostra cultura si pensa possa essere solo oggetto di una opzione personale, privata o condivisa da gruppi di carattere privatistico, all'interno di una società che non concede più il sigillo dell'autenticazione ufficiale a nessun principio di questo genere.

Premesse forti in questo senso sono oggi di fatto tutte le forme di religione o anche di metafisica dell'uomo.

Paradossalmente il risultato di premesse forti è per la morale che vi ricorre, una fondazione debole, almeno nel senso di non facilmente dimostrabile e condivisa.

<sup>43</sup> "L'idea — dice ad esempio J. Rawls, a proposito della sua teoria sulla "posizione originaria", come fondamento della teoria della giustizia — è di derivare principi soddisfacenti dalle premesse più deboli possibili. Le premesse della teoria dovrebbero essere condizioni semplici, ragionevoli, che tutti o quasi darebbero per scontate. (J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983, 425).

Le premesse deboli sono invece meno impegnative dal punto di visto ideologico; sono minimali nei loro contenuti, ma più facilmente accettabili come fondamento di un consenso abbastanza largo, se non proprio universale.

Ebbene da Hobbes in poi, la filosofia morale, avendo definitivamente consumato il distacco dal monolitismo religioso del passato, ha cercato sempre più ostinatamente di fare a meno di ogni "principio superiore", di ogni ancoramento a una qualche visione religiosa o metafisica dell'uomo<sup>44</sup>.

La filosofia morale si è sempre più limitata a cercare di elaborare una normativa dei rapporti intersoggettivi, all'interno della società, fondandola su quegli interessi egoistici che pareva lecito ritenere universalmente condivisi da tutti gli uomini<sup>45</sup>.

L'esito di una simile opzione è stato una progressiva minimalizzazione dei contenuti della morale. Sul piano dei contenuti normativi, l'etica, confinata al campo della morale sociale e della fondazione del diritto positivo, si è ridotta a un elenco di criteri, spesso puramente formali, in base ai quali dirimere le potenziali contese tra soggetti concorrenti e regolare i contrasti di interessi all'interno della vita sociale. È stato eliminato in tal modo dal discorso etico ogni riferimento ai valori morali sostantivi, all'organismo delle virtù, ai modelli ideali di vita, anzi alla stessa concreta storia di vita delle singole persone.

#### 4.2. Un progetto irrealistico e fallimentare?

Ma il ricorso a queste premesse deboli e a questa progressiva minimalizzazione dei contenuti è stato davvero capace di strappare a tutte le componenti ideologiche della nostra geografia culturale, e soprattutto alle diversissime e irripetibili individualità, impegnate a livello professionale nei campi più decisivi della vita sociale, quel consenso che è necessario, non solo a conferire autorevolezza teoretica, ma soprattutto efficacia operativa alle istanze etiche radicali e drammatiche, presenti oggi nella società?

La risposta è purtroppo negativa: e nonostante questa minimalizzazione dei contenuti e delle motivazioni, l'unanimità del consenso è tutt'altro che raggiunta.

Nel campo della filosofia morale, il moltiplicarsi inesauribile dei tentati-

<sup>44</sup> "Nella storia della fondazione delle norme sociali, c'è un evento storico decisivo, l'illuminismo, che è caratterizzato dal fatto che tutte le verità superiori perdono la loro forza persuasiva intersoggettiva" (E. TUGENDHAT, *o.c.*, 97).

<sup>45</sup> "La nostra società sembra in genere pensare che essere morali, agire in maniera responsabile consiste nel perseguire i nostri desideri in modo imparziale, cioè in modo da non ostacolare la libertà di nessun altro. Noi pensiamo che possiamo fare ciò che vogliamo, finché non ostacoliamo o limitiamo le scelte altrui. Una buona società è quella che assicura il più grande ammontare di libertà per il maggior numero di persone" (S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, SCM, London 1984, 9)

vi di fondazione forte, attraverso premesse sempre più deboli, testimonia gli esiti insoddisfacenti di questi tentativi.

Nella situazione di pluralismo in cui viviamo non sembrano esistere premesse abbastanza deboli da aspirare a un consenso generale: non è ancora stato trovato l'equivalente etico del "cogito ergo sum" cartesiano, da cui partire per l'elaborazione di un'etica geometricamente dimostrata, universalmente condividibile nella nostra cultura.

In realtà, il ricorso a questo genere di premesse deboli fonda soltanto degli imperativi morali ipotetici. Per quanto complesse e ingegnose, le costruzioni mentali edificate sul principio dell'egoismo razionale sono sempre legate alla condizione che effettivamente esso sia la molla che muove ad agire le persone e le istituzioni, cui gli imperativi etici così enucleati sono rivolte.

La condizione su cui questi norme fondano la loro imperatività resta pur sempre un'ipotesi; comunque formulate, esse significano in realtà: se vuoi perseguire nel modo più razionale il tuo interesse, le tue soggettivissime preferenze, allora questa è la strada.

Ma quanto corrisponde questa ipotesi di fondo alla realtà?

Di fatto questa premessa (così come tutto il complesso e ingegnoso itinerario che conduce da essa agli imperativi della *business ethics* e più in generale di tutte le forme di etica contrattualistica), a dispetto della sua debolezza (o forse proprio per essa) è tutt'altro che realistica.

Essa ignora tutto lo spessore di irrazionalità che segna di sé la decisione umana. Ma soprattutto ignora il mondo complesso e indeducibile (ma non per questo irrazionale) dei legami di affetto, di lealtà, di fiducia o sfiducia reciproca, di responsabilità unilaterale e gratuita<sup>46</sup>, di solidarietà, di orgoglio o di rigetto delle proprie appartenenze, che pure occupano un posto importante nel vissuto etico e nelle decisioni delle persone normali.

Il famoso "dilemma dei prigionieri", su cui tanto si è dibattuto, per provare la razionalità o meno (dal punto di vista dell'interesse individuale) dei comportamenti cooperativi, sembra proprio la prova del carattere astratto ed irrealistico di tutto questo genere di speculazione: se della personalità concreta e della storia di vita dei prigionieri non so nulla, né conosco alcunché dei legami umani che li uniscono o li dividono, e devo dedurre il loro comportamento solo dal soppesamento dei loro interessi, il dilemma resta insolubile. Ma prigionieri del genere non esistono in nessun carcere del mondo.

#### **4.3. Ma la situazione richiede una fondazione etica forte**

Ma allora non vale la pena di rinunciare in partenza, se non proprio alle insopprimibili esigenze di fondazione razionale, almeno a questa ossessiva

<sup>46</sup> L'esempio — cui si appella giustamente Jonas — del legame di responsabilità assolutamente unilaterale e illimitata che unisce i genitori al neonato è l'*analogatum princeps* di ogni altra forma di responsabilità e quindi di ogni istanza etica normativa.

ricerca di una razionalità povera, garantita soltanto dal fatto di costruire tutto l'edificio della morale, partendo dalle premesse più deboli possibile?

Abbiamo già visto come la scienza economica abbia abbandonato da tempo la pretesa di fondare tutta la sua elaborazione teoretica sul principio dell'*homo oeconomicus*: e non poteva essere che così: secondo A. Sen, vi sarebbe addirittura "qualcosa di straordinario nel fatto che l'economia si sia evoluta in questo modo, caratterizzando la motivazione umana in termini così incredibilmente ristretti... È difficile credere che le persone reali possano essere del tutto influenzate dalla portata dell'esame di sé indotto dalla domanda socratica: 'Come bisogna vivere?' — una domanda... motivante e centrale in campo etico"<sup>47</sup>.

Resta perciò ancora più inesplicabile il fatto che proprio all'interno della riflessione etica venga sacrificato a questa ansia di minimalizzazione, il più e il meglio di ogni autentica esperienza morale, come ad esempio i modelli ideali di vita, i doveri verso se stessi e verso la verità, lo spessore degli atteggiamenti interiori e delle motivazioni forti, che definiscono la vera fisionomia morale di una persona.

Del resto, quelle forme incisive ed audaci di richiamo all'istanza etica, emergenti dalle problematiche poste dalle professioni-guida ai loro adepti, e prese in considerazione nella prima parte di queste note, presuppongono tutte (e spesso affermano in modo esplicito) un superamento della fondazione debole dell'etica.

Così alcune tra le più recenti teorie della giustizia, al di là degli schemi contrattualistici, utilizzati come espedienti euristici per la definizione del giusto e dell'ingiusto, quando affondano il loro discorso nella concretezza del vissuto personale e sociale, sono costrette a fare appello a un "senso della giustizia" e a un "amore dell'umanità", concepiti come qualità morali del carattere, non del tutto riducibili all'egoismo razionale<sup>48</sup>.

Così il grido di allarme lanciato dagli ambientalisti più seri sfocia in un appello a una conversione personale e collettiva che coinvolga i valori, l'immagine dell'uomo, il senso della vita e della storia.

Essi parlano di una "revisione dei fini" e di "sviluppo di uno stile di vita"<sup>49</sup> e di "revisione fondamentale delle concezioni filosofiche, etiche, antro-

<sup>47</sup> A. SEN, *Etica ed economia*, Bari 1988, 8.

<sup>48</sup> "Una volta accettata una *moralità dei principi*, gli atteggiamenti morali non sono più unicamente collegati al benessere e all'approvazione di particolari individui o gruppi, ma sono determinati da una concezione del giusto, scelta indipendentemente da questi fattori contingenti. I nostri sentimenti morali dimostrano di essere indipendenti dalle circostanze accidentali del nostro mondo" (J. RAWLS, *o. c.*, 389).

"Bisogna anche che il senso di giustizia sia costantemente accompagnato dall'amore per l'umanità... gli oggetti di questi due sentimenti sono in stretta relazione tra di loro" (*Ibidem*, 389-390).

<sup>49</sup> "Quel che è più necessario oggi è una revisione dei fini cui questi mezzi dovrebbero portare. E questo implica sopra ogni altra cosa lo sviluppo di uno stile di vita che conferisca alle cose materiali il loro proprio posto legittimo che è secondario e non primario" (E.F. SCHUMACHER, *o. c.*, 246).

pologiche e perfino biologiche dell'uomo"<sup>50</sup>, di rivedere "gli scopi della propria attività e i valori che la ispirano"<sup>51</sup>. Sono in gioco gli atteggiamenti di fondo della persona; è richiesto un cambio di mentalità<sup>52</sup>.

"Il fattore più importante da cui dipenderà il destino umano è la stessa qualità umana"<sup>53</sup>. L'uomo "sente che deve trasformarsi individualmente e collettivamente o essere condannato a scomparire"<sup>54</sup>. Viene ipotizzato "un nuovo *umanesimo* redentore e rivoluzionario creativo e persuasivo, al punto di rinnovare radicalmente e all'occorrenza rovesciare principi e norme oggi considerati intoccabili e favorire il sorgere di nuove motivazioni e valori"<sup>55</sup>.

Così il "principio responsabilità" di H. Jonas, riposa sulla convinzione (chiaramente metafisica, per non dire religiosa) che l'essere è meglio del nulla, la vita meglio della morte. È questa convinzione il fondamento della carattere incondizionato e unilaterale della responsabilità verso l'essere e verso la vita su cui si fonda, nella sua concezione, tutta quanta l'etica.

Così il principio dialogico, su cui Habermas e Apel fondano l'etica della comunicazione, rimanda inevitabilmente all'evidenza antropologica della comune appartenenza alla famiglia umana. La comunità di comunicazione è solo il segno e l'emergenza di una precedente e più profonda parentela spirituale tra gli uomini: il dialogo illumina una responsabilità etica che lo precede e lo rende possibile<sup>56</sup>.

#### 4.4. Per un'ecumenismo dei valori

Per questo non è possibile escludere dalla comunicazione etica il mondo vitale, e quindi i valori, gli ideali, le speranze e le visioni ultime della realtà, per quanto grandi siano il pluralismo e le divergenze che caratterizzano questo mondo.

A dispetto della sua frammentazione, sono proprio le motivazioni emergenti dal "mondo vitale", assai più che le premesse deboli dell'egoismo razionale, a ispirare e sorreggere il concreto vissuto morale delle persone. Escluderlo dal dibattito etico significa condannare l'esperienza morale, an-

<sup>50</sup> A. PECCEI, *Quale futuro?*, Milano 1974, 92.

<sup>51</sup> "È necessario che l'uomo analizzi dentro di sé gli scopi della propria attività i valori che lo ispirano" (*Commento del Club di Roma al Rapporto Meadows*, cit., in L.D. MEADOWS, o. c., 155).

<sup>52</sup> "Nel lento progresso verso un'economia di condizione stabile, socialmente giusta, politicamente valida e tecnologicamente d'avanguardia, la parte principale spetta sempre ad un insieme di atteggiamenti fondamentali. I cambi di mentalità non si improvvisano da un giorno all'altro ma alla fine però diventano indispensabili" (T.S. DERR, o. c., 201).

<sup>53</sup> A. PECCEI, o. c., 40.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 40; 140; 181; 189; 207.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 155.

<sup>56</sup> Su questo argomento cfr: R. MANCINI, *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Brescia, Queriniana 1991.



che nei settori più radicalmente decisivi per il presente e l'avvenire dell'umanità, come nel caso della *business ethics*, nell'etica del progetto tecnologico e nell'etica della comunicazione, all'insignificanza pratica, quale si spera possa essere la plausibilità teoretica della normativa così elaborata.

S. Zamagni intitola un paragrafo della sua *Etica dell'economia*<sup>57</sup>: *De valoribus est disputandum*. Si deve includere il dibattito sui valori nella comunicazione etica a ogni livello; tale inclusione si rivela inevitabile e resiste a tutti gli stratagemmi volti a escluderlo e a metterlo tra parentesi.

Non si può continuare ancora a ignorare il problema di che cosa possa far considerare buona la vita, di quale ideale di umanità meriti di essere perseguito, di quale visione ultima dell'uomo, del mondo e della storia possano dare senso alle responsabilità etiche dell'uomo dell'economia, della tecnica e della comunicazione.

Non si tratta di ignorare con questo la profondità e la serietà delle divergenze che separano a questo proposito le diverse province culturali del nostro mondo. Si tratta piuttosto di instaurare una qualche forma inedita di "ecumenismo etico" che renda possibile un dialogo costruttivo sui fondamenti veri dell'etica, in cui tutti i partecipanti testimonino lealmente la loro fede, la espongano al confronto sereno e coraggioso con le fedi diverse dalla propria e, accettando incondizionatamente questa diversità e la pari dignità di tutte le cosmovisioni dialoganti, si coinvolgano senza remore in una messa in comune di orizzonti che mobiliti ed autentichi la loro ricerca di significato.

Riteniamo che la cultura etica del nostro tempo sia chiamata a confrontarsi con quelle forme di pensiero forte che si fondano su concetto di responsabilità unilaterale (ci riferiamo in particolare a H. Jonas, e a E. Levinàs, ma, evidentemente, anche e soprattutto alla dottrina sociale della Chiesa, attualizzazione vivente della sapienza morale del vangelo).

Da questo confronto, i singoli agenti morali concreti potranno, quale che siano le loro particolari visioni del mondo e del senso della vita, estrarre dal profondo della loro sensibilità etica tutta quella nascosta potenzialità di impegno e di responsabilità di cui ha bisogno il nostro mondo per essere salvato.

<sup>57</sup> S. ZAMAGNI, *Economia ed etica. Saggi sul fondamento etico del discorso economico*, Roma, AVE 1994, 136.

