

Comunità e virtù

di Angelo Paganini

1. Lo “spirito oggettivo” del nostro tempo: individualismo e relativismo

Che l'individualismo sia uno dei tratti essenziali della cultura contemporanea è diventato quasi un luogo comune. Per comprenderlo non c'è bisogno di leggere i numerosi volumi di Louis Dumont, Alain Laurent, Friedrich von Hayek, ecc., è sufficiente, come ho fatto io, discutere, anno dopo anno, con gli studenti del triennio di un qualsiasi liceo e, comunque, cambiando ambiente, discutendo in contesti diversi, il risultato sostanzialmente non cambia: la maggioranza degli uomini d'oggi pensa che ogni individuo sia sovrano di sé stesso e possa completamente autodeterminarsi, stabilendo, sulla base di norme personalmente sviluppate e accettate, come condurre la propria vita per esserne, fino in fondo, il vero protagonista, senza costrizioni esterne. Non voglio sostenere che la maggioranza degli esseri umani condivide consapevolmente e criticamente una dottrina intellettuale individualistica, ma mi pare ovvio che, anche se in maniera non teorizzata criticamente, il modello individualista sia il modello corrente di vita dei nostri giorni.

Certo esistono diverse forme di individualismo: quella anarchica stirneriana, quella aristocratica nietzschiana, quella democratica di Durkheim, ed è possibile rintracciare tra di esse, al di là delle magari vistose differenze, significativi tratti comuni, ma la forma di individualismo oggi dominante è rappresentata senza dubbio dall'individualismo liberale. Per rendersene conto basta pensare, ad esempio, che molte delle *grandi battaglie* della sinistra del nostro paese non sono state battaglie socialiste, marxiste, operaiste, ma battaglie di ispirazione liberale individualista (divorzio, aborto, diritti degli omosessuali, lotta contro l'insegnamento della religione nelle scuole statali, ecc.).

Quali sono i caratteri dell'individualismo liberale? Rispondo con una felice sintesi di Luciano Aguzzi.

I pensatori liberali hanno sviluppato, in varie forme, una concezione della società intesa non come un organismo vivente superindividuale, ma come somma del vivere degli individui

ognuno dei quali rappresenta un valore in sé, come persona, e non un valore subordinato a quello del collettivo sociale. La società è una organizzazione di individui, fatta da individui per meglio perseguire i loro fini. I valori prioritari del vivere sociale, pertanto, sono sempre imperniati sulla vita e sulla libertà degli individui, e le singole persone non devono mai essere mezzi da usare e da sacrificare per fini sociali o per fini dello Stato, ma, viceversa, sono l'organizzazione sociale e lo Stato ad essere concepiti come mezzi rispetto agli individui.¹

Il liberalismo sottolinea in modo particolare l'importanza della proprietà privata. Il più importante e fondamentale diritto dell'individuo è la proprietà e la prima cosa di cui è proprietario è la sua stessa persona. In quanto «padrone di se stesso e proprietario della propria persona, e degli atti del lavoro di questa», l'individuo «ha sempre avuto in sé il primo fondamento della proprietà (e dunque) del diritto di proprietà»².

La tradizione liberale ritiene che tra gli individui vi siano rapporti conflittuali, in quanto essi, mossi dai loro egoismi e dall'esigenza di difendere se stessi ed i propri interessi materiali e spirituali si trovano inevitabilmente in situazioni concorrenziali. Questa concorrenza avrebbe, comunque, nel complesso aspetti prevalentemente positivi in quanto garantirebbe la libertà di ciascuno ed il progresso della società. Gli esempi classici di questo modo di vedere sono rappresentati dalla *Favola delle api* di Bernard de Mandeville e dalla dottrina della *mano invisibile* di Adam Smith³.

¹Luciano AGUZZI, *Il Liberalismo classico*, in L. AGUZZI - S. CAPPELLINI - A. PAGANINI, *Le grandi correnti del pensiero sociopolitico*, stampa a cura del comune di Rozzano (MI), 1997, p. 7.

²John LOCKE, *Secondo trattato sul governo*, par. 44. John Locke tuttavia pone dei limiti molto severi al diritto di proprietà quando afferma: «Di quanto uno può servirsi ai fini del proprio sostentamento tanto uno può appropriarsi in virtù del proprio lavoro. Tutto ciò che oltrepassi questa misura eccede la propria parte e spetta ad altri» *Saggio sul governo civile*, par. 31.

³Nel suo apologo Bernard de Mandeville racconta di un immaginario alveare che trae la propria opulenza e la propria felicità proprio dai

All'individualismo è logicamente connesso il relativismo: se ognuno è l'unico ed esclusivo sovrano di se stesso, sarà anche il legislatore di se medesimo e potrà stabilire autonomamente quali valori riconoscere e quali norme seguire. L'individualismo, anche nelle sue forme più moderate, suppone che l'individuo debba essere il criterio ultimo di verità e di valore. Tocca all'individuo stabilire che cosa «per lui» sia bene o male, giusto od ingiusto.

Il relativismo ha una storia antica, che possiamo far risalire almeno a Protagora, ma è ancora una volta nel liberalismo che trova la sua massima espressione moderna e contemporanea.

Il pensiero liberale tende a rifiutare dogmi e valori assoluti. I valori assoluti, a partire da quelli religiosi, possono essere assunti nella sfera privata, non in quella pubblica. Gli unici valori che il liberalismo, in qualche modo, riconosce come assoluti, non come dogmi ma piuttosto come postulati, sono i principi della «libertà» e del «dialogo». Tutto il resto può e deve essere discusso, modificato, adattato, migliorato. Non esiste un valore etico, o politico, o religioso privilegiato, da imporre, anche con la forza, a tutti.

La cultura liberale è pertanto improntata al laicismo e al pluralismo. Essa tende all'empirismo e si ispira all'esperienza che deve prevalere sui principi astratti.⁴

2. Paradossi e conseguenze dell'individualismo

Il primo e più importante paradosso dell'individualismo è dato dal fatto che chi lo proclama fieramente, chi rivendica a gran voce la propria autonomia ed il proprio diritto all'autodeterminazione, è, nell'atto stesso del

numerosi vizi in esso presenti. Non a caso il sottotitolo dell'opera è «privati vizi, pubblici benefici».

Adam Smith ritiene che lasciando che ogni individuo espliciti le sue attività come meglio crede per il proprio interesse individuale, l'insieme di tali spinte individualistiche ed egoistiche darà come risultato il bene collettivo proprio come se una *mano invisibile* guidasse le azioni individuali verso un obiettivo comune.

⁴Luciano AGUZZI, *Il Liberalismo classico*, in L. AGUZZI - S. CAPPELLINI - A. PAGANINI, *Le grandi correnti del pensiero sociopolitico*, stampa a cura del comune di Rozzano (MI), 1997, p 6.

suo proclamare e rivendicare, dipendente e condizionato. È dipendente perché non potrebbe scrivere, parlare, comunicare senza la collaborazione di altri; è condizionato perché il suo modo di pensare non è solamente il risultato di una conquista autonoma, ma anche la conseguenza di un lungo lavoro culturale che dura da millenni. Come è possibile anche soltanto porsi il problema dell'individualismo senza far ricorso al bagaglio concettuale e linguistico che abbiamo ricevuto?

L'individualismo assume come punto di partenza l'autonomia dell'individuo; l'individuo viene visto come *proprietario e legislatore* di se stesso. Ma l'autonomia non può essere un punto di partenza, al massimo potrebbe essere un punto di arrivo o, meglio, un ideale regolativo.

Ovviamente gli individualisti più avveduti, i teorici dell'individualismo, si rendono perfettamente conto del fatto che l'uomo è necessariamente inserito in un contesto sociale.

Alain Laurent afferma ad esempio:

Salvo in certe formulazioni radicali (imperniate sull'illusione dell'autosufficienza solipsistica o isolazionista), l'individualismo non nega la realtà primordiale del «societale», come non nega la necessità dell'organizzazione sociale. Che faccia riferimento all'individuo universale, all'individuo particolare o alla pluralità concreta degli individui, esso iscrive la loro realtà empirica, così come la loro interdipendenza ulteriore in seno alla rete di relazioni obbligate e volute con gli altri, in un *habitus* culturale che li precede e li plasma all'origine.

Egli continua però, senza rendersi conto di quanto di contraddittorio vi sia nel suo argomentare, sostenendo che «*Tali dati di fatto non solo non comportano alcun obbligo*, per l'individualismo, ma l'individuo può e *deve* superarli alimentandosene per cooperare liberamente con i propri simili e soprattutto con coloro che ha scelto.»⁵

In pratica, ci viene detto che un individuo, pur nella consapevolezza di quanto deve alla comunità ed alla storia di cui fa parte, può legittimamente pensare di non avere alcun obbligo nei confronti di tale comunità e di tale storia.

⁵Alain LAURENT, *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp 18-19. I corsivi sono miei.

L'individualismo, partendo dalla premessa, or ora considerata, che non vi sono obblighi e doveri verso la società ed affermando che ogni individuo è legislatore a se medesimo, può facilmente approdare ad esiti estremi. Facciamo soltanto qualche esempio.

Il marchese de Sade

Donatien-Alphonse-François de Sade, alla fine del Settecento, porta l'individualismo sino alle estreme conseguenze. Per lui, l'individuo sovrano può fare tutto ciò che gli procura godimento, senza alcuna remora, compreso il delitto. «Nessun essere - egli pensa - ha il diritto dispotico di sottomettermi a ciò che dice o pensa (...) Non esiste nessuno sulla terra che possa arrogarsi il diritto di punirmi»⁶.

Max Stirner

Johann Kaspar Schmidt, più noto come Max Stirner (1806-1856), fu forse uno dei più radicali sostenitori dell'individualismo. Per Stirner, niente vi è oltre o sopra l'Unico. Egli fu il più radicale teorico dell'Egoismo. Nella sua opera *L'Unico e la sua proprietà* affermò che l'Unico, l'Io, l'individuo, è il solo valore, non Dio, né la società, né l'Umanità, né lo Stato. L'Unico è libertà da tutti e ad esso tutto si subordina. L'Unico è la sola fonte del diritto. Gli altri non sono persone, ma oggetti. Posso anche amarli, ma soltanto se ciò fa piacere a me. Ecco un esempio della sua prosa:

Io sono il padrone della mia forza, e sono tale se so di essere unico. Nell'Unico anche il padrone torna nel suo nulla creatore dal quale è generato. Ogni essere superiore, sia Dio, sia l'Uomo, indebolisce il senso della mia unicità; solo di fronte al sole di questa coscienza questi esseri svaniscono. Se io fondo il mio destino su di me, sull'Unico, esso si fonda allora sul suo creatore, contingente e mortale, che consuma se stesso, ed io posso affermare:

Ho fondato il mio destino su nulla.⁷

⁶D-A-F. de SADE, *La storia di Juliette*, cit. in A. LAURENT, *Storia dell'individualismo*, p 42.

⁷MAX STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, Milano, Adelphi, 1986², p 64.

Bakunin

Michail Aleksandrovich Bakunin (1814-1876). Soltanto una citazione:

La libertà di ogni individuo maggiorenne, uomo o donna che sia, deve essere assoluta e completa, libertà di andare e di venire, di professare apertamente tutte le possibili opinioni, di essere pigro o attivo, immorale o morale, in una parola di disporre della propria persona e dei propri beni a proprio piacimento, senza renderne conto a nessuno; libertà di vivere, sia onestamente con il proprio lavoro, sia sfruttando vergognosamente la carità o la fiducia privata, posto che questa carità e questa fiducia siano volontarie e gli siano prodigate unicamente da individui maggiorenti.⁸

Nietzsche

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) fu il teorico della volontà di potenza e della morale dei signori contrapposta alla morale degli schiavi. Egli si considerava l'ultimo erede del messaggio di quell'aristocrazia omerica, che esemplificava splendidamente la morale dei signori. Ascoltiamo le sue parole:

L'uomo di specie nobile sente *se stesso* come determinante il valore, non ha bisogno di riscuotere approvazione, il suo giudizio è «quel che è dannoso a me, è dannoso in se stesso», conosce se stesso come quel che unicamente conferisce dignità alle cose, egli è *creatore di valori*. (...) anche l'uomo nobile presta soccorso allo sventurato, ma non o quasi per pietà, bensì“ piuttosto per impulso generato dalla sovrabbondanza di potenza.
(...) Un simile tipo di uomini va appunto superbo di *non* essere fatto per la pietà.⁹

⁸Michail Aleksandrovich BAKUNIN, *Catechismo rivoluzionario*, citato in Georges COTTIER, *Scritti di etica*, Casale Monferrato, PIEMME, 1994, p. 323. Bakunin sfruttava davvero in modo vergognoso la carità privata.

⁹Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, aforisma n. 260.

Vale qui la pena di notare come l'idea di una morale dei signori si basi su un grave e singolare fraintendimento della cultura omerica (Nietzsche era un esperto filologo). Ciò è stato ben rilevato da Alasdair MacIntyre:

Ciò che descrive Nietzsche è l'*auto*-affermazione aristocratica; ciò che mostrano Omero e le saghe sono forme di affermazione proprie di un dato *ruolo* e da esso richieste. L'io diventa quello che è nelle società eroiche solo attraverso i suoi ruoli; è una creazione sociale, non individuale. Perciò, quando Nietzsche proietta all'indietro sul passato arcaico il proprio individualismo ottocentesco, rivela che quella che appariva come un'immagine storica era in realtà un'invenzione letteraria. Nietzsche sostituisce le finzioni dell'individualismo illuminista, che tanto disprezza, con un insieme di finzioni individualistiche personali.¹⁰

Questi ed altri casi di individualismo estremo pongono evidentemente un problema di non poco conto che i teorici dell'individualismo ritengono spesso di poter liquidare dicendo che più che di individualismo si tratta di egoismo. La differenza tra gli egoisti e gli individualisti starebbe nel fatto che i primi rivendicano soltanto per sé i diritti individuali, mentre i secondi li universalizzano e riconoscono identici diritti a tutti gli individui.

Vediamo se l'obiezione regge.

Un esempio classico di universalizzazione dei diritti dell'individuo è offerto da Immanuel Kant. Egli, trattando della *tipica del giudizio puro pratico*, propone la seguente regola per valutare la moralità del nostro comportamento

La regola del giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: domanda *a te stesso* se l'azione che *tu* hai in mente, la potresti considerare come possibile mediante la *tua* volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale *tu stesso* fossi una parte.¹¹

¹⁰ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 157-158.

¹¹ *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1972², pag. 86. I corsivi sono miei.

È evidente l'intento di universalizzare i diritti individuali. Ma la regola kantiana, proprio perché individualistica (si notino i corsivi), va incontro ad insormontabili difficoltà. È evidente che, se, per esempio, un integralista islamico, uno di quelli che hanno recentemente compiuto attentati contro europei non musulmani, se, ripeto, uno di questi estremisti islamici dovesse porsi, in termini kantiani, una domanda sul suo comportamento, ebbene, potrebbe tranquillamente rispondere in modo affermativo con grande soddisfazione: «Ben venga una legge della natura tale da provocare lo sterminio degli infedeli!». Sono dunque perfettamente universalizzabili massime del tutto amorali come, ad esempio, «trattare tutti come mezzi eccetto me». Qualcuno infatti potrebbe benissimo volere un mondo in cui tutti seguissero questa massima egoistica; lo dimostra il fatto che Stirner pensava proprio a qualcosa di simile.

La difficoltà appena rilevata è dovuta al fatto che Kant credeva che la sua formulazione dell'imperativo categorico in termini di universalizzabilità fosse equivalente a un'altra formulazione assai diversa: «Agisci sempre in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo»¹². Ma Kant non ci fornisce alcuna buona ragione per sostenere questa posizione, né lo potrebbe alcun altro individualista perché, se ciascun individuo deve essere il legislatore di se medesimo, non vi è alcun motivo per cui rispettare il diritto degli altri ad essere trattati come fini.

Come si vede, la sola universalizzazione non basta.

Abbiamo visto limiti e conseguenze dell'individualismo, eppure leggendo le pagine degli individualisti moderati si ha l'impressione che qualcosa di buono ci sia nella loro posizione: non rivendicano forse la libertà e la dignità della persona?

In effetti è così. L'individualismo, infatti, non è altro che l'esagerazione di un principio in sé buono: quello che riconosce in ogni individuo un valore ed una dignità originari. È, per esempio, la posizione di San Tommaso d'Aquino, il quale, certo, sosteneva che l'uomo è un animale comunitario (tanto che molti lo hanno accusato di olismo), ma riteneva che l'uomo non fosse ordinato alla comunità per tutto se stesso. Il suo pensiero è così esposto da Sofia Vanni Rovighi, la quale ritiene che, per Tommaso,

¹²*Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p 111.

(...) nell'individuo umano si possano distinguere diversi aspetti e quindi diversi valori, e che per gli aspetti che ha comuni con tutti i viventi e con tutti gli animali l'uomo sia subordinato alla comunità politica e debba sacrificare il suo bene individuale alla comunità; mentre per l'aspetto umano, per la ragione, l'individuo ha da realizzare certi valori che non possono essere sacrificati per nessuna cosa al mondo.¹³

Ovviamente, quali siano i valori che non possono essere sacrificati per nessuna cosa al mondo non tocca al singolo individuo stabilirlo, in quanto dipendono dalla comune natura umana e dal *telos* che le è proprio. E qui, forse, incontriamo il cuore del dissenso: l'individualismo nega che esista una natura umana comune e che gli esseri umani trovino il loro fine naturale nella felicità intesa come piena realizzazione di sé. Tratteremo meglio questo punto più oltre. Abbiamo però visto a quali e quante contraddizioni e paradossi porti la visione individualista.

3. *Paradossi e conseguenze del relativismo*

L'aver mostrato le aporie dell'individualismo non ci esime dal considerare quelle del relativismo. Il relativismo è, infatti, più solido dell'individualismo, il quale è soltanto uno dei suoi fondamenti. Altre fonti si possono trovare, per esempio, nella semplice constatazione della varietà delle convinzioni morali che non soltanto differiscono da cultura a cultura, ma fanno esplodere stridenti contraddizioni all'interno di ciascuna di esse.

Anche la moderna concezione della razionalità scientifica sembra spingere nella direzione del relativismo. Il grande sociologo tedesco Max **Weber** (1864-1920) sostenne l'esistenza di una netta differenza tra riflessione scientifica ed affermazioni morali. Per lui i valori svolgono certamente un ruolo propulsivo nella scelta degli argomenti da trattare nella ricerca scientifica. Lo scienziato è spesso mosso ad approfondire un campo di indagine, piuttosto che un altro, da motivazioni di valore. Ma una volta avviata l'indagine scientifica, essa non può che essere *avalutativa*, non deve cioè dare valutazioni, ma solamente accertare i fatti. La scienza è descrittiva, oggettiva, neutrale e non può e non deve essere, nella sua opera di ricerca, condizionata da valori di nessun genere.

¹³S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1992⁵, p 129.

Perché i valori non possono svolgere alcun ruolo nell'indagine razionale? Perché essi, secondo Weber, sono espressione di preferenze soggettive, sono unilaterali e mutevoli; non possono in alcun modo essere giustificati razionalmente. Ciascuno sceglie o muta i suoi valori in base a motivazioni puramente soggettive.

Secondo questo modo di vedere, qualsiasi fondazione razionale ultima dell'etica sarebbe impossibile, perché occorrerebbe prima trovare un fondamento per la ragione stessa e questo potrebbe essere fatto soltanto con l'ausilio della ragione: si cadrebbe pertanto in un circolo logico.

Che cosa possiamo obiettare?

La prima e più ovvia obiezione è che la morale ha, tra i suoi compiti fondamentali, quello di regolare le relazioni interpersonali secondo criteri di equità. Come è possibile allora che ciò che dovrebbe regolare i rapporti con gli altri di quell'animale comunitario per eccellenza che è l'uomo, come è possibile che ciò che, per natura, implica la relazione sia affare individuale, problema della singola coscienza?

Si pensa, solitamente, di risolvere il problema dicendo che l'unico limite alla libertà morale individuale è la libertà degli altri: «non sia lesa l'altrui libertà!» Ma, se le scelte morali sono emotive, non giustificabili razionalmente, perché dovrebbe valere questo principio? E poi, quanti sono i comportamenti che non vanno a toccare la vita degli altri, che non ledono, in qualche modo, l'altrui libertà? Credo nessuno. Tutti i miei comportamenti di una qualche importanza influiscono sulla vita degli altri.

Il relativismo morale odierno, anche solo considerandolo in generale, deve fare i conti con un'aporia di fondo.

La seconda obiezione parte dalla constatazione che culture diverse hanno diversi sistemi di norme morali, non è questa una prova del carattere naturale del relativismo morale? In realtà non è così. L'etica filosofica non poggia certo sull'ignoranza di questo fatto. Anzi, la riflessione razionale sul problema di un bene universalmente valido ebbe inizio proprio a partire dalla sua scoperta. La ricerca di un criterio universalmente valido per la vita buona e cattiva, per le azioni buone e cattive, deriva dall'osservazione della diversità dei sistemi di norme morali e perciò il fatto che vi sia tale diversità non è di per sé un argomento contro di essa. Oserei, anzi, dire che l'etica filosofica nasce dall'istintiva consapevolezza che i termini «buono» e «cattivo» hanno, oltre a significati relativi legati ad aspetti particolari dell'attività umana, un significato assoluto ed universale. Ciò è provato dal fatto che vi sono comportamenti umani che suscitano universalmente

ammirazione ed altri che, altrettanto universalmente, suscitano riprovazione.

Quando sottolineiamo le differenze morali tra le diverse culture, troppo facilmente dimentichiamo che le somiglianze sono molto più numerose e più rilevanti. Infatti, presso tutte le culture vi sono doveri familiari, ovunque l'avarizia viene disprezzata, e la generosità (non la prodigalità) apprezzata, il coraggio apprezzato e la viltà disprezzata. Si tratta, è vero, di comportamenti che hanno un'utilità biologica e sociale, ma questa non è un'obiezione. Non si può certo pretendere che gli uomini apprezzino comportamenti biologicamente e socialmente dannosi. Infine, come osserva Robert Spaemann, ciò che più conta

è che l'utilità biologica o sociale non è per noi la ragione della stima; che la moralità, quindi il bene morale non è definito da quella. L'azione di Massimiliano Kolbe la stimeremmo anche se quel padre di famiglia fosse morto il giorno successivo. E un gesto di amicizia o di riconoscenza sarebbe qualcosa di buono anche se il mondo finisse domani. Questa esperienza del prevalere dei punti in comune nella morale delle diverse culture da una parte e dall'altra parte l'immediatezza della nostra assoluta stima di determinati comportamenti è ciò che giustifica lo sforzo teorico di darsi ragione di questo comune e incondizionato, di questo criterio della vita retta.¹⁴

La terza obiezione risponde all'argomento apparentemente più forte della filosofia contemporanea contro la possibilità di una fondazione razionale dell'etica. Tale argomento consiste nel sostenere che il punto di vista della ragione non può essere fondato razionalmente, perché ciò includerebbe un circolo logico. Perciò al posto di una fondazione razionale ultima, deve subentrare, a favore della ragione, una prerazionale (e per questo *irrazionale*) decisione ultima, una decisione «a favore di», che, per principio, potrebbe essere rifiutata.

Come si può rispondere ad un simile argomento?

Innanzitutto che, se «fondare» significa derivare qualcosa da qualcos'altro, allora l'argomento è irrefutabile. Questo concetto di fondazione potrebbe però essere in realtà un pregiudizio: il pregiudizio

¹⁴ Robert SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, PIEMME, Casale Monferrato, 1993, p. 24.

tipico di chi assume il punto di vista della razionalità logica della scienza, come se questa costituisse il tutto della ragione. Chi fa filosofia dovrebbe chiedersi se la ragione, di cui si serve, abbia bisogno di una fondazione mediante una deduzione da qualcos'altro, o non sia invece intrascendibile e, in qualche modo, *a priori*. Chi mette in discussione la possibilità di una fondazione razionale ultima dell'etica mediante argomenti come quello del circolo logico, sta già seriamente argomentando in maniera razionale ed ha già necessariamente accettato il punto di vista della ragione; egli, dunque, cade in un'*autocontraddizione pragmatica*. Si tratta di una contraddizione che non è di tipo logico, infatti non afferma e nega contemporaneamente e dallo stesso punto di vista un attributo di un soggetto. È una contraddizione pragmatica perché servendomi della ragione per criticare la ragione sto contemporaneamente negando a parole ed affermando con il mio operare il valore della ragione stessa.

E se qualcuno rifiutasse completamente, per principio, il valore della ragione e rinunciasse perciò a qualsiasi argomentazione razionale? Costui sarebbe, per usare l'espressione di Aristotele, «come una pianta». Chi, per principio, rifiuta l'argomentazione, non può in alcun modo contribuire alla discussione sulla possibilità della fondazione ultima della ragione. Come può, infatti, partecipare ad una discussione argomentata chi non vuole argomentare?.

4. *L'uomo è un animale comunitario*

Ho sino ad ora cercato di confutare l'individualismo ed il relativismo mostrandone le aporie, adesso vorrei cercare, argomentando in positivo, di dimostrare che l'uomo è, per natura, un animale comunitario, anzi, il più comunitario degli animali.

In questa dimostrazione non pretendo di dire nulla di originale. Mi ricollego, infatti, alla celebre argomentazione di Aristotele il quale, nella *Politica*, afferma che l'uomo è il più comunitario di tutti gli animali perché è l'unico dotato di parola:

È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere comunitario molto più di ogni ape e di ogni altro animale che viva in gruppo. Infatti, come sosteniamo, la natura non fa niente a caso. Tra gli animali solo l'uomo possiede la parola. La voce serve ad indicare la gioia e il dolore e, per questo motivo, la possiedono anche gli altri animali (...); il discorso invece serve ad esprimere l'utile e il nocivo, e quindi il giusto e l'ingiusto. Ecco l'elemento che

differenzia l'uomo dagli altri animali: l'averne, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori. L'averne in comune questi valori crea la famiglia e la polis.¹⁵

Certo, l'uomo non nasce dotato di parola, ma ha bisogno di modelli dai quali apprendere. Tuttavia, benché l'imitazione svolga un ruolo importante, non riesce a spiegare il ritmo eccezionale dell'apprendimento e la straordinaria creatività del linguaggio infantile. Inoltre, in alcune recenti esperienze, i ricercatori non sono riusciti a modificare la grammatica usata dai bambini piccoli ricorrendo ad altri modelli. In definitiva, come hanno appurato gli studi di Noam Chomsky, gli esseri umani sono naturalmente predisposti all'apprendimento del linguaggio¹⁶. L'uomo è, dunque, un animale che parla.

Il linguaggio, come è ovvio, è uno strumento di comunicazione e la comunicazione presuppone delle relazioni con altri esseri in grado di comprenderla, quindi con altri esseri umani.

Già questo basterebbe per dimostrare il carattere naturalmente comunitario degli uomini, ma si può aggiungere che l'uomo non può neppure comprendere se stesso, se non in maniera immediatamente comunicativa e pertanto comunitaria. Infatti, ogni essere umano, per comprendersi, per riflettere sulla sua vita, deve formulare dei pensieri e lo può fare adeguatamente soltanto in una forma linguisticamente strutturata e, per conseguenza, potenzialmente comunicabile. Gli esseri umani possono, in definitiva, negare la loro natura comunitaria solamente al prezzo della rinuncia all'autocomprensione, cioè negandosi come uomini.

Il celebre passo di Aristotele che abbiamo letto si presta anche ad un'altra osservazione. In greco il termine *logos* significa «parola», ma anche «discorso», «ragionamento», «argomentazione». Perciò, quando Aristotele dice che l'uomo è dotato di parola, intende dire che comunica razionalmente, che è un animale razionale, l'unico in grado di sviluppare argomenti e di proporre le sue «ragioni».

Ora, come ha dimostrato il filosofo tedesco Karl-Otto Apel, questo fatto implica delle conseguenze morali immediate. Egli sostiene, infatti, che appartiene ai presupposti dell'argomentare serio l'aver accettato una

¹⁵ *Politica*, 1253a.

¹⁶ Cfr P. H. MUSSEN, J. J. CONGER, J. KAGAN, *Lo sviluppo del bambino e la personalità*, Bologna, Zanichelli, 1976, cap. sesto.

«norma fondamentale» nel senso delle *regole della comunicazione di una illimitata comunità ideale dell'argomentazione*, ciò significa che, per argomentare razionalmente in maniera seria, io, *a priori*, devo necessariamente aver accettato, in primo luogo di accogliere tutte le possibili *ragioni* che mi possono essere presentate, da qualsiasi parte vengano (non posso rifiutare pregiudizialmente delle *ragioni* senza cadere nuovamente in un'autocontraddizione pragmatica); inoltre devo aver accettato di argomentare in maniera comprensibile, vera (con un linguaggio che fa riferimento in maniera semanticamente corretta alla realtà esterna), veridica (cioè sincera, rispecchiando in maniera non distorta i miei stati d'animo interiori - non posso, ad esempio, fingere di amare chi in realtà non amo), giusta (cioè conforme alle norme della comunità dei parlanti). Se tutto questo non si dà, non si dà nemmeno l'argomentare serio e pertanto, in qualche modo, mi sto negando come essere umano razionale e comunicativo e, se le cose stanno così, la morale diventa necessariamente una questione comunitaria, perché presuppone, almeno idealmente, che vengano considerate le *ragioni* degli altri esseri umani.

5. La virtù: definizione e conseguenze morali

Abbiamo dimostrato che l'uomo è un essere comunitario e, con questo abbiamo compiuto circa metà del nostro cammino. Rimane ora da vedere quale nesso esista tra comunità e virtù.

La parola *virtù* sembra oggi desueta. La maggior parte delle persone non sa esattamente che cosa significhi, ma ha l'impressione che puzzi vagamente di vecchio. Qualcuno crede che il termine «virtù» sia caratteristico di una morale sessuale un po' *démodé* e indichi la purezza femminile. Così, quando si dice che una ragazza è «un fiore di virtù», i più pensano che sia un po' bacchettona, o peggio, fessacchiotta. Vale allora la pena, per evitare ogni equivoco, di definire bene il termine di cui ci serviamo.

Propongo la seguente definizione:

Le *virtù umane* sono attitudini ferme, disposizioni stabili, perfezioni abituali (Tommaso d'Aquino avrebbe usato il termine *habitus*) dell'intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti, ordinano le nostre passioni e guidano la nostra condotta secondo ragione. Esse procurano facilità, padronanza di sé e gioia nel condurre una vita moralmente buona e consentono di dare il

meglio di sé. Le virtù sono i frutti e i germi di atti moralmente buoni.¹⁷

È implicito nella definizione, ma lo preciso, per evitare dubbi, che «la virtù indica la perfezione di una potenza (nel senso aristotelico e scolastico del termine)»¹⁸ La precisazione è importante perché chiarisce il rapporto tra virtù e natura: l'uomo non è naturalmente virtuoso, ma la virtù è il perfezionamento della sua natura.

Questa definizione è evidentemente incompatibile con l'impostazione individualista e relativista in quanto presuppone che esista una natura umana predisposta, sia pur in maniera diversa da individuo ad individuo, a determinate perfezioni e, soprattutto, implica che l'uomo abbia una *perfezione* da raggiungere.

La differenza non è casuale, ma discende, necessariamente, da due diverse concezioni della libertà: la *libertà di qualità* e la *libertà di indifferenza*.

6. Libertà di qualità

L'etica antica, ad esempio quella di Aristotele, quella del Vangelo, quella di s. Tommaso d'Aquino, era un'etica teleologica, un'etica del fine, un'etica della felicità come realizzazione della pienezza umana ed era, inoltre, un'etica comunitaria.

Questa etica era caratterizzata da tre elementi fondamentali: a) una descrizione dell'uomo come è di fatto, capace di felicità, capace di camminare verso la propria perfezione, ma non ancora perfetto; b) un'idea, razionalmente argomentata, del fine cui l'uomo deve tendere per *compiersi*; c) l'indicazione essenziale del cammino da percorrere per giungere al fine.

Tale cammino comprende, è ovvio, la *legge morale*, ma in un ruolo subalterno. La legge morale vale come indicazione generale, ma non basta. Più importante è, per dirla alla maniera di Aristotele e di s. Tommaso, il *sillogismo pratico*, cioè il ragionamento con cui, dati il fine e la situazione particolare in cui mi trovo, valuto razionalmente quale comportamento sia concretamente, qui ed ora, conforme al fine da una parte ed alla situazione dall'altra. Più importante della legge morale è anche, per Aristotele, per i

¹⁷ Non si tratta di una definizione originale: ricalco ampiamente i numeri 1803 e 1804 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

¹⁸ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q 55, a 1.

Padri della Chiesa, e soprattutto per s. Tommaso, la virtù, intesa come *habitus*, cioè come l'attuazione, il perfezionamento, mediante l'esercizio, di una disposizione intrinseca al bene, tale non soltanto da far compiere il bene, ma da farlo compiere con gioia. Ciò non esclude, lo ripeto, le leggi morali, che, in questo contesto, hanno certamente senso e trovano giustificazione, ma come aiuti, come indicazioni generali per arrivare al fine, alla realizzazione della pienezza umana.

La *libertà di qualità* è strettamente collegata a questo modo di vedere: parte dal presupposto che esista una natura umana e che il suo perfezionamento comporti un aumento della libertà.

Alcuni esempi possono aiutarci a capire.

Il primo esempio non è di carattere direttamente morale, ma può avere sufficienti analogie da aiutarci a capire in che senso si parli, in campo morale, di libertà di qualità.

Immaginiamo un ragazzo che desideri imparare a suonare il basso per entrare in un complesso. Occorrerà, prima di tutto, che abbia una certa predisposizione per la musica. Se non ha inclinazione o non ha orecchio, otterrà solamente risultati modesti. Ma se è dotato, allora, servendosi di libri, di videocassette, chiedendo consigli a chi già sa suonare o, meglio ancora, avvalendosi dell'insegnamento di un maestro, imparerà a suonare con precisione, guadagnerà in disinvoltura e potrà eseguire anche pezzi difficili. Il suo gusto e il suo talento si affineranno ed egli potrà permettersi di improvvisare a piacere e di sviluppare uno stile personale.

Se ci pensiamo un momento, tutti noi siamo liberi di toccare le corde di un basso e di ottenerne dei suoni, ma si tratta di una libertà povera e rudimentale: non sapremmo suonare niente di apprezzabile. Invece, chi ha imparato a suonare ha acquisito, nei confronti dello strumento e della musica, ben altra libertà: può eseguire perfettamente i brani musicali che vuole e ciò gli dà gioia.

Esempi analoghi si potrebbero fare per la pittura, per gli sport, per l'apprendimento delle lingue. Sempre è importante la predisposizione, ma non è mai sufficiente. Sempre chi ha affinato e sviluppato le proprie capacità attraverso l'esercizio è più libero di chi è rimasto ad un livello rudimentale.

Se consideriamo ora una dimensione prettamente morale, possiamo renderci conto che qualcosa di simile vale anche per le virtù. È certamente vero che occorre supporre che tutti gli uomini siano, sia pure in maniera variabile, predisposti alla loro acquisizione. Ma ciò sembra abbastanza ragionevole. Non c'è infatti alcun problema se non tutti sono musicisti, ma

è indubbiamente opportuno che tutti siano giusti, onesti, ecc. Allo stesso modo è vero che si può trovare un insegnante di musica, di pittura, di nuoto, ecc., ma non di virtù. Ciò è però dovuto al fatto che tutti, in qualche modo, dovrebbero essere maestri di virtù. Fatte queste differenze, il meccanismo è lo stesso: le virtù (coraggio, temperanza, prudenza, ecc.) si acquisiscono mediante l'esercizio e seguendo l'esempio degli altri. Ma soprattutto, quel che più conta, l'acquisizione delle virtù rende la nostra libertà più sicura e completa e ci dà gioia.

7. Libertà di indifferenza

La *libertà di indifferenza* nasce in aperta polemica rispetto alla concezione della *libertà di qualità*. Diversi sono i presupposti metafisici e gnoseologici. La libertà di qualità presuppone che esista una natura umana e che questa sia conoscibile. La concezione della libertà di indifferenza parte dal presupposto contrario.

Storicamente la frattura si può far risalire al filosofo francescano Guglielmo di Ockham (1280 ca - 1349). Egli, infatti, si oppose, per più aspetti, al pensiero di San Tommaso d'Aquino.

La radice del dissenso sta, molto probabilmente, nella concezione degli universali. San Tommaso si ricollegava alla tradizione aristotelica che considerava gli individui come *sostanze prime*, come le realtà fondamentali, che fungono esclusivamente da soggetto. Egli riconosceva poi nei generi e nelle specie delle *sostanze seconde* che non esisterebbero senza le prime, che delle prime fungono da predicati, ma che possono anche svolgere la funzione di soggetti. Secondo Tommaso, come secondo Aristotele, l'intelletto umano è in grado, partendo dalla forma sensibile delle cose, di cogliere il loro carattere universale. In sintesi, per Tommaso l'individuo è l'unica vera realtà, non esiste un «universale» come ente a se stante, ma negli individui (*in re*), esistono dei caratteri universali che il nostro intelletto può astrarre e conservare (*post rem*); tali caratteri universali sono presenti anche a Dio (*ante rem*). Tale posizione ha il pregio di riconoscere il valore unico ed irripetibile di ogni individuo, senza, per questo negare che egli abbia dei tratti essenziali comuni anche agli altri in quanto membro di un genere e di una specie. Ciò rende possibile riconoscere l'uguale dignità di tutti gli esseri umani.

La posizione di Ockham è molto diversa. Egli venne chiamato «il principe dei nominalisti» perché negò il valore degli universali ed affermò l'esistenza dei soli individui. A suo giudizio «i segni della logica scolastica,

come la specie, il genere, l'universale, sono incapaci di esprimere gli esseri singolari ultimi»¹⁹. Per Ockham il singolare non *ha* essenza, ma è la sua stessa essenza.

Risulta immediatamente chiaro che, se Ockham ha ragione, non esiste qualcosa come una natura umana, ma esistono soltanto individui umani. Se non esiste una natura umana, tanto meno potrà esistere un *telos* umano, ma ciascuno potrà autodeterminarsi indifferentemente in una maniera o nell'altra. Ockham è il primo grande *profeta* dell'individualismo.

San Tommaso, partendo dall'idea che esistano una natura ed un fine propri dell'uomo, aveva spiegato che il libero arbitrio *procede* dalla ragione (che considera le nostre caratteristiche ed inclinazioni) e dalla volontà.

Per Ockham, invece, il libero arbitrio non *procede* da..., ma *precede* la ragione e la volontà. Il libero arbitrio è la prima e fondamentale facoltà dell'uomo e dipende soltanto dalla sua decisione. Consiste nel potere di scegliere tra i contrari, *indifferentemente*. Per conseguenza la libertà non si costruisce a partire dalle inclinazioni naturali, ma soltanto sottomettendole; mentre la morale precedente si ispirava al precetto «*sequi naturam*», vale ora il suo opposto «*dominari naturam*».

La morale di Tommaso si fondava sulla virtù intesa come *habitus*, che nasce da un esercizio continuativo nella vita buona. Gli atti umani erano così collegati in insiemi organici e duraturi. Il nominalismo spazza via questo ordine. L'*habitus*, ridotto ad abitudine, rischia di diminuire la libertà degli atti umani, ciascuno dei quali, in quanto frutto di una scelta sovrana tra i contrari, è del tutto separato da quelli che lo precedono e da quelli che lo seguono.

Basta ora ripensare rapidamente alla presentazione che ho fatto dell'individualismo contemporaneo per rendersi conto della straordinaria consonanza con le posizioni di Guglielmo di Ockham, che Louis Dumont definisce «l'araldo della mentalità moderna»²⁰. La libertà di cui parlano oggi gli individualisti è, per molti aspetti, la medesima libertà di indifferenza proposta e propugnata da Ockham. Per esempio, Sartre ritiene indispensabile, per affermare la libertà umana, intesa come assoluta

¹⁹ José Antonio MERINO, *Storia della filosofia francescana*, Milano, Ed. Biblioteca Franciscana, 1993, p 347.

²⁰ Louis DUMONT, *Saggi sull'individualismo*, Milano, Adelphi, 1993, p 90.

autodeterminazione, negare che l'uomo abbia un'essenza, e, con questo termine, intende una *natura umana*²¹.

8. Conseguenze morali dei diversi concetti di libertà

È abbastanza ovvio, dopo quanto detto, che libertà di qualità porti ad una morale della virtù e della felicità intese come costruzione e realizzazione di sé.

Quali sono invece le conseguenze morali della libertà di indifferenza?

Abbiamo visto, parlando dell'individualismo, dove si può arrivare. Volendo essere rigorosi, infatti, la libertà di indifferenza porta alla negazione della morale perché essa «è anzitutto rivendicazione del potere che l'uomo possiede di scegliere tra i contrari, a partire unicamente da sé, ed è ciò che chiamerà indipendenza o autonomia, ma intesa come rifiuto di qualsiasi dipendenza da ogni norma o legge che non promana da sé»²². Non è però questo l'esito concreto del pensiero morale di tutti coloro che, in qualche modo, ad essa si richiamano. Il riferimento ad una dottrina morale viene però conservato a prezzo di vistose aporie.

Per Ockham la libertà dell'uomo è totale, ma la sua condizione di creatura lo sottopone all'onnipotenza della volontà divina e Dio esercita il suo potere per mezzo della legge morale. Gli atti umani sono in se stessi indifferenti, diventano buoni o cattivi, assumono un rilievo morale in rapporto alla legge che viene stabilita del tutto liberamente da Dio, il quale potrebbe modificarla a suo piacimento (se ci comandasse di odiarlo, sarebbe moralmente buono odiarlo), ma non la modifica, non perché esista un qualche vincolo ontologico, ma solamente perché vuole in maniera ordinatissima.

Abbiamo visto che tre elementi che caratterizzavano l'etica antica, cioè, ripeto, a) una descrizione dell'uomo come è di fatto, capace di felicità, capace di camminare verso la propria perfezione, ma non ancora perfetto; b) un'idea, razionalmente argomentata, del fine cui l'uomo deve tendere per *realizzarsi*; c) l'indicazione essenziale del cammino da percorrere per giungere al fine. È evidente che di questi tre elementi ne rimangono, per

²¹ Cfr J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, s. d., pp 46-51.

²² Servais PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Milano, Ares, 1992, p 398.

così dire, uno e mezzo. Infatti rimane il primo elemento, la descrizione o la conoscenza dell'uomo come è di fatto, e rimane anche, ma solo in parte, il terzo elemento, nel senso che rimane la legge, che nel modello antico contribuiva ad indicare la via verso il fine e dal fine stesso riceveva luce e significato. Ovvio però che venendo a mancare l'indicazione del fine, la legge non ha più alcun fondamento razionalmente attingibile e viene a dipendere esclusivamente da quella che, per fede, sappiamo essere la volontà di Dio.

È pur vero che Ockham attribuisce ancora alla ragione un ruolo importante. Egli sostiene, infatti che, oltre che attraverso la Rivelazione, anche nella ragione si manifesta la volontà di Dio sotto forma di legge morale. La legge morale si presenta così come una sorta di comando che la ragione riconosce in sé e, precisa Ockham, lo riconoscerebbe anche se Dio non esistesse. Si tratta di qualcosa di molto simile all'imperativo categorico di Kant, che è, appunto, un *fatto della ragione* non razionalmente giustificato: la ragione sa riconoscere la legge morale, ma non è in grado di fondarla.

Alla morale della felicità si è così sostituita una morale della legge. Questa, però, oltre a non essere, come abbiamo visto, per nulla fondabile a partire dall'individualistica libertà di indifferenza, va incontro a notevoli difficoltà. L'esempio più lampante è offerto da Immanuel Kant.

Egli, nel suo rigorismo, afferma che la virtù morale consiste nel compiere il dovere per il dovere, senza alcun inquinamento da parte di piacevoli sentimenti o, ancor meno da parte della felicità. Le conseguenze della sua posizione sono però paradossali.

Proviamo ad immaginare di essere ricoverati in ospedale per una degenza piuttosto lunga e che un amico ci venga a trovare; se, ringraziandolo per la visita, ci sentissimo rispondere «Figurati, l'ho fatto soltanto per senso del dovere!», non troveremmo la sua risposta offensiva e moralmente discutibile?

Proviamo ad immaginare anche una scuola in cui due insegnanti svolgano esattamente con lo stesso scrupolo tutte le loro mansioni, ma che uno dei due le svolga contro la propria inclinazione, appunto soltanto per dovere, e l'altro le svolga invece con gioia, con il sorriso sulle labbra. Dal punto di vista kantiano il migliore sarebbe il primo, eppure tutti noi preferiremmo il secondo!

E infine, non dobbiamo dimenticare che quella felicità che Kant ha voluto eliminare dalla morale, l'ha poi dovuta recuperare come postulato della ragion pratica. La felicità viene reintrodotta come oggetto di una fede

razionale. L'uomo virtuoso è degno di felicità ed è impensabile che alla fine Dio non faccia corrispondere al merito la giusta ricompensa. Si tratta di una soluzione che potremmo definire *presbite*: vede la felicità futura e non si rende conto della gioia che si può concretamente e virtuosamente costruire nel proprio cammino di crescita umana.

9. Il carattere naturalmente comunitario delle virtù

Abbiamo evidenziato le gravi difficoltà in cui si dibatte un approccio alla morale individualistico e fondato sulla libertà di indifferenza. Con questo risulta dialetticamente confermata la visione comunitaria e fondata sulla libertà di qualità. Essa infatti, non soltanto non va incontro alle medesime difficoltà, ma consente di ottenere gli stessi obiettivi di rispetto dell'individuo che si prefigge l'individualismo ed in più rende meglio conto dell'esperienza morale concreta.

Ma un'etica delle virtù non è comunitaria soltanto per questo motivo. Gli esempi che abbiamo considerato per spiegare la libertà di qualità possono aiutarci a capire qualcosa di più.

Parlavamo di un ragazzo che vuole imparare a suonare. Ebbene il suo apprendimento farà necessariamente riferimento ad una tradizione musicale antica o recente; egli, per apprendere, dovrà ispirarsi a dei modelli. Non si può apprendere un'arte, una tecnica, un gioco come gli scacchi o il calcio, senza inserirsi in un contesto di modelli che potremo, magari, mettere in discussione, ma solamente dopo averli adeguatamente acquisiti e padroneggiati e dimostrando che la modifica del modello che noi proponiamo ottiene gli stessi risultati del modello precedente ed anche qualcuno di più, oppure ottiene gli stessi risultati, ma in maniera molto più agevole. Da questa osservazione possiamo trarre due insegnamenti. Il primo è che tutte queste pratiche umane implicano necessariamente delle virtù perché ciascuna di esse richiede, per esempio, di essere onesti, collaborativi, giusti. Il secondo è che anche ogni singola virtù può, in qualche modo, configurarsi come un modello che apprendiamo attraverso la vita sociale. Dunque la vita sociale richiede la virtù e la virtù richiede la vita sociale.

Un altro aspetto da considerare riguarda il fatto che l'idea di virtù implica un cammino, una crescita attraverso l'esercizio e, perciò, lega i nostri atti in un tutto organico, in qualcosa di molto simile ad un'unità narrativa. Questo carattere *narrativo* della virtù ha una notevole importanza che è stata ben evidenziata da Alasdair MacIntyre in *Dopo la virtù*.

Egli sostiene che nella cultura contemporanea risulta difficile considerare ciascuna vita umana come un qualcosa di unitario. Vi sono ostacoli sociali, i quali dipendono dalla tendenza, tipica del nostro tempo, a suddividere la vita umana in una molteplicità di segmenti (il lavoro, il tempo libero, la vita privata, la vita pubblica, ecc.). Vi sono inoltre ostacoli filosofici che caratterizzano ad esempio la filosofia analitica, che tende «a pensare l'azione umana in modo atomistico e ad analizzare azioni e transizioni complesse in termini di elementi semplici»²³, oppure l'esistenzialismo sartriano e la teoria sociologica di Dahrendorf, che attuano «una netta separazione o fra l'individuo e i ruoli che svolge [...], oppure fra le diverse rappresentazioni di ruoli e quasi-ruoli in una vita individuale»²⁴, che finisce con l'apparire come una serie di episodi non collegati.

MacIntyre osserva che nelle società premoderne non era così e che in esse l'unità dell'io risiedeva «nella unità di una narrazione che collega la nascita alla vita e alla morte, come l'inizio di un'opera letteraria è collegato al suo centro e alla sua fine»²⁵.

È proprio questo concetto di *narrazione* a costituire un punto di riferimento fondamentale per rendere intelligibili la morale e la virtù. Il comportamento umano infatti è comprensibile soltanto se considerato nel contesto di una storia: determinati comportamenti sono comprensibili all'interno di una sequenza, inintelligibili al di fuori di essa. Le azioni stesse hanno un carattere fondamentalmente storico ed ogni vita è una narrazione che può essere inserita in altre ed intersecarsi con altre. Ogni vita assume dunque il suo senso se considerata come un tutto, come un'unità narrativa dotata di due caratteristiche fondamentali: una certa imprevedibilità ed un carattere teleologico.

E ancora:

[...] è essenziale che in qualsiasi punto dato di una narrazione drammatica messa in atto noi non sappiamo che cosa accadrà subito dopo. [...]

²³ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, p 244.

²⁴ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, p 244-245.

²⁵ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, p 246.

Questa imprevedibilità coesiste con un secondo tratto fondamentale [...]. Viviamo le nostre vite, sia individualmente sia nelle nostre relazioni reciproche, alla luce di determinate concezioni di un possibile futuro comune [...]. Non esiste presente che non sia informato dall'immagine di un qualche futuro [...].²⁶

Diventa così possibile rispondere alla domanda relativa alla vita buona. Chiedere: «Che cosa è bene per me?» significa chiedere come potrei vivere nel modo migliore l'unità narrativa incarnata nella mia vita e come potrei portarla a compimento. Chiedere «Che cos'è il bene per l'uomo?» significa domandarsi che cosa debbano avere in comune tutte le risposte alla domanda precedente.

La vita è dunque una ricerca narrativa caratterizzata da un *telos* che si va chiarendo nel corso della ricerca stessa. Ciò consente di chiarire meglio il concetto di virtù:

[...] le virtù vanno intese come quelle disposizioni che non solo sorreggono le pratiche e ci consentono di raggiungere i valori interni ad esse, ma ci aiutano anche nel genere di ricerca del bene che qui ci interessa permettendoci di superare i mali, i pericoli, le tentazioni e le distrazioni in cui ci imbattiamo, e ci forniscono una conoscenza crescente di noi stessi e del bene. L'elenco delle virtù comprenderà dunque le virtù necessarie per la conservazione dei tipi di comunità domestiche e politiche in cui uomini e donne possono dedicarsi insieme alla ricerca del bene, e le virtù necessarie per l'indagine filosofica sulla natura di quest'ultimo. [...] la vita buona per l'uomo è la vita consacrata alla ricerca della vita buona per l'uomo.²⁷

Occorre a questo punto chiarire un ulteriore aspetto della questione. Infatti nessuno di noi è mai in grado di ricercare il bene e di esercitare le virtù solamente in quanto individuo, non soltanto perché viviamo in circostanze sociali diverse, ma soprattutto perché «ci accostiamo alle circostanze particolari della nostra vita come portatori di una determinata

²⁶ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 257.

²⁷ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 262.

identità sociale»²⁸. Ciascuno di noi è figlio o figlia, cugino o zio, membro di un gruppo sociale o di un altro, esercita una particolare professione, ecc. Perciò, afferma MacIntyre:

il bene per me deve essere il bene di chi ricopra questi ruoli. In quanto tale, io eredito dal passato della mia famiglia, della mia città, della mia tribù, della mia nazione, una molteplicità di debiti, di retaggi, di legittimi obblighi e aspettative. Essi costituiscono il dato della mia vita, il mio punto di partenza morale.²⁹

Ciascuno di noi fa dunque parte di una comunità e di una tradizione che determinano la sua identità sociale; contro tutto ciò ci si può ribellare, ma non è possibile prescindere se non al prezzo di rendere inintelligibile la nostra vita, come accade per esempio ad Antoine Roquentin ne *La nausea* di Sartre. La vita morale e la virtù richiedono pertanto un senso adeguato delle tradizioni cui apparteniamo o che dobbiamo affrontare.

²⁸ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, p 262-263.

²⁹ Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988, p 263.