

## Le virtù della dipendenza riconosciuta

Quando Adam Smith contrappone la dinamica egoistica del mercato da un lato e il comportamento altruistico e benevolo dall'altro, sottrae alla vista proprio quei tipi di attività nei quali i beni da raggiungere non sono né miei-piuttosto-che-altrui né altrui-piuttosto-che-miei, ma sono piuttosto beni che possono essere miei nella misura in cui sono i beni di altri, che sono beni comuni autentici, come lo sono i beni tipici delle reti di dare e ricevere. Ciò nonostante se dobbiamo agire in vista di tali beni comuni, al fine di ottenere il nostro vivere bene come animali razionali, allora noi abbiamo anche bisogno che i nostri desideri iniziali vengano trasformati in modo da renderci capaci di riconoscere l'inadeguatezza di qualsiasi semplice distinzione dei desideri come o egoistici o altruistici. All'elencazione delle limitazioni e della cecità d'un desiderio meramente egoistico si è dato spesso uno spazio sufficiente, mentre si è invece rivolta un'attenzione troppo limitata a quelle di una mite benevolenza generalizzata. Una simile benevolenza ci mette di fronte a un Altro generico – la cui unica relazione con noi consiste nel dare un'occasione per l'esercizio della *nostra* benevolenza in modo da poterci assicurare circa la propria buona volontà –, al posto di quegli altri individui insieme ai quali dobbiamo imparare a condividere beni comuni e a partecipare a relazioni comportamentali. Quali sono le qualità che si richiedono per una tale condivisione?

Porre questa domanda ci riporta alla discussione sulle virtù e sul motivo per cui esse siano necessarie. La sottolineatura che facevo nella mia trattazione precedente concerneva il ruolo indispensabile che le virtù giocano nel metterci in condizione di muovere dalla dipendenza dalle capacità di ragionamento di altri, principalmente i nostri genitori e maestri, all'indipendenza nel nostro ragionamento pratico. E le virtù alle quali io facevo riferimento soprattutto erano elementi consueti nelle elencazio-

ni aristoteliche e in altre liste: giustizia, temperanza, sincerità, coraggio e simili. Ma se vogliamo comprendere come le virtù ci dispongano a diventare agenti razionali indipendenti, proprio in quanto esse ci mettono pure in grado di partecipare a relazioni di dare e ricevere nelle quali devono essere realizzati i nostri fini di individui razionali, abbiamo bisogno di estendere considerevolmente le nostre ricerche un bel po' oltre, riconoscendo che non qualsiasi educazione ispirata alle virtù ci renderà capaci di dare il dovuto spazio a un insieme di virtù che rappresentano la necessaria controparte delle virtù di indipendenza, le virtù cioè della dipendenza riconosciuta.

La comprensione comune delle virtù, persino i loro nomi convenzionali, possono non essere di alcun aiuto a questo punto. Se noi per esempio cerchiamo di dare un nome alla virtù che si manifesta essenzialmente nelle relazioni di dare e ricevere, noi scopriremo che né 'generosità' né 'giustizia', così come sono state comunemente intese, potranno corrispondere sufficientemente a ciò di cui c'è bisogno, dal momento che secondo la maggior parte delle interpretazioni delle virtù, si può essere generosi senza essere giusti e giusti senza essere generosi, mentre la virtù fondamentale richiesta per sostenere questo tipo di dare e ricevere comprende aspetti propri sia della generosità sia della giustizia. L'espressione lakota 'wancantognaka' vi si approssima molto di più di qualsiasi espressione inglese contemporanea. Tale parola lakota nomina la virtù degli individui che riconoscono le responsabilità nei confronti della loro famiglia diretta, della loro famiglia estesa e della tribù, e manifestano al contempo questo riconoscimento mediante la propria partecipazione ad atti cerimoniali di donazione priva di calcoli, cerimonie di ringraziamento, di commemorazione e di conferimento di onori. 'Wancantognaka' designa una generosità che io debbo a tutti quegli altri individui i quali a loro volta la debbono anche a me<sup>1</sup>. Dal momento che io la debbo, non mostrarla vuol dire venir meno alla giustizia; dal momento che quanto mi è richiesto è un dare senza calcoli, non riuscire a esibirlo è anche venir meno alla generosità. Ma non troviamo un riconoscimen-

to di questo tipo di relazioni tra la giustizia e la generosità solamente presso i Lakota.

San Tommaso considera il fatto che la giustizia riguardi quanto è dovuto come un'obiezione all'idea che la liberalità sia una parte della virtù di giustizia, e che di conseguenza, quando noi diamo a un altro soltanto quanto gli è dovuto, noi non agiamo con liberalità. Questa prospettiva, che cioè l'individuo generoso dia più di quanto richieda la giustizia, contraddistingue il liberalismo. A questo san Tommaso replica distinguendo obbligazioni che costituiscono materia di stretta giustizia, e di giustizia soltanto, dalla *decencia* richiesta dalla liberalità, azioni che di certo sono dovute ad altri per giustizia e racchiudono un minimo di doverosità in relazione agli altri<sup>2</sup>. Se vogliamo comprendere quello che san Tommaso sta dicendo in questo passaggio, dobbiamo contestualizzarlo, considerando anche il suo trattato sulla virtù di carità, o dell'amicizia nei confronti di Dio e degli esseri umani, sulla virtù di aver compassione, *miser cordia*, e su quella del compiere il bene, *beneficentia*. Discutendo la beneficenza, san Tommaso sottolinea che queste differenti virtù possono manifestarsi in differenti aspetti di un'unica azione. Si supponga che uno dia generosamente a un altro in evidente stato di necessità, a partire dalla considerazione dell'altro come essere umano nel bisogno, perché si tratta del minimo dovuto a quell'altro, e perché nell'alleviare la sofferenza dell'altro io allevio la mia sofferenza nei confronti della sua condizione. Secondo la dottrina di san Tommaso, quell'individuo agisce allo stesso tempo liberalmente, a partire dalla beneficenza della carità, giustamente e misericordiosamente. Ci sono sicuramente cose richieste dalla liberalità, ma non dalla giustizia, quanto può essere dovuto in base alla misericordia, ma non in relazione alla carità. Tuttavia quanto le virtù esigono da noi sono tipi caratteristici di azione che sono a un tempo giusti, generosi, benefici, e compiuti per misericordia. L'educazione di disposizioni finalizzate a realizzare proprio questo genere di atti è quanto è necessario per sostenere relazioni di dare prive di calcolo e di ricevere con eleganza.

Come abbiamo già notato, una simile educazione deve comprendere l'educazione degli affetti, dei sentimenti e delle incli-

<sup>1</sup> L. Whirlwind Soldier, *Wancantognaka: the continuing Lakota custom of generosity*, «Tribal College» 7 (1995-96), 3.

<sup>2</sup> Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 117, a. 5.

nazioni. La generosità costituisce la risposta appropriata non soltanto alle carenze della cura fisica e dell'istruzione intellettuale, ma anche e soprattutto alle mancanze di una considerazione attenta e piena d'affetto nei confronti degli altri. Agire nei confronti di un altro come richiede la virtù della giusta generosità vuol dire di conseguenza agire a partire da una considerazione dell'altro attenta e piena d'affetto. A questo si ribatte talvolta dicendo che noi non possiamo disporre a comando dei nostri sentimenti. Ma, se ciò può essere vero in particolari situazioni – io non posso decidere con un atto di volontà qui e adesso di sentire in questo e quest'altro modo – come abbiamo anche prima rilevato noi possiamo ovviamente coltivare e allenare le nostre disposizioni a sentire, proprio come possiamo allenare le nostre disposizioni ad agire con certi sentimenti e a partire da essi. La giusta generosità ci richiede allora di agire a partire da un certo tipo di considerazione affezionata e con essa. Quando questo ci viene domandato, non agire in base all'inclinazione è sempre un segno d'inadeguatezza morale, di un'insufficienza nell'agire come ci è richiesto dal nostro dovere. Hume lo aveva capito molto bene, a differenza di Kant: «se questo affetto naturale non costituisse un dovere, la cura dei figli non potrebbe a sua volta essere un dovere, e noi non potremmo considerare un dovere il prenderci cura della nostra prole»<sup>3</sup>. Forse che noi allora talvolta agiamo in base al dovere quando dovremmo invece agire in base all'inclinazione? Certamente, risponde Hume, noi facciamo così quando abbiamo riconosciuto in noi stessi la mancanza di qualche motivo necessario: «una persona che senta il suo carattere privo di questo motivo può odiarsi per questa ragione e compiere l'azione, pur senza quel motivo, per un certo senso del dovere, al fine di acquisire attraverso la pratica questo principio virtuoso, o almeno per nascondere a se stessa, quanto è più possibile, l'assenza»<sup>4</sup>.

Ho già sottolineato che le pratiche di dare e ricevere informate da giusta generosità vengono esercitate innanzitutto nei confronti di altri membri della nostra propria comunità, legati a noi dai loro

e dai nostri ruoli. Tuttavia ciò può aver confuso le idee per più di un motivo. Noi siamo innanzitutto membri di più comunità e possiamo trovare un posto all'interno di più di una rete di dare e ricevere. Inoltre ci muoviamo all'interno e all'esterno di comunità. Se di conseguenza d'ora in poi io continuo a parlare per semplicità *della comunità o della rete* alla quale qualcuno appartiene, il lettore dovrebbe supplire mentalmente la parte mancante delle disgiunzioni 'la comunità o le comunità', 'la rete o le reti'. In secondo luogo, per il funzionamento di comunità è importante che tra i ruoli che giocano una parte nella condivisione delle vite ci debba essere quello dello «straniero», qualcuno di esterno alla comunità a cui è capitato di giungere in mezzo a noi e al quale noi dobbiamo ospitalità, proprio in quanto è uno straniero. Anche l'ospitalità è un dovere che implica delle inclinazioni, dal momento che dovrebbe essere volontaria e generosa. Ma in terzo luogo lo scopo della giusta generosità si estende oltre i confini di comunità. Si considerino due testimonianze provenienti da due culture molto diverse, una da Sofocle, l'altra da Mencio.

Nel racconto di Sofocle, quando a un pastore venne affidato il compito di uccidere il piccolo Edipo, quello fu mosso invece dalla compassione a una pericolosa disobbedienza e affidò il bambino in segreto a un altro pastore, in modo che potesse trovargli un'abitazione. E quando Neottolemo vide la ferita aperta di Filottete che suppurava e udì le sue urla di dolore, anche lui fu mosso dalla pietà ad agire in modo diverso da come aveva promesso di agire. Mencio diceva che

che non c'è essere umano che possa sopportare di vedere le sofferenze altrui [...] quando gli uomini vedono cadere un bambino in un pozzo, tutti provano un sentimento di dolore e di sofferenza e questo non perché essi pensino che agire in base a questo sentimento sarà per loro causa di merito di fronte ad altri (e non perché il bambino sia un membro della loro famiglia o comunità). Se essi non sovengono all'urgente e terribile bisogno del bambino, essi mancheranno di umanità, proprio perché si tratta di un bisogno urgente e terribile, di qualcosa senza la quale noi saremmo manchevoli nelle nostre relazioni sociali<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature* III, II, I, ed. Selby-Bigge, p. 478; ed. it. a cura di E. Lecaldano, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 505.

<sup>4</sup> *Ibi* (p. 479), p. 506.

<sup>5</sup> Cfr. *The Book of Mencius* 2A: 5, in Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963, p. 65.

Tali manifestazioni improvvisate di misericordia che modificano l'azione possono naturalmente qualche volta non essere altro che episodi momentanei nei quali un'ondata di sentimenti non razionali spinge un individuo ad agire senza ulteriore riflessione. Tuttavia san Tommaso afferma che 'misericordia'<sup>6</sup> nella misura in cui la *misericordia* è informata dal giudizio razionale appropriato, indica una virtù e non solamente una passione<sup>7</sup> e ciò vuol dire che una capacità per la *misericordia* che si estenda al di là di obblighi comuni è essa stessa fondamentale per la vita comune. Perché le cose stanno in questo modo? La *misericordia* concerne il bisogno urgente ed estremo, senza riguardo alle persone. È il tipo e il grado del bisogno che impone quello che deve esser fatto, non colui che è soggetto al bisogno. Ciò di cui ciascuno di noi deve essere consapevole è che l'attenzione da dare ai nostri urgenti ed estremi bisogni, i bisogni propri della disabilità nell'ambito nostre relazioni comuni, deve essere proporzionata al bisogno e non alla relazione. Tuttavia noi possiamo aspettarci questo soltanto dalle persone per le quali la *misericordia* costituisce una delle virtù. Così la vita comune in se stessa ha bisogno di questa virtù che va oltre i confini della vita comune. Ed è la virtù e non la capacità di sentimento quello di cui c'è bisogno. Il sentimento, senza la guida della ragione, diventa sentimentalismo e il sentimentalismo è un indice di fallimento morale. Che cosa è allora la virtù? Se mi rivolgo immediatamente alla dottrina di san Tommaso, è in parte perché sebbene il riconoscimento pratico di questa virtù sia spesso diffuso, rare ne sono le trattazioni teoriche e non ne conosco nessun'altra altrettanto estesa. Che cosa dice dunque san Tommaso?

Egli tratta la *misericordia* come uno degli effetti della carità, e, dato che la carità è una virtù teologica, e le virtù teologiche sono frutto della grazia divina, un lettore inesperto potrebbe supporre che san Tommaso non la riconosca come una virtù naturale. Tuttavia questo sarebbe un errore. La carità nella forma di *misericordia* si ritrova in opera nel mondo secolare e tra le fonti auto-

<sup>6</sup> Utilizzo l'espressione latina piuttosto che quella in lingua volgare, al fine di evitare l'associazione che si dà in inglese di 'pietà' (*pity*) e 'accondiscendenza' (*condescension*).

<sup>7</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 3.

revoli che san Tommaso cita sulla sua natura, e i cui disaccordi aspira a comporre, accanto ad Agostino si trovano Sallustio e Cicerone. La *misericordia* trova allora la sua collocazione nel catalogo delle virtù, indipendentemente dal suo fondamento teologico. A chi è diretta?

A quanti, chiunque essi siano, siano afflitti da qualche male considerevole, specialmente quando non si tratta del risultato immediato delle scelte individuali dell'individuo sofferente<sup>8</sup>: tale qualifica ha forse bisogno essa stessa di essere specificata. Un'estrema e urgente necessità da parte di un altro offre di per sé una ragione per agire più forte persino di rivendicazioni basate sui legami familiari più stretti<sup>9</sup>. E quando tale bisogno è meno estremo e urgente, può ancora talvolta essere giudicato retamente il fatto di superare le rivendicazioni di legami familiari o di altri immediati vincoli sociali<sup>10</sup>. In simili casi non vi è nessuna regola in base alla quale decidere e la virtù della prudenza deve essere esercitata nel giudizio<sup>11</sup>. Potrebbe sembrare allora che noi ci basiamo su due diversi e a volte competitivi tipi di istanze che potrebbero esserci rivolte: da un lato da parte di coloro che si trovano in qualche determinata relazione sociale con noi in virtù del posto che occupano nella stessa comunità nella quale noi siamo inseriti, e dall'altro da quanti sono seriamente afflitti in qualche modo, che si trovino o meno in tale relazione con noi. La trattazione della virtù della *misericordia* da parte di san Tommaso richiede comunque che noi rigettiamo questa opposizione, almeno come l'ho formulata fino a questo punto.

San Tommaso afferma che la *misericordia* è afflizione o dispiacere per la sofferenza di qualcun altro, proprio nella misura in cui uno intende l'altrui sofferenza come propria. Ciò può avvenire a causa di un qualche legame preesistente con l'altro – l'altro è già un proprio amico o parente – oppure invece perché nel

<sup>8</sup> Cfr. *Ibi*, II-II, q. 30, a. 1.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibi*, II-II, q. 31, a. 3.

<sup>10</sup> Si tratta di un passaggio dell'esposizione di san Tommaso che passa inosservato nell'argomentazione di Arnhart, *Darwinian Natural Right...*, p. 260, volta a mostrare come le tesi di san Tommaso sulla legge naturale siano compatibili con una comprensione biologica della natura umana, benché essa sia illuminante in altri luoghi.

<sup>11</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 31, a. 3, ad 1.

comprendere la sofferenza dell'altro si riconosce che potrebbe essere stata la propria. Ma che cosa è implicato da una simile comprensione? La *miser cordia* è quell'aspetto della carità dove noi diamo quanto necessario al nostro prossimo e tra le virtù che ci legano al nostro prossimo la *miser cordia* è la più grande<sup>12</sup>. In tal modo comprendere la sofferenza di un altro come fosse la nostra vuol dire riconoscere quell'altro come prossimo, e, dice S. Tommaso, in tutti gli ambiti connessi all'amore del prossimo, «non importa se noi diciamo 'prossimo' come nella *Prima lettera di Giovanni*, 4, o 'fratello' come in *Levitico* 19, o 'amico', dal momento che tutti questi termini si riferiscono alla stessa relazione di affinità». Ciò nondimeno riconoscere un altro come fratello o amico vuol dire riconoscere che la propria relazione nei suoi riguardi è dello stesso genere della propria relazione con gli altri membri della propria comunità. Così dirigere la virtù della *miser cordia* ad altri equivale a estendere le proprie relazioni comuni in modo da comprendere quegli altri all'interno di tali relazioni. E a noi si richiede d'ora in poi di preoccuparci di loro e di essere coinvolti dal loro bene proprio come noi ci preoccupiamo di altri che si trovano all'interno della nostra comunità.

Ho elencato fino a questo punto tre caratteristiche salienti delle relazioni che sono informate dalla virtù della giusta generosità: esse sono relazioni comuni che coinvolgono i nostri affetti, si estendono al di là delle relazioni reciproche a lungo termine dei membri di una comunità nella direzione di relazioni di ospitalità nei confronti di stranieri di passaggio e, mediante l'esercizio della virtù della *miser cordia*, comprendono coloro il cui bisogno urgente sfida i membri di una tale comunità. E parlando del tipo di azione che proviene dalla giusta generosità, ho usato la parola 'non-calcolata', e questo predicato ha bisogno adesso di essere specificato. La giusta generosità richiede che noi non facciamo calcoli nel senso che non possiamo basarci su una stretta proporzionalità del dare e del ricevere. Come ho detto prima, coloro dai quali spero di ricevere e forse di fatto ricevere non sono assai spesso, e forse non saranno in nessun caso le stesse persone alle quali io ho dato. E quanto mi viene richiesto di dare non ha limiti predeterminati e può superare di gran lunga

<sup>12</sup> Cfr. *ibi.*, II-II, q. 30, a. 4.

quanto io ho ricevuto. Io non posso calcolare quanto devo sulla base di quanto altri mi hanno dato. Vi è comunque un altro senso nel quale il calcolo prudenziale è non soltanto permesso, ma richiesto dalla giusta generosità. Se io non lavoro, in maniera da acquisire proprietà, non avrò nulla da dare. Se non risparmio, ma consumo soltanto, allora, quando verrà il momento in cui il mio aiuto sarà urgentemente richiesto dal mio prossimo, non potrò disporre delle risorse per dare quell'aiuto. Se io do a coloro che non sono in un bisogno urgente, poi potrei non aver abbastanza per dare a coloro che lo sono realmente. Così sono richiesti l'industriosità nel guadagnare, la parsimonia nel risparmiare, e il discernimento nel donare. E questi sono aspetti ulteriori della virtù della temperanza.

Si noti che a queste virtù del dare vanno aggiunte le virtù proprie del ricevere: virtù quali quella di sapere dimostrare gratitudine, senza lasciare che tale gratitudine costituisca un peso, la cortesia verso colui che dà senza grazia, e la pazienza verso chi dà in modo inadeguato. L'esercizio di queste ultime virtù implica sempre un sincero riconoscimento di dipendenza. E per questo motivo si tratta di virtù che mancano in coloro la cui noncuranza della loro dipendenza si esprime nella mancanza di volontà di riconoscere benefici ricevuti da altri. Un esempio particolarmente rilevante, forse addirittura l'esempio più considerevole di un tal tipo di cattivo carattere e anche di un'incapacità di riconoscere la cattiveria del proprio comportamento è il *megalopsychos* di Aristotele, del quale Aristotele sottolinea con approvazione che «si vergogna a ricevere benefici, perché è un segno di superiorità beneficiare, di inferiorità esser beneficiati»<sup>13</sup>. Così il *megalopsychos* si dimentica di quanto ha ricevuto, eppure ricorda tutto quello che ha dato, e non è contento che gli si ricordi ciò che ha ricevuto, mentre prova piacere quando sente che viene tenuto a mente quanto egli ha dato<sup>14</sup>. Noi riconosciamo in questo punto un'illusione d'auto-sufficienza, un'illusione chiaramente condivisa da Aristotele, che è fin troppo caratteristica del ricco e del potente in molti tempi e luoghi, un'illusione che gioca il suo ruolo nell'escluderli da alcuni tipi di relazioni comuni. Perché

<sup>13</sup> *Etica Nicomachea* IV, 3, 1124b 9-10 (traduzione nostra).

<sup>14</sup> Cfr. *ibi.*, 12-18.

come le virtù del dare, quelle del ricevere sono richieste al fine di sostenere proprio quei tipi di relazioni comuni mediante le quali l'esercizio di queste virtù deve essere appreso. Allora forse non sorprende che dal punto di vista di tali relazioni il bisogno urgente e la necessità debbano essere intese in una luce particolare. Quello di cui qualcuno in estrema necessità ha probabilmente bisogno qui e ora è cibo, bevanda, vestiti e riparo. Ma, quando queste necessità primarie sono state risolte, ciò di cui coloro che si trovano nel bisogno hanno allora maggiormente necessità è di essere ammessi o riammessi in una qualche posizione riconosciuta all'interno di una qualche rete di relazioni comuni nelle quali essi vengono riconosciuti come partecipanti a una comunità deliberativa, una posizione che consenta loro sia di giustificare il rispetto degli altri sia la propria considerazione di sé. Eppure tale rispetto per gli altri non è la forma fondamentale di considerazione umana richiesta per questo tipo di vita comune. Perché no?

Tra quanti si trovano in un drammatico bisogno sia dentro sia fuori da una comunità si trovano in genere individui la cui incapacità estrema è tale che essi non possono essere mai altro che membri passivi della comunità, non riconoscendo, non parlando o non parlando intellegibilmente, soffrendo, ma non agendo. Ho suggerito precedentemente che un pensiero importante circa tali individui per il resto di noi altri è «io potrei essere stato quell'individuo». Ma quel pensiero dev'essere tradotto in una considerazione di tipo particolare. La cura che noi stessi abbiamo bisogno di ricevere dagli altri e la cura di cui loro hanno bisogno da parte nostra richiedono un impegno e una considerazione che non è condizionata dalle contingenze di lesioni, malattie o altre sofferenze. La mia considerazione per un altro è sempre esposta a esser distrutta da quanto l'altro fa, da serie menzogne, da crudeltà, da tradimento, da abuso, da sfruttamento, ma se viene diminuita o annullata da quanto accade all'altro, dalle sue afflizioni, allora non è il genere di considerazione necessaria per tali relazioni comuni – comprese relazioni con quanti vivono fuori della comunità – mediante il quale il loro bene comune può essere ottenuto.