

Pluralismo sociale e virtù politica

[Francesco Botturi](#)

Dipartimento di Filosofia, Università Cattolica di Milano

Una lontana premessa

Il pluralismo e la sua potenziale conflittualità sta al centro del problema politico moderno. Il pluralismo contraddice, immediatamente, l'unità politica, la cui premessa universalistica è messa in questione. Nella prima modernità il pluralismo morale relativo a istituti fondamentali della tradizionale dottrina del diritto naturale (sessualità e matrimonio, rispetto della vita, proprietà) - venuto alla ribalta con la scoperta delle nuove terre d'occidente e con la frequentazione delle antichissime culture d'oriente - costituì un incentivo non secondario per lo scetticismo etico, cioè per la *crisi del rapporto tra universale morale e particolare storico*. La diversità dei costumi dà scandalo e induce il pensiero della rottura tra principi universali (canoni del diritto naturale) e comportamenti particolari: quelli appartengono alla "nature", questi alla "coustume", alla quale manca l'omogeneità di criteri universalmente condivisi, prova del tradizionale ma sempre più problematico "consensus gentium". Secondo Montaigne - prima di Pascal - non c'è legge naturale "qui ne soit contredite et desavoëe non par una nation, mais par plusieurs" (1).

La "coustume", nella concretezza della sua efficacia, occulta la legge di natura, che resta attiva solo nella condizione di non-cultura. Nasce qui il mito del buon selvaggio (2). Il diritto di natura è operante solo nella fase in cui l'uomo, non ancora pervenuto all'autodeterminazione, segue l'impulso dettato dall'istinto, come avviene a livello animale. Legge veramente naturale - afferma Montaigne - è un qualche "istinto", comune agli animali e a noi, come la fuga dal nocivo e la tendenza all'autoconservazione (3). Con Charron si assiste all'abbandono d'ogni riferimento ad una normatività naturale e all'inaugurazione di un discorso totalmente antigiusnaturalistico. Il diritto naturale esiste esclusivamente a livello animale, dove vige una legge di comportamento con validità universale: "Certes il ne reste plus aucunes image ni trace de nature en nous, il faut aller chercher aux bestes [...]; elles l'ont pure et entiere [...]" (4). In conclusione l'etica con i suoi principi non può avere alcuna funzione pubblica, ma solo una privata a soddisfazione della vita del saggio, che può permettersi il riferimento a quella "justice" "naturelle, universelle, noble, philosophique" (5), che non ha nulla a che fare con la "justice" politica secondo ragion di Stato, vero fine che giustifica ogni mezzo (6).

La crisi scettica della ragion pratica fu storicamente irreversibile, perché innescò processi culturali e filosofici ormai pregiudicati dalle opposizioni tipicamente pirroniste dell'universale/unitario/eterno e del particolare/molteplice/temporale, in concreto dall'opposizione di valore e storia, come sarà visibile nella dialettica tra libertinismo e razionalismo cartesiano e giusnaturalista. Ma ciò che a noi qui importa mettere in rilievo, attraverso questa amplissima premessa, è il *definirsi storico di ambito problematico* che stabilisce delle incompatibilità attorno a cui il pensiero moderno successivo si affaticherà senza posa, che si compendiano in ultima istanza nella formula "virtù politica", intesa come una sorta di ossimoro di intonazione ironica. Ciò è già verificabile storiograficamente nell'intreccio della crisi scettica con l'aristotelismo cinquecentesco, in cui spesso la virtù della "prudenza" è identificata con la scaltrezza del comportamento politico; cioè, è confusa con ciò che in

Aristotele è piuttosto la *deinotes*. Prudenza politica e virtù etica vengono così ad appartenere a due ordini di valori contrari, se non contraddittori. In tal modo entra in crisi definitivamente l'ideale di sinergia di etica e di politica, tipico di quello che E. Garin ha chiamato l' "umanesimo civile" e A.M. Battista "etica comunitaria" (7). La legge morale tradizionale diventa una misura estrinseca all'accadere storico, inadatta a dar ordine alle circostanze e al loro mutamento, che da parte loro rivendicano un'autonomia di giudizio specifico, plurimo e senza unità intrinseca.

Non è un caso che sul finire della prima modernità G.B. Vico ritenga necessario riformulare un (suo) peculiare aristotelismo politico, in opposizione sia all'empirismo sociale scettico e/o materialistico, sia al giusnaturalismo razionalistico. Vico, infatti, avverte con grande lucidità che al centro della coscienza politica moderna si era installata ormai una scissione tra universale e particolare incapace di render conto del fenomeno sociale umano originario e quindi del suo significato politico. Egli stesso, invece, propone una visione di tale fenomeno in cui la *pluralità dei bisogni e degli interessi è unificata dalla comunicazione umana*; per cui la società umana in quanto tale può essere opportunamente definita come "communicatio utilitatum" (8).

La situazione del pluralismo postmoderno

Il recente dibattito tra liberali e comunitari costituisce un esempio contemporaneo significativo della centralità politica del pluralismo e della sua aporia.

La lunga vicenda moderna ha insegnato - come afferma J. Rawls - che il pluralismo non è un evento eccezionale o patologico, ma va inteso come normale "risultato del libero esercizio della libera ragione umana in condizioni di libertà" (9); anche se - ammette Rawls - ciò è vero solo per il pluralismo "ragionevole", disponibile cioè ad una convivenza secondo cooperazione equa e quindi politicamente regolato, perché il puro fatto del pluralismo - osserva ancora Rawls - può anche contenere "dottrine [...] irrazionali" ed anche "folli e aggressive" (10).

Il problema è duplice; si tratta di rispondere all'interrogativo sulla relazionabilità di realtà "incompatibili" (Rawls) o "incommensurabili" (MacIntyre) e sui suoi limiti, e di comprendere quale sia il tipo di rapporto che può essere instaurato tra gli eterogenei. *Se e quale* rapporto è dunque la posta di un gioco, in cui ne va della possibilità stessa della società politica, nella consapevolezza postmoderna dell'assenza di un universale culturale attivo, e insieme con la necessità pratica di operare una qualche sintesi politica degli incompatibili/incommensurabili. La tesi che in proposito vorrei sostenere, è che la *difficoltà del dibattito tra liberali e comunitari dipende dalla sua effettiva (benché inapparente) dipendenza dalla problematica moderna e dalle sue antiche divisioni*. Questo si avverte con una certa chiarezza - a mio avviso -, quanto al primo Rawls, nel fatto che egli va ancora alla ricerca di una previa comune teoria della giustizia, che sia fondativa della società politica; quanto a MacIntyre, invece, la cosa è rilevabile, se si legge la sua posizione come il versante negativo dello stesso schema; come risulta dal fatto che, instaurando tra le diverse tradizioni solo un rapporto dialettico, evita il pensiero della loro comunanza e quindi compromette la possibilità stessa di costituire una totalità politica. Entrare nella prospettiva di una costruzione politica, infatti, significherebbe per MacIntyre il riconoscimento - che egli non può concedere - di un terreno comune, "neutrale", che costituisce l'obiettivo polemico programmatico di tutto il suo discorso.

Insomma, da una parte abbiamo dei principi di validità universale (contrattualisticamente stabiliti) alla ricerca della loro incarnazione storica; dall'altra delle particolarità storiche senza universalità di principio.

Liberalismo di Rawls tra universalismo e contestualismo

La costruzione teorica di Rawls è complessa e dotata di una sua evoluzione interna. La sua "modernità", nel senso detto, non consiste certamente nella pretesa giusnaturalistica di definire principi universali da cui dedurre le norme del comportamento pubblico. Al contrario, Rawls fa ogni sforzo per non identificare la teoria della giustizia con una qualche "dottrina comprensiva", di natura religiosa o filosofica, quindi sostanzialmente universalistica. Basti ricordare che è fondamentale nel suo discorso la concezione della giustizia come "indipendente dalla nozione di bene e prioritaria rispetto ad essa" e i cui principi stabiliscono i limiti entro cui le stesse concezioni del bene sono ammissibili (11). L'"artificio espositivo" del velo di ignoranza sta appunto a significare che i principi di giustizia non dipendono dalle concezioni di vita e dagli scopi particolari delle parti contraenti il patto sociale. Piuttosto la modernità rawlsiana sta nell'ideale di una teoria etico-politica in grado di rendere attraverso i suoi principi la realtà sociale una compagine politica. Moderno è dunque un tale primato della teoria sulla realtà. Tutto il corso dell'elaborazione rawlsiana insegue questo ideale, nonostante le smentite - si potrebbe dire - che la realtà gli infligge. L'evoluzione del pensiero rawlsiano - come vedremo brevemente - si giustifica, infatti, come il tentativo di riproporre il suo ideale facendo fronte alle difficoltà dal pluralismo, cioè ai diritti della realtà storica, cui pure la sua teoria cerca di fare debito spazio. In definitiva, la teoria rawlsiana non sembra in grado di conciliare l'universalità ideale e la particolarità storica. Cerchiamo perciò di comprendere più in dettaglio.

"Una concezione della giustizia - scrive Rawls - non può essere dedotta da premesse o condizioni su principi evidenti; la sua giustificazione è, al contrario, una questione di reciproco sostegno tra più considerazioni, di aggiustamento globale in un punto di vista coerente" (12). La teoria rawlsiana della giustizia infatti ha due procedure di giustificazione, quella contrattualistica e quella coerentistica. Le conclusioni dell'argomentazione razionale contrattualistica sono bilanciate dai "giudizi ponderati di giustizia", dalle convinzioni e dalle credenze interne ad un patrimonio culturale già attivo e operante (in termini ermeneutici si parlerebbe di "precomprensioni"). La concezione della giustizia risulta perciò da un processo di adattamento reciproco tra principi astratti generali e giudizi particolari, che Rawls chiama - come è noto - "giudizio riflessivo", che contempera, in una visione epistemologica coerentistica, considerazioni sulla giustizia in condizioni di imparzialità ideale (tipica della "situazione originaria") ed intuizioni dell'esperienza ordinaria. La stessa procedura contrattualistica, però, ha delle premesse morali, che *A Theory of Justice* ritiene deboli e quindi facilitanti l'ottenimento procedurale di principi di giustizia univoci e ampiamente condivisibili. Al contrario, - bisogna notare - le intuizioni morali premesse alla procedura del contratto sono già molto impegnative, perché riguardano il valore della libertà, del dialogo razionale, del rispetto universale (come osserverà Ch. Larmore), l'attenzione alle posizioni svantaggiate, ecc. In ogni caso, ciò che conta è che il fattore coerentistico fa da contesto alla procedura storica del contratto, dal momento che la derivazione procedurale dei principi è preceduta dalle premesse morali costituite da convinzioni morali di portata generale ed è seguita dal confronto e dall'aggiustamento "riflessivo" con le credenze ponderate più particolari (13).

L'evoluzione del pensiero di Rawls andrà non a caso nel senso di una sempre maggiore presa di coscienza della funzione determinante dell'elemento coerentistico, della credenza culturalmente caratterizzata. Come è noto, in *Political Liberalism*, a seguito precisamente del *confronto con la questione del pluralismo*, egli ritiene che la proposta di *A Theory of Justice* offrisse una visione del liberalismo ancora troppo simile ad una concezione antropologica globale e perciò "irrealistica" rispetto al consenso politico da ottenere (14).

Il cambiamento di prospettiva era già stato anticipato nell'importante saggio *Kantian Constructivism in Moral Theory* del 1980, in cui la metodologia costruttivistica è fortemente

sottolineata precisamente allo scopo di separare i principi di giustizia da un impegno con il vero/falso morale (15). Ma, avendo ormai chiarito, che i criteri per una teoria politica della giustizia non sono reperibili in un puro a priori intuitivo, Rawls è costretto a rivolgersi più vastamente a presupposti di altra natura, cioè a presupposti di ordine culturale. "Gli ideali della persona e della cooperazione sociale - che sostengono la procedura pattizia per una teoria della giusta cooperazione - [...] non sono ideali che, a un certo momento della loro vita, i cittadini hanno semplicemente scelto. Bisogna immaginare piuttosto che, per la maggior parte, essi trovano questi ideali nell'indagine che essi fanno e che in parte li hanno presi dalla cultura della loro società" (16). Per questo si chiarisce in definitiva che il compito di giustificare una concezione di giustizia "non è primariamente un problema epistemologico", ma un "compito pratico sociale". "Ciò che giustifica - sintetizza Rawls - una concezione di giustizia non è il suo essere vera rispetto ad un ordine antecedente e datoci, ma la sua congruenza con la nostra più profonda comprensione di noi stessi e delle nostre aspirazioni e con la nostra realizzazione, che, data la nostra storia e la tradizione incorporate nella nostra vita pubblica, è la dottrina più ragionevole per noi" (17). In conseguenza di tutto ciò la "concezione kantiana" della giustizia di Rawls riceve un *riorientamento contestualista*: "indirizzandosi alla cultura pubblica di una società democratica, il costruttivismo kantiano ritiene di appellarsi ad una concezione della persona implicitamente affermata nella cultura [...]" (18).

In conclusione, lungo la parabola evolutiva del suo discorso, l'*universalismo liberale* di Rawls risulta alquanto limitato nella sua portata. Egli stesso deve riconoscere che - come scrive sempre in *Kantian Constructivism* - "non stiamo cercando di trovare una concezione di giustizia adatta a tutte le società senza considerazione delle loro particolari circostanze sociali o storiche. Desideriamo regolare [invece] un fondamentale disaccordo sulla giusta forma delle istituzioni basilari entro una società democratica in condizioni moderne". Per cui, in linea di principio, non si può escludere che "i primi principi di giustizia possano anche cambiare" (19). I principi di giustizia finiscono così per rivelare una natura storico-culturale, di essere cioè il portato (nobile ma limitato) di una tradizione specifica.

Il problema del pluralismo mette dunque a dura prova il liberalismo rawlsiano. Il suo effetto infatti è duplice. A livello delle assunzioni etiche di portata generale, premesse del procedimento razionale contrattuale, il pluralismo ha l'effetto di limitare la validità storico-politica del liberalismo alle sole società liberali, cioè quelle il cui patrimonio culturale già contiene sostanziosi elementi consoni ad una società liberale. Questo fa sì che la proposta rawlsiana rischi di terminare in una sorta di tautologia pratico-politica, secondo cui il liberalismo è la forma politica adatta a società culturalmente già liberali in grado di giustificare i fondamenti liberaldemocratici della società. In tal modo il pluralismo che il liberalismo rawlsiano sarebbe in grado di regolare è un pluralismo piuttosto limitato, interno ad un quadro già fondamentalmente omogeneo; non è invece il pluralismo che con sempre maggior perentorietà presenta il fenomeno del multiculturalismo (20).

A livello dei giudizi ponderati particolari, invece, il pluralismo ha l'effetto di minacciare addirittura la praticabilità di tutto il procedimento rawlsiano, nella misura in cui la disparità delle valutazioni e l'ampiezza del dissenso sia tale da entrare in collisione con i principi. In questo caso non sarebbe più possibile quel bilanciamento che porta alla sintesi operativa dei principi di giustizia.

È meglio visibile, a questo punto, la difficoltà interna del discorso rawlsiano, cioè la tensione tra la pretesa della teoria della giustizia di valere come dottrina razionale (in senso stretto), indipendente dalle condizioni storico-sociali del contratto e il fatto della partecipazione originaria al sistema sociale molto sottolineata in *Political Liberalism*: "non abbiamo un'identità che preceda il nostro essere nella società; non è come se vi arrivassimo da qualche altro posto,

ma ci troviamo a crescere in questa società e in questa posizione sociale [...]. Non supponiamo, insomma di entrare nella società all'età della ragione, così come si può entrare in un'associazione, ma di nascere in quella società in cui vivremo tutta la vita"; in questo senso dobbiamo pensare la società come "un sistema sociale completo e chiuso".

Nella concezione del rapporto tra principi di giustizia e appartenenza sociale si evidenzia la "modernità" aporetica, di cui si diceva. Ancora in *Political Liberalism* infatti si afferma che: i principi di giustizia sono "principi destinati a formare quel mondo sociale nel quale acquisiamo, fin dall'inizio, il carattere, la nostra concezione di noi stessi come persone e le nostre opinioni comprensive, con le relative concezioni del bene, e nel quale devono essere realizzati [...] i nostri poteri morali". Sono insomma i principi di giustizia che ci consentono di "diventare cittadini liberi e uguali" (21). Non si può non osservare che il continuare a presupporre l'appartenenza sociale come un antifatto politicamente inerte ("le parti in posizione originaria vedono la propria appartenenza a una certa società come un dato" (22)) è in contraddizione con l'esigenza contestualista che Rawls ha dovuto riconoscere, secondo cui è invece dall'appartenenza sociale che dipendono i criteri assiologici che sostanziano gli stessi principi di giustizia.

Questa difficoltà è particolarmente visibile a proposito del tema - centrale in *Political Liberalism* - della "cooperazione". L'appartenenza sociale è dinamicamente vista da Rawls come cooperazione, nella quale Rawls ribadisce che ciascuno si ritrova da sempre e per sempre inserito (23) e rispetto alla quale il contratto interviene con il fine di renderla giusta secondo equità sociale: "gli equi termini della cooperazione sociale sono concepiti come frutto di un accordo fra le persone impegnate nella cooperazione stessa, cioè fra cittadini liberi e uguali nati nella società nella quale vivono le loro vite" (24). È facile osservare però che la realtà sociale non potrebbe essere cooperativa, se in essa già non fosse in atto qualche misura di giustizia e dei criteri equi in qualche modo già non informassero la società stessa. Non si può sostenere quindi che siano i principi di giustizia stabiliti nella "situazione originaria" a "formare" la società, a meno di tornare ad un'idea contrattualista di tipo hobbesiano, che è espressamente esclusa da Rawls (25).

Ne consegue che, all'interno dello stesso discorso rawlsiano, si profila un'alternativa: o la società politica è un puro prodotto contrattuale, che trae i suoi criteri dalla natura razionale e morale dei soggetti (posti in condizione equa di esercizio della loro scelta), e allora la teoria della giustizia deve far riferimento in ultima istanza ad una concezione comprensiva forte (per quanto giocata solo nel suo versante politico), che mette però a serio rischio la possibilità di raccogliere consenso e quindi di garantire la stabilità della società politica (scopo finale del contratto stesso); oppure i principi di giustizia sono contenuti nell'esperienza di giustizia già presente in qualche misura istruttiva nella spontanea e storica vita sociale, e allora il contratto non può più essere considerato il fondamento storico della società politica, ma il luogo della rielaborazione universalizzatrice e critica di un'esperienza di giustizia già in atto, in funzione di un consenso sociale ai suoi principi; ma ciò mette in discussione la rilevanza fondativa del proceduralismo e il significato del contrattualismo costituzionale.

Dialettica delle tradizioni

Dal punto di vista delle tradizioni si colloca il discorso di A. MacIntyre, di cui non è il caso di ripetere la struttura, ma che ci interessa qui per il suo modo di considerare il pluralismo socio-culturale. Anche per MacIntyre il pluralismo è un fatto fisiologico e insuperabile, in forza della condizione relazionale del soggetto, che ha nell'appartenenza alla realtà comunitaria la possibilità della sua identità. L'io non è concepibile come separato dai suoi ruoli e dalle sue relazioni comunitarie e dalle sue posizioni sociali, cioè dalla sua storia. "Infatti - scrive

MacIntyre - la storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui traggo la mia identità. [...] il che significa in genere, che mi piaccia o no, che ne sia consapevole o no, che sono uno dei portatori di una tradizione" (26).

Il dato originario dunque è sempre particolare e relazionale ed è quindi illusorio attendersi - come è stato tipico della "morale della modernità" - "un'universalità affrancata da qualsiasi particolarità". Le pratiche in genere e la morale in specie hanno sempre una storia e esistono solo in quanto storicamente caratterizzate. In senso fortemente ermeneutico MacIntyre afferma che "quello che una pratica è dipende da una modalità di comprensione della pratica stessa che spesso è stata tramandata attraverso molte generazioni" e perciò "la razionalità di una pratica [...] è inseparabile dalla tradizione per mezzo della quale è stata realizzata". Per questo anche "una morale che non sia la morale di una società particolare non può essere trovata in nessun luogo. [...] dove mai è esistita o esiste la *morale in sé*?" (27).

Da questo punto di vista la pretesa tipica del liberalismo di delimitare "un terreno neutrale" rispetto alle molte concezioni comprensive e ai molti progetti di vita è illusoria ed è la causa del suo fallimento storico, che suona indiretta dimostrazione che "non vi è spazio per appelli alla razionalità-pratica-in-quanto-tale o alla giustizia-in-quanto-tale a cui ogni persona razionale sia spinta ad aderire in virtù della sua stessa razionalità. Vi è invece soltanto la razionalità-pratica-di-questa-o-di-quella-tradizione e la giustizia-di-questa-o-di-quella-tradizione". Di conseguenza anche il liberalismo è meglio interpretato, se è inteso "non come un tentativo di trovare una razionalità indipendente dalla tradizione, ma come l'articolazione di un insieme storicamente sviluppato e in corso di evoluzione di istituzioni sociali e di forme di attività, e cioè [a sua volta] come la voce di una tradizione" (28)

Tuttavia, se ogni morale è sempre vincolata in qualche misura a una dimensione socialmente delimitata, ciò non significa che il soggetto e la sua coscienza morale siano rinchiusi nel particolare; resta ugualmente vero, infatti, che "la ricerca del bene, dell'universale consiste [...] nel superamento di tali particolarità" (29). Se la particolarità costituisce una condizione intrascendibile, non riducibile - come vorrebbe il modello illuministico enciclopedista - ad una circostanza estrinseca rispetto a ciò che è razionale, (metodo e principi universali) (30), l'universalità, a sua volta, è la vocazione del pensiero, perché la verità è comunque "una misura indipendente dalla tradizione", che è giudicata "con il metro della verità". La verità si mostra dunque all'interno di un particolare contesto di sapere, ma "il concetto di verità è atemporale" (31).

Il concreto della condizione umana sta dunque nell'indissolubile intreccio di particolarità e di universalità. Perciò, che "a partire dal punto di vista di una tradizione particolare si possa sperare di formulare verità universali" dipende - secondo MacIntyre - dal non ritenere incompatibili il radicamento del discorso in un contesto particolare e la pretesa di verità e di giustificazione universali. Finché "non siamo disposti ad accettare che si possano dare le due cose insieme", saremo costretti ad oscillare tra particolarismo relativistico e universalismo astratto (32).

In conclusione, se non è corretto attribuire alla posizione di Rawls (soprattutto al secondo Rawls) una concezione individualistico-atomistica e un universalismo senza storia, così sarebbe sbrigativo ritenere che il comunitarismo (per lo meno quello di MacIntyre) abbia un inarrestabile destino particolaristico-relativistico. Come minimo bisogna dire che l'intenzione (certamente più che l'elaborazione) di MacIntyre è di non perdere mai di vista il *punto di partenza fattuale*, che consiste appunto nella condizione concreta dell'appartenenza soggettiva ad una tradizione, che consiste - potremmo dire con Gadamer - in una "situazione ermeneutica" originaria e intrascendibile, non come ostacolo, bensì come possibilità (tanto sottolineata anche da Pareyson) di praticare e cogliere la verità.

In secondo luogo si può osservare che come per Rawls anche per MacIntyre il *problema del pluralismo* è decisivo per comprendere l'orientamento del suo pensiero. In coerenza con il tentativo di coniugare particolarismo e universalismo (o per lo meno di sottolinearne l'esigenza), MacIntyre afferma l'"incommensurabilità" e l'"intraducibilità" di tradizioni, di culture, di sistemi di pensiero, ma insieme anche la loro possibile comunicabilità nella comune ricerca razionale: "riconoscere una incommensurabilità e intraducibilità tra due sistemi opposti di teoria e di prassi" non è solo "il principio di un dibattito razionale", ma anche di un confronto che può condurre a un cambiamento dei rapporti e al prevalere di una delle tradizioni, come più fondata e più persuasiva delle altre (33).

La visione macintyriana del pluralismo è sorretta da una concezione della ragione esemplata sulla dialettica aristotelica ed è perciò fortemente dinamica. Una *tradizione* non è un passivo risultato culturale, ma è una *forma strutturata e storica di ricerca razionale*, impegnata con la verità secondo suoi principi (teorici e pratici) e sue modalità (non solo intellettuali). La tradizione è perciò un organismo vivente, come tale dotato di fasi di sviluppo e di crescita, di crisi e di risoluzione o di spegnimento. Per questo è intrinseca alla storia di una tradizione la situazione di "crisi epistemologica", cui sempre inevitabilmente una tradizione vivente va incontro, via via che vengono alla luce le inadeguatezze della sua capacità interpretativa della sua stessa condizione storica. La "dissoluzione di certezze storicamente fondate è - afferma MacIntyre - il segno di una crisi epistemologica", la cui soluzione "richiede l'invenzione o la scoperta di nuovi concetti e la formulazione di un nuovo tipo o di nuovi tipi di teoria", e che conduce ad una rinnovata comprensione della storia di una tradizione e della "struttura giustificativa che regge tutte le pretese di verità avanzate al suo interno" (34). Questo lavoro non può avvenire se non attraverso il confronto con la situazione storica stessa e, in concreto, con le altre tradizioni e in specie quelle rivali. Il "genere di giustificazione razionale" dei principi di una tradizione è sempre "al tempo stesso dialettico e storico", nel senso che "essi saranno giustificati nella misura in cui, nella storia di questa tradizione, avranno rivendicato la loro superiorità rispetto ai loro predecessori storici, sopravvivendo [così] al processo dell'interrogare dialettico" (35). Di conseguenza la giustificazione teorica di una tradizione è essenzialmente dialettica, fa tutt'uno con il confronto e la competizione con le altre tradizioni, in cui "qualsiasi punto di vista dato stabilisce o non riesce a stabilire la propria superiorità razionale rispetto ai suoi particolari antagonisti in certi contesti specifici" (36). Una tradizione afferma se stessa, dunque, superando le sue crisi interne, cioè ridefinendo le differenze compatibili e appropriandosi della ricchezza teorica altrui in una sintesi superiore.

Il fatto reale primario è l'appartenenza di una soggettività relazionale ad una tradizione condivisa e dunque la sua partecipazione ad una "comunità costitutiva", come si esprime Sandel. Comprimario è poi il fatto storico che le tradizioni siano plurime (in senso sincronico e diacronico) e che dunque il pluralismo sia intrinseco e permanente nella vita sociale. Quello che per Rawls è un punto di arrivo, per MacIntyre è un punto di partenza e quindi anche un dato teorico primo: non si tratta di far spazio al pluralismo delle tradizioni, ma di partire da esso. La difficoltà del comunitarismo emerge invece nei confronti della *realizzazione politica delle comunità sociali*, perché se è vero che le tradizioni di per sé incommensurabili vivono del confronto/competizione con le altre, cioè hanno bisogno di coinvolgimento dialettico e di comunicazione, da parte di MacIntyre e dei comunitaristi in genere non vengono date indicazioni significative sul passaggio dal piano della dialettica sociale a quello della convivenza politica, cioè sulle condizioni politiche della dialettica e quindi sulla costituzione della società politica come tale.

Se ci si ferma a questi esiti, sembra dunque che ci si debba rassegnare all'alternativa senza sbocco tra un'universalità procedurale politica, ma inefficiente, e una particolarità sociale dialettica, ma senza sintesi politica superiore. In entrambi i casi si sancirebbe la non conciliazione del sociale e del politico, con l'effetto, rispettivamente, della neutralizzazione o della frammentazione del sociale e della ipostatizzazione o della depressione del politico. Una prospettiva alternativa dovrebbe evitare gli estremi dell'universalismo apriorico astratto e del particolarismo contestualista. Ma questo è possibile solo se un *criterio di validità universale* emerge dall'interno della pluralità storico-sociale stessa, così che l'universale non risulti né previo, né subordinato ad essa. La fattualità di cui intendiamo parlare in realtà è presente sia in MacIntyre, sia in Rawls, ma non è elaborato teoricamente nella direzione indicata. Nel comunitarismo di MacIntyre la relazione dialettica delle tradizioni viventi è posto come fatto sociale primario e comune. A sua volta, il riconoscimento rawlsiano dell'originarietà della "cooperazione" sociale apre sul medesimo scenario, cioè sulla comunicazione sociale come fatto fondamentale e patrimonio comune, attivo e significativo prima di ogni pattuizione e regolamentazione riflessa. Il punto di partenza alternativo è dunque un evento complesso che precede ogni decisione e che costituisce un *bene già da sempre condiviso*, il fatto cioè di essere inseriti in una rete comunicativa (collaborativa, ma anche conflittuale), in una complessa struttura di azione comune, di interlocuzione aperta, in breve di *comunicazione sociale* (37).

Tracce in questa direzione possiamo trovarle già nel dibattito sul liberalismo, sia da parte liberale, sia da parte comunitarista. Charles Larmore, ad esempio, nel suo tentativo di dissociare il liberalismo da una filosofia individualistica ed insieme di evidenziare la natura etica del liberalismo politico, ne evidenzia due aspetti assai interessanti per noi. Il punto di partenza di Larmore è la discussione dell'idea liberale di "neutralità", che non va intesa come indifferenza morale, ma come assenza di determinazione da parte del potere politico rispetto ad idee controverse della vita buona. In questo senso, al contrario della sua immediata interpretazione, "la neutralità politica è un principio morale", che infatti è giustificato - secondo l'Autore - da "due norme" di natura morale, quella del "dialogo razionale" e quella dell'"uguale rispetto"; in sintesi la ricerca dell'accordo argomentativo con persone ritenute intrinsecamente capaci di pensare e di agire in base a ragioni (38). A sua volta, però, l'argomentazione a favore della corretta concezione della neutralità liberale "ruota attorno a un'altra assunzione cruciale", ovvero che "le persone a cui l'argomentazione si applica devono già ritenersi "un popolo". Devono già avere una vita comune *prima* di pensare a organizzare la loro vita politica secondo principi liberali". Perché il progetto politico liberale prenda senso è necessaria dunque una previa "vita comune", che implica come elementi minimali una geografia, una lingua, un'esperienza storica comuni (39).

Il percorso di Larmore è interessante, perché, dall'interno del pensiero liberale, ristabilisce la continuità del sociale e del politico; infatti ancora l'impresa politica ad un vissuto prepolitico in grado di dargli il suo "senso" e quindi pensa il politico come ciò che esprime in modo consapevole e perciò normativo i criteri pratici e assiologici che rendono possibile il fatto (comunque esistente) della convivenza. A sua volta, l'unitaria realtà politica è in grado di comprendere il pluralismo socio-culturale irriducibile, perché si prende cura dell'unità sociale già esistente senza pretendere livelli eccessivi di omogeneità.

Una critica analoga, ma antropologicamente più fondata, è reperibile anche in Charles Taylor, dall'interno di una prospettiva più prossima a quella comunitarista. L'oggetto polemico dell'argomentazione tayloriana è una concezione del "liberalismo [meramente] procedurale". In prima istanza una simile visione appare irrimediabilmente dipendente da una visione atomistica degli individui, che considera la società come somma di singoli dotati di propri piani di vita, senza una concezione in comune abbracciata dalla società stessa. Dunque una "società strumentale", volta a perseguire beni puramente "convergenti", cioè di utilità comune. Taylor

ammette però che il liberalismo procedurale può avere anche una versione olistica (come è quella di Rawls), in cui se non esiste un bene comune socialmente approvato, esiste però "una concezione comune del *giusto*" (40). Ma - osserva Taylor - una visione più concreta della convivenza politica (che egli chiama "patriottismo") non si soddisfa della regola del giusto, ma esige anche "una comune dedizione ad una comunità storica particolare. [...] Sostenere questo specifico insieme storico di istituzioni e di forme è, e deve essere, un fine comune socialmente approvato". In secondo luogo, la regola del giusto (che incorpora lo stato di diritto, i diritti individuali, principi di equità, ecc.) lascia fuori quello che è considerato "il bene centrale della tradizione civica umanista: l'autogoverno partecipatorio" (41). I liberali procedurali trattano l'autogoverno come puramente strumentale rispetto allo stato di diritto e all'eguaglianza. Mentre per il patriottismo di tipo repubblicano la partecipazione all'autogoverno è parte dell'essenza della libertà politica ed è garanzia di una più sostanziosa e convinta vita democratica.

Ma l'affermazione più interessante della discussione tayloriana sta nella motivazione antropologica del suo assunto, riguardante l'esperienza del bene. Il proceduralismo è astratto e insufficiente, perché non dà conto a livello politico dell'esperienza di bene che l'uomo fa a livello sociale elementare. Il proceduralismo presuppone che l'uomo faccia esperienza solo di beni "convergenti" o che comunque solo tali tipi di beni siano politicamente rilevanti, cioè quei beni di cui godiamo collettivamente, ma solo in modo strumentale e funzionale all'esclusivo interesse individuale (come i diversi servizi pubblici). Limitarsi a questo tipo di beni significa ignorare che invece l'esistenza è concretamente intessuta dell'esperienza di beni che acquistano valore aggiunto proprio dall'essere goduti insieme, cioè i beni "mediatamente" comuni; e ancor più di beni che consistono precisamente nell'essere tali perché sono fruiti in comune, i beni "immediatamente" comuni. A proposito Taylor fa l'esempio della conversazione, che è un bene realizzabile evidentemente non come somma di due monologhi (42). Ma implicitamente questo esempio richiama l'immensa estensione delle esperienze che sono costituite come inter-azione. Ora, secondo Taylor, "è essenziale per le repubbliche [...] che esse siano animate dalla sensazione di un bene comune immediato condiviso. In questa misura, il legame sociale assomiglia al legame dell'amicizia, come vide Aristotele" (43), perché - possiamo aggiungere - il politico non ha ragione di costituirsi in alternativa all'esperienza sociale primaria, ma è sua ulteriore elaborazione e specificazione.

Nel dibattito considerato emerge dunque la consapevolezza del fatto che la questione del pluralismo sociale trova la sua risposta politica a partire da quell'unità che esso di fatto costituisce nella forma della interazione (cooperazione e conflitto), in breve della comunicazione sociale. Questo evento sociale originario diventa politico nella misura in cui lo si assume consapevolmente e volontariamente come "*bene comune*". La comunicazione tra le tradizioni, i gruppi o anche gli individui (che volessero considerarsi unicamente come tali) è così *l'interfaccia tra il sociale e il politico*. Essa, infatti, è il fatto sociale originario che diventa anche il fatto politico primario, nel momento in cui viene riconosciuto come bene che comunque accomuna. Il passaggio al politico non comporta se non la presa d'atto condivisa di ciò che già accomuna, cioè di quel comune che è l'essere in rapporto comunicativo, assunto come patrimonio da preservare ed incrementare. Il corpo politico nasce, quando si assume il "bene relazionale" di cui si è parte, come "bene comune"; quando, assumendo in modo consapevole e strumentato la comunicazione sociale spontanea, si istituisce come fine comune il perseguimento della comunicazione sociale stessa. Il politico, coerentemente inteso, infatti, non aggiunge un'ulteriore finalità al sociale, ma coincide con il perseguimento responsabile del sociale stesso nel suo insieme. In questo senso la società non è l'oggetto della politica, ma il suo fine (da proteggere, aiutare, incrementare, ecc.). In tal senso il politico sorge come *autofinalizzazione consapevole della società umana*.

Vi è dunque un *sensu formale del bene comune* (44), di cui si prende cura il politico, che si adatta

pienamente ad ogni tipo di società anche quella del pluralismo postmoderno, perché non chiede nessun preventivo accordo su contenuti di valore, che non siano il valore stesso dell'essere in società. Il politico coincide a questo livello con l'istituzione permanente dello spazio della comunicazione, cioè del confronto tra i diversi, del conflitto e della cooperazione.

La *normatività del politico* gli è intrinseca, scaturendo appunto dalla volontarietà dell'assunzione del bene accomunante della comunicazione. L'elemento di volontarietà fonda il vincolo e crea l'obbligazione ad attenersi a tutto ciò che è funzionale alla finalità assunta e condivisa. Ciò che "accomuna" diventa regolativo delle relazioni: in quanto "bene", esso va perseguito come finalità razionale sottratta alla precarietà dei rapporti spontanei e come tale va sancito e perciò le norme di una comunicazione vengono assunte come regole direttive del patto politico fondamentale. Ciò significa anzitutto che il bene della comunicazione traccia il *confine della partecipazione politica*, distinguendo quanti ne riconoscono il vincolo da quanti invece, non riconoscendolo, se ne escludono. In tal senso risulta subito l'impossibilità di intendere una società multiculturale come convivenza di qualunque componente culturale (fondamentalismo, anarchismo, terrorismo, separatismo, settarismo occulto, ecc. sono immediatamente esclusi, perché contraddittori con il criterio fondamentale della convivenza politica).

Il bene della comunicazione porta in sé alcune *condizioni strutturali*, che vengono a costituire altrettanti vincoli normativi. Esso è per sua natura *illimitatamente aperto* e dunque include di principio ogni possibile partecipante, senza discriminazione preventiva; di conseguenza, esige che siano garantite tutte le forme di *libertà di partecipazione*; quindi, che sia garantita la *giustizia* nell'accesso e la distribuzione dei mezzi necessari all'esercizio dello scambio, della collaborazione, del confronto; similmente, vanno preservate e difese le *condizioni per la realizzazione* della comunicazione, contro le sue violazioni violente e le sue contraffazioni subdole; ecc.

Tutte queste condizioni normative - e quante altre se ne potrebbero dettagliare - sono *analiticamente incluse* nel fatto comunicativo e quindi non esigono per essere riconosciute e accettate la condivisione di una particolare fondazione speculativa, come potrebbe essere quella di un'"etica della comunicazione". Piuttosto la comunanza nel bene della comunicazione è di per sé un atto di ragion pratica pubblica, suscettibile di molte giustificazioni teoretiche, ciascuna delle quali resterebbe interna alle prospettive delle diverse "tradizioni" culturali o "concezioni comprensive". La comunanza nel bene formale e normativo del comunicare sociale sta a fondamento della convivenza come un atto di ragion pratica politica, che non può sostituirsi alle sue plurime (e conflittuali) legittimazioni speculative.

D'altra parte, questa prospettiva di istituzione pratica del politico non si conclude con il suo profilo costituzionale formale, perché essa è internamente aperta ad accogliere tutti quei *contenuti valoriali* che le diverse tradizioni, secondo la concreta storia comune, si trovassero a condividere. Se, infatti, la condivisione del vincolo comunicativo è un assoluto istitutivo della convivenza politica, l'incontro-scontro delle diverse tradizioni e concezioni comprensive delimita un campo relativo di condivisioni e di esclusioni che si definisce e si ridefinisce storicamente. A questo livello il bene comune non è più solo formalmente la comunicazione sociale, ma si riempie di contenuti (beni economici, istituzioni, patrimoni valoriali, morali, spirituali) diversamente individuati secondo i differenti contesti culturali, le mutevoli circostanze storiche e le specifiche contrattazioni politiche. A questo livello vige la logica della contrattazione che le diverse forze sociali e le differenti tradizioni culturali intrattengono tra loro, secondo le regole della legittima pressione, della discussione razionale, della persuasione, ecc. che danno luogo alla fisionomia variabile del bene comune storicamente determinato, oggetto di protezione e di promozione. Il tal modo, sul canovaccio stabile del progetto condiviso e regolato di comunicazione, il pluralismo può trovare lo spazio delle sue innumerevoli variazioni, senza

subire la coazione di impossibili omogeneità, ma anche senza distruggere pericolosamente lo spazio della sua esistenza politica.

Il paradigma del conflitto e la sua incongruenza

Per la rappresentazione moderna della cosa, il problema del pluralismo nasconde in sé quello più fondamentale del conflitto. Il *pluralismo delle concezioni di vita* buona è, infatti, *obiezione alla comunicazione come fatto primario* e principio socio-politico, ma nella misura in cui (anche implicitamente) prevale il *paradigma moderno della relazione come conflitto*. Questo spiega la diffidenza liberale per l'essere-in-comune e la priorità attribuita alla salvaguardia dei diritti individuali, come osservava Taylor. Nella versione olistica rawlsiana del liberalismo questa precomprensione si esprime come priorità programmatica della teoria della giustizia rispetto alla cooperazione sociale (considerata come semplice antefatto). A sua volta, l'incapacità comunitarista di pensare da una parte il conflitto all'interno delle singole tradizioni e, dall'altra, la mediazione politica del conflitto fra le tradizioni mostra indirettamente una subalternità al paradigma moderno.

Si può esemplificare la prevalenza del paradigma del conflitto nella formazione della *teoria classica di quella struttura di comunicazione sociale che è il mercato*, nella quale per definizione l'istituzione serve a regolare scambi di beni tra individui egoisti. In realtà questa concezione è frutto di una lunga elaborazione teorica che, prima di giungere alla sua formulazione specifica, trova le sue origini nella antropologia di Hobbes e riceve un contributo decisivo all'interno della teologia giansenista. La teoria classica del mercato è infatti il risultato della circolazione anglo-francese della teoria dell' "amor proprio" lungo il XVII secolo.

Basti ricordare che per Hobbes causa del conflitto mortale nello "stato di natura" non è solo l'acquisizione e il possesso di beni materiali, ma anche e più vastamente (perché vigente anche in condizioni di non rarità dei beni) il desiderio del riconoscimento di superiorità che ogni uomo cerca dal proprio simile. Lo "*honour*" è quel riconoscimento sociale del senso di superiorità cui ogni uomo aspira ad ottenere nei confronti del suo prossimo, per il quale gli uomini sono sempre disposti ai più aspri conflitti sino al rischio della vita. Di qui la lettura hobbesiana della funzione della ragione, quale strumento di calcolo e di moderazione, che suggerisce il patto sociale di trasferimento dei diritti e quello di soggezione al sovrano assoluto.

Nella teologia giansenista, in particolare in quella di uno dei grandi di Port-Royal P. Nicole, questo tema hobbesiano giunge per il tramite della traduzione francese del *De cive*, ad opera di Sorbière, che impiega l'espressione "amour propre" per indicare la passione dell' "onore". Nicole rielabora l'idea di Hobbes nel contesto della sua teologia rigorista: l'uomo senza grazia, abbandonato a se stesso nella condizione di peccato originale, è precisamente quello descritto da Hobbes, dominato dall'amor proprio e nemico permanente degli altri.. La posizione di Nicole è estremamente interessante, perché costituisce un vertice della coscienza filosofica moderna della costitutività della relazione tra gli uomini ed insieme della tragicità della situazione antropologica fondamentale, perché l'altro è indispensabile per soddisfare l'amor proprio, ma la sua risposta positiva non è affatto garantita: "Non c'è niente di così naturale all'uomo - scrive Nicole - che il desiderio d'essere amato dagli altri, perché non c'è niente di così naturale che amare se stessi. Ma l'amore degli altri verso di noi non è solo l'oggetto della nostra vanità e il nutrimento del nostro amor proprio, è anche il giaciglio della nostra debolezza" (45). Si tratta dunque di procurarsi questo nutrimento, correndo meno rischi possibile. A questo scopo la soluzione del potere autoritario hobbesiano non è ottimale e, di fatto, gli uomini utilizzano un'altra strategia, più capace di produrre e promuovere convivenza e la libera iniziativa degli individui. È la strategia della dissimulazione di una condotta onesta e benevola. La trama del

tessuto sociale è fatta così dai reciproci riconoscimenti, in cui la conflittualità distruttiva è evitata attraverso l'astuzia della ragione, che finge la "carità" nei rapporti al fine di ottenere al minor costo possibile il proprio scopo. In tal senso l'amor proprio dell'uomo è "éclairé" dalla capacità di porgere un ossequio formale alle regole di convivenza che permettono di perseguire la massimizzazione del proprio interesse. Non si può non notare la tensione tragica di un pensiero che da una parte riconosce l'essenzialità della relazione, ma dall'altra le nega all'origine l'autenticità, l'irriducibilità cioè all'autoaffermazione narcisistica.

Ciò che di questa riflessione tragica verrà raccolto in terra anglofona è l'idea dell'autoregolazione del conflitto sociale, idea che starà alla base della concezione liberale classica di un Mandeville e uno Smith, in cui domina la visione della società come interazione di egoismi capace di un suo spontaneo equilibrio (a "mano invisibile"). In questo ulteriore passaggio, però, l'attenzione all'antinomia della relazione tra soggetti va attenuandosi a favore di quella al suo risultato sociale. Restano acquisiti l'egoismo dell'amor proprio e la strategia relazionale dell'autoaffermazione narcisistica, ma l'interesse principale è qui per le questioni della produzione, dello scambio, del guadagno, in breve la questione della ricchezza, vero nucleo della vita sociale (46). Con un certo paradosso la scienza economica classica nasce così chiudendo la discussione sulla natura e la struttura della relazione intersoggettiva, che pure l'ha fatta nascere.

Non si può non ricordare qui la matrice protestante di questo pessimismo antropologico, che in questa tradizione culturale si combina con l'oggettivismo scientifico; combinazione da cui si origina la rappresentazione, decisiva per la filosofia politica dei sec. XVII e XVIII, di soggetti originariamente non in relazione che interagiscono tramite l'oggettività di beni. L'idea dell'originaria conflittualità degli uomini, infatti, fa tutt'uno con la concezione radicalmente individualistica, cioè non relazionale, dei soggetti. La costruzione politica avrà necessariamente il carattere artificiale di un meccanismo che deve garantire la socievolezza di individui insocievoli. Ma tale concezione porta comunque in sé *un punto cieco*, che riguarda l'idea stessa della passione umana. Dell'amor proprio, infatti, è considerato solo l'aspetto di egoismo che lo costituisce e di incompatibilità di interessi che esso produce, ma non l'istanza positiva che esso strutturalmente comporta e manifesta, il *bisogno dello scambio coll'altro come tale*. Sfugge a questa antropologia il fatto che il soggetto come tale è *posto in comunicazione* con l'altro e che la richiesta stesa di onore testimonia che alla radice non sta il conflitto, a la relazione all'altro. Di conseguenza, anche il rapporto di scambio non è mai solo questione di interessi "oggettivi", perché è sempre mediato dal rapporto all'altro soggetto e dunque è inadeguata la visione che la scienza economica classica ha del rapporto co-soggettivo come esclusiva funzione dell'oggetto (47).

Comunicazione e virtù politica: fondazioni

Se dunque un riconsiderazione del politico è possibile, va iniziata dal ripensamento della relazionalità, in termini operativi, della comunicazione. Senza questo lavoro il fatto della comunicazione sociale o della società come evento comunicativo resta nascosto, come fosse irrilevante, mentre - s'è cercato di dire - esso è il luogo originario in cui riflessivamente nasce il politico.

Il senso originario e positivo della comunicazione è oggi riproposto dagli autori dell'etica della comunicazione. Qui è il caso di mettere in evidenza solo quegli aspetti - soprattutto del discorso apelliano - che mostrano la fecondità di una prospettiva fondativa ed insieme il suo probabile limite (48).

Il *pensiero umano ha la struttura della comunicazione* e l'agire umano, in quanto mediato linguisticamente, vi è incluso: questa è in sintesi la tesi fondamentale di Apel. Nel loro agire linguistico i soggetti sono già sempre vincolati dalle condizioni trascendentali, "inaggirabili" delle pretese di validità implicate nell'atto linguistico. Se non è possibile dire-fare alcunché senza far intervenire la pretesa di formulare un senso intersoggettivamente condivisibile, allora è sempre in atto un *vincolo intersoggettivo*, cui il soggetto è legato non in forza del consenso, ma in forza della sua stessa ragione linguistica. L'entrata nel gioco linguistico impone le sue regole, che non possono essere abbandonate, se non uscendo dal gioco stesso. Vi è perciò nell'azione linguistica una dimensione che precede e condiziona l'intenzione soggettiva del dire, la quale piuttosto ne dipende e trova in essa la sua condizione di possibilità. Di conseguenza, la comunicazione linguistica avviene, e non può non avvenire, alla luce di un *ideale comunicativo*, in cui cioè le pretese di validità abbiano piena soddisfazione attraverso un processo di intesa o di "consenso". Così, benché esseri storici che appartengono sempre ad una comunità reale di comunicazione, i locutori appartengono anche e sempre ad una "comunità illimitata della comunicazione", cioè a una comunità ideale di piena intesa tra tutti gli interessati. In tal modo la comunicazione linguistica rivela insieme il suo spessore storico e la sua dimensione ideale.

Caratteristico del discorso apeliano è di svolgere tale antropologia relazionale in *sensu etico fondativo*. Fondazione - si noti - che a motivo dei suoi presupposti intersoggettivi pone il *criterio di giustizia* alla base dell'edificio etico stesso. Si tratta, d'altra parte, di una fondazione che presenta - a mio avviso - *aspetti problematici* che vale discutere.

Secondo Apel, infatti, la fondazione etica non segue, ma coesiste con la fondazione del pensiero comunicativo. In altri termini, l'azione comunicativa come tale implica l'impegno a riconoscere gli interlocutori come *partners* di uguale diritto della discussione. Kantianamente è un "fatto della ragione", non dedotto da altro, che la struttura comunicativa del pensiero linguistico dell'uomo si accompagna al dovere di un comportamento intenzionale secondo la regola della comunicazione (non strategica). Tale impegno costituisce il contenuto della "*Grundnorm*" *etica dell'azione comunicativa*, che consiste nell'obbligazione alla ricerca di un accordo per una solidale formazione del volere, cioè obbliga alla formazione argomentativa (non strategica) del consenso per la gestione degli interessi in gioco. In tal modo per Apel la necessità e l'universalità delle pretese di validità della comunicazione si travasano - per così dire - a livello etico, garantendo la categoricità assoluta (la non ipoteticità relativa) dell'obbligazione morale. In sintesi, il fatto stesso d'essere preso nelle regole del gioco comunicativo pone il soggetto parlante nella condizione di *dover render giustizia all'altro soggetto* quanto alla sua possibilità di interloquire e di formarsi un consenso sulla base di un processo argomentativo, reale non captatorio. In tal modo, la struttura comunicativa del pensare umano impegna di per sé l'agire comunicativo come agire normativo. La norma fondamentale consiste nell'obbligazione alla formazione discorsiva del consenso e si specifica in altre norme che ne esprimono più analiticamente il contenuto: la *norma di giustizia*, che prescrive il riconoscimento reciproco di tutti i membri attuali e potenziali della comunità dell'argomentazione; la *norma di solidarietà* per quanto riguarda la cooperazione discorsiva e l'aiuto reciproco nella ricerca della verità argomentativa; la *norma di corresponsabilità*, quanto al mantenimento della sincera cooperazione discorsiva.

Bisogna notare la forza della proposta apelianiana quanto alla sua capacità di radicare la *responsabilità etica entro la struttura discorsiva e comunicativa umana come tale*. Apel ben comprende la debolezza e l'inefficacia di tutte le posizioni che cercano di recuperare il senso etico della giustizia *dall'esterno*, cioè a posteriori rispetto al fatto dell'agire umano. La regola di giustizia, infatti, è veramente fondata solo se pertiene intrinsecamente alla relazione co-soggettiva; altrimenti è qualcosa di presupposto oppure di sovraggiunto, in ogni caso è qualcosa di arbitrariamente postulato o di culturalmente derivato da condizioni di fatto (questo è il cuore

della critica apeliana a Rawls). Ciò che vincola razionalmente l'azione è solo ciò che si costituisce come norma *dall'interno* dell'azione. L'intendimento apeliano, infatti, è di riproporre l'idea kantiana dell'autonomia della ragion pratica appunto come autoregolazione dell'agire comunicativo.

È tuttavia possibile sollevare un interrogativo sul passaggio apeliano *dall'essere delle pretese di validità al dover essere della norma fondamentale*, cioè dall'essere della condizione comunicativa umana al dover essere dell'etica comunicativa. Per Apel l'imperativo morale è kantianamente un "fatto della ragione", che si impone da sé nell'evidenza autoriflessiva dell'apriori comunicativo. Il fondamento dell'obbligazione, cioè, proprio perché tale non va ulteriormente fondato, ma va solo riflessivamente riconosciuto. Tuttavia ci si può chiedere perché il trattare l'altro come *partner* comunicativo, come "persona" prenda la forma del dovere e non costituisca semplicemente una condizione trascendentale che si impone di necessità a chi faccia uso del linguaggio e argomenti sugli interessi propri e comuni. Si potrebbe dire, cioè, che l'argomentare comporta, necessariamente, anche il trattare l'altro come interlocutore paritario, pena l'uscire dall'orizzonte stesso della razionalità discorsiva e che il riconoscimento dell'alterità interlocutrice rientra tra le condizioni inaggirabili dell'essere razionale: chi comunica (chiunque parli e pensi) presuppone il suo *essere in relazione*. Da questo punto di vista, però, sia le pretese di validità, sia il riconoscimento dell'altro *sarebbero* entrambi condizioni strutturali, non un *dover essere* dell'agire comunicativo.

Si potrebbe perciò distinguere, con più coerenza, anche se certamente contro le intenzioni di Apel, due momenti dell'assiologia, quello del *valore di ciò che è* e quello del *valore (di ciò) che deve essere*. Ci sembra infatti che l'immediato valore attribuito al riconoscimento dell'altro come interlocutore dell'azione comunicativa e consensuale non necessariamente debba coincidere con l'affermazione del dover essere morale. È facile pensare che all'affermazione riflessiva della struttura trascendentale delle pretese di validità si accompagni un apprezzamento del valore della relazione comunicativa e della comunità ideale della comunicazione; cioè, che vi sia spontaneo passaggio dalla riflessione teoretica a quella assiologico-pratica, senza entrare ancora in quella propriamente etica.

Piuttosto questa figura assiologica fondamentale dovrebbe avere *funzione di principio-ponte verso l'etica*. L'ideale comunicativo avrebbe un carattere assiologico pre-morale, che diventa contenuto della obbligazione morale in un momento logicamente successivo, quando cioè esso entra in rapporto con la possibilità minacciosa che l'ideale comunicativo non venga rispettato. Ciò che è già valore in sé diventa contenuto di obbligazione morale, quando è affidato alla libertà in relazione alle sue condizioni storiche. Qui è allora l'autentico *punto sorgivo del dovere morale*: la moralità scaturisce dalla ripresa riflessiva dell'assiologia originaria in relazione alla sua possibile non realizzazione storica.

D'altra parte, lo stesso Apel fa giustamente notare nella sua *Etica della comunicazione*, che se si presupponesse l'esistenza storica della "comunità ideale della comunicazione", se vi fosse cioè identità di questa con la "comunità reale della comunicazione", scomparirebbe il dovere morale, che "si risolverebbe nella raccomandazione di una procedura di accertamento solo cognitivamente rilevante" (49). Dunque, anche Apel riconosce che non è il semplice prospettarsi dell'ideale comunicativo ad essere eticamente rilevante, bensì il suo presentarsi come una possibilità per la libertà degli interlocutori. È dunque la *responsabilità per l'attuazione storica* della comunità ideale della comunicazione che apre lo *spazio del dover essere*. Il concreto agire comunicativo, nella misura in cui è affidato al libero volere, è responsabile della realizzazione del suo ideale. Si noti che in tal modo riapparirebbe la *figura della virtù*, cui sarebbe affidato il compito la responsabilità nel tempo per la possibilità comunicativa minacciata.

La correzione prospettata comporta dunque il primato della possibilità libera sulla necessità

ideale e quindi della prospettiva etica teleologica su quella deontologica. Introdurre all'inizio la prospettiva teleologica (che Apel ammette - come è noto- solo per la parte B, "strategica", della sua etica) (50) non significa, d'altra parte, diminuire il valore autonomo della ragione, cioè introdurre un elemento estrinseco cui la ragione debba subordinarsi. Infatti, il fine che la ragione comunicativa ha il dovere di perseguire come fine, contrastando ciò che la nega, non è qualcosa che stia al di là della ragione stessa, ma è il fine della ragione, cioè è la ragione comunicativa come fine in se stessa: in definitiva, è la ragione comunicativa, che apprezzando il valore del suo ideale, ha il dovere - per non annullare se stessa - di *perseguirsi come fine*.

Fin dall'inizio, dunque, l'etica comunicativa avrebbe orientamento finalistico, nascerebbe cioè come tendenza realizzativa del bene della comunicazione e dei suoi valori di giustizia, di solidarietà e di corresponsabilità. Riformulata in questa maniera la proposta apeliiana, ritroviamo i *lineamenti della questione politica* già abbozzata in precedenza, ma arricchita ora di una pretesa fondativa: il fatto della comunicazione è fatto originario umano e costituisce un bene fondamentale; la responsabile assunzione di questo bene comune inaugura l'evento politico, nel cui compito è unificata la pluralità e la diversità dei *partners* sociali; le parti sociali compiono con ciò l'atto etico dell'accettazione del vincolo politico e delle sue garanzie; ma la garanzia delle garanzie è di natura etica e consiste precisamente nella *virtù politica* che assume e rispetta il vincolo comunicativo. Il rapporto comunicativo, infatti, più di quanto avvenga in Apel, è qui mediato dalla libertà, cui è affidato il compito di perseguire la comunicazione come bene della ragione. Donde quella che con l'ultimo MacIntyre possiamo chiamare la "necessità della virtù" (51) per l'esistenza umana in genere e per quella politica in specie.

Il primato fondativo della comunicazione mostra un'oggettiva convergenza, benché paradossale, del discorso apeliiano con quello aristotelico. Non con il neoaristotelismo, oggetto delle critiche apeliiane, che affida al fatto del "costume" e al soggettivo discernimento prudenziale il tutto dell'esperienza morale, ma con l'aristotelismo politico delle origini che ha a cuore l'idea della "naturale socialità" degli uomini. Qui è reperibile un'impostazione del problema con la quale quella apeliiana ha analogia e complementarità.

Nel 1. I della *Politica* Aristotele lavora - com'è noto - sulla distinzione tra *phoné* e *logos* per giustificare la maggior socialità umana rispetto a quella degli altri animali gregari. Soltanto l'uomo ha il *logos*, che è fatto per esprimere "ciò che giova e ciò che è nocivo", mentre gli altri animali esprimono solo "il piacere e la tristezza", cioè le loro "passioni". Ma, "di conseguenza" il *logos* mostra di essere fatto per esprimere anche "ciò che è giusto e ciò che è ingiusto". E "questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere egli solo la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune (*koinonia*) di queste cose costituisce la famiglia e lo stato" (52).

Ciò che Aristotele intende dire - come illustra la fedele esegesi di Tommaso d'Aquino - è che il linguaggio umano è strutturato semanticamente secondo la capacità di nominare l'universale, così che anche l'elementare discorso umano dell'utile (come egli non può non fare primariamente), già ne dice secondo l'universale: l'utile nominato dall'uomo riguarda già sempre il "*che cosa è utile, che cosa è nocivo*", non è semplicemente l'espressione soggettiva dello stato di soddisfazione-insoddisfazione, per la qualcosa - osserva Tommaso - l'uomo impiega le interiezioni. Ciò significa che, in forza dell'universalità del pensiero-linguaggio, l'utile-nocivo non è in nessun caso puramente individuale, ma è sempre necessariamente relazionato ai più e quindi la rilevazione dell'utile-nocivo si accompagna immediatamente con la posizione del problema della sua ripartizione, cioè con il problema del giusto e dell'ingiusto. Perciò all'unisono con Aristotele, Tommaso può ripetere che "*communicatio in istis [cioè nell'utile-nocivo secondo il criterio di giustizia] facit domum et civitatem*" (53).

La sorprendente tesi aristotelica è dunque - per così dire - che la *società umana nasce dall'utile*.

Ma si tratta di un utilitarismo che suona come critica radicale dell'utilitarismo moderno, perché ne contesta in radice lo statuto empiristico (e quindi individualistico e soggettivistico) dell'utilità. Per Aristotele l'utile non è definito, né potrebbe esserlo, da un puro stato o apprezzamento soggettivi, perché questa è appunto l'utilità vissuta dall'animale che non ha cognizione dell'utile e del nocivo in universale. L'*utile umano*, in quanto *pensato concettualmente e espresso linguisticamente*, è sempre contenuto in un'affermazione di valore universale che *coinvolge necessariamente gli altri e impegna in una gestione etica* (secondo un qualche criterio di giustizia) del plurimo rapporto al medesimo utile.

A livello semantico, dunque, già Aristotele scopre il nesso che la trascendentalità logico-linguistica intrattiene con l'etica della giustizia, cioè della partecipazione al bene (strutturalmente in) comune. Si tratta infatti - come avviene in Apel a livello pragmatico - di rendere giustizia all'originario avere in comune, all'essere cioè originariamente in comunicazione. Sarà dunque la virtù di giustizia la condizione volontaria dell'ordine politico.

In conclusione, se la dimensione comunicativa appare come la mediazione tra i termini estremi del nostro discorso, il pluralismo sociale e l'ordine politico, per poterne ricavare lo spazio teorico è stato necessario superare due tipiche e consolidate precomprensioni moderne: il pensiero astratto dell'universale, cioè separato dalle condizioni storiche della sua effettività e il paradigma conflittuale dei rapporti sociali. Due pregiudizi che si sostengono l'un l'altro, essendo l'irrelata individualità ad alimentare l'estraneità originaria e la relazione come lotta degli egoismi ed essendo questa a confermare la necessità di strategie che suppliscano all'incapacità di rapporto degli uomini. D'altra parte le vicende stesse della modernità rendono più sensibili alla necessità della componente etica della relazione sociale e politica. Non solo i comunitaristi si appellano all'esercizio virtuoso, come componente essenziale delle pratiche storiche, ma anche all'interno della tradizione liberale si afferma l'idea - fondamentale in Rawls - della natura etica della "persona" protagonista della pattuizione sociale. Ma - come ci è sembrato - è la responsabilità (politica) per una comunicazione sociale in atto, la circostanza che più esalta, quale indispensabile sua condizione, la questione della giustizia come questione di virtù.

Note

(1) M. Montaigne, *Essais*, II, 13. In questa prospettiva la "coustume" diventa una seconda natura (tendenzialmente sostitutiva della prima), principio di conformismo ed elemento coesivo della convenzione sociale tra gli uomini, di cui lo Stato e il diritto sono lo strumento di amministrazione, di contenimento e di coazione. Di qui l'idea tipica del "fondamento mistico" delle leggi: "Or le loix se maintiennent en credit non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité. Elles n'en ont point d'autre" (*Essais*, III, 13; cfr. Pascal, *Pensées*, n. 230). [back](#)

(2) Cfr. la descrizione delle comunità felici delle Americhe nel capitolo "Des Cannibals" in *Essais*, I, 31. [back](#)

(3) Cfr. *Essais*, II, 18. [back](#)

(4) P. Charron, *Sagesse*, II, 3. [back](#)

(5) P. Charron, *Sagesse*, III, 5. [back](#)

(6) Montaigne (piuttosto che Machiavelli) enuncia il principio del fine che giustifica i mezzi: la

nostra debolezza ci spinge spesso "à cette nécessité de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin" (*Essai*, II, 23). [back](#)

(7) [back](#)

(8) G.B. Vico,; cfr. sull'argomento F. Botturi, *La sapienza della storia .G.B. Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, parte III. [back](#)

(9) J. Rawls, *Liberalismo politico*, tr. it. Ed. di Comunità, Milano 1994, p. 132. [back](#)

(10) *Op. cit.*, pp. 131-132. [back](#)

(11) J. Rawls, *Social Unity and Primary Goods*, in AA.VV., *Utilitarianism and beyond*, ed. by A. Sen and B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge - Ed. de la Maison des Sciences de l' Homme, Paris 1984, p. 160. [back](#)

(12) *Una teoria della giustizia*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1982, p. 35. [back](#)

(13) Cfr. A. Corradini, *Problemi metodologici del proceduralismo di J. Rawls*, in *Studi sul formalismo nell'etica analitica*, Angeli, Milano 1996, pp. 131-165. [back](#)

(14) *Una teoria della giustizia*, p. 5. [back](#)

(15) In quanto collocate nella condizione imparziale della "situazione originaria" del patto sociale, le parti - afferma - Rawls non "hanno una chiara e precisa visione di un ordine morale a priori e indipendente. Piuttosto (per il costruttivismo) tale ordine non c'è e quindi non vi sono tali fatti [moralì] indipendentemente dalla procedura di costruzione come un tutto; i fatti [moralì] sono identificati dai principi che risultano [dalla procedura di costruzione]" (J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, 9, 1980, p. 568). [back](#)

(16) *Art. cit.*, pp. 523-524. [back](#)

(17) *Art. cit.*, p. 519. [back](#)

(18) *Art. cit.*, p. 518. Si noti che in *A Theory of Justice* Rawls aveva scritto invece che "i principi di giustizia sono anche imperativi categorici nel senso di Kant", cioè principi di condotta che si applicano ad una persona in virtù della sua natura di essere razionale libero e uguale e dunque in virtù della sua natura umana come tale; e che la posizione originaria è "come il punto di vista da cui l'io noumenico vede il mondo", cioè "interpreta il punto di vista degli io noumenici su ciò che significa essere *razionale*, libero ed uguale". Infatti, "le parti, in quanto io noumenici, hanno anche il desiderio di esprimere la loro natura in quanto membri razionali ed uguali del mondo intelligibile dotati precisamente di [...] libertà di scelta, cioè come membri che possono osservare il mondo in questo modo, ed esprimere questa prospettiva nella loro vita di membri della società"(pp. 217 e 219). Sulla svolta contestualista cfr. A. Honneth (a cura di), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gasellschaften*, Fankfurt a.M., pp. 7-17. [back](#)

(19) *Art. cit.*, p. 566. [back](#)

(20) D'altra parte, in una rinnovata prospettiva universalistica - a cui Rawls sembra rinunciare - si potrebbe scoprire che la società democratica occidentale è ormai abitata da una tale pluralità di concezioni e stili di vita, che non è più possibile reperire in essa una tradizione prevalente e in qualche modo unificante. Se i parametri etico-politici della modernità sono in avanzato stato di esaurimento e la postmodernità sta facendo il suo inesorabile lavoro di frammentazione, le parti della "situazione originaria" impegnate nella scelta del patto sociale potrebbero trovarsi

consegnate all'incertezza radicale nei confronti dei criteri di giustizia. Infatti, se il riferimento diventa la tradizione culturale di appartenenza e questa non è univoca, chi può garantire che i principi di giustizia della pattuizione originaria si rifacciano a idee di libertà e di equità e non piuttosto a idee di supremazia e di disuguaglianza? La "razionalità" della scelta, che dovrebbe procedere secondo il criterio del maximin, ha una garanzia statistica (perché è statisticamente "razionale" che dei contraenti vogliano garantirsi contro una sorte sociale particolarmente svantaggiata), ma nulla vieta che potrebbe essere messa da parte a favore di una preferenza per il rischio: meglio trovarsi dalla parte dei sottoposti e dei discriminati che accettare una società di liberi imbelli e parificati. Non si può escludere che non prevarrebbe una tradizione improntata alla sindrome di razionalità del rischio e di etica della forza; soprattutto se si considera che lo sviluppo delle tecnologie va oggettivamente nel senso della concentrazione del potere (progettuale, finanziario e gestionale) in *élites* multinazionali. [back](#)

(21) *Liberalismo politico*, p. 51; cfr. p. 233. [back](#)

(22) *Op. cit.*, p. 232. [back](#)

(23) "La cooperazione sociale - scrive Rawls -, pur potendo essere volontaria nel senso di spontanea e armonica, non è volontaria nel senso in cui lo sono l'appartenere a un gruppo presente nella società o l'entrarvi. Non ci sono alternative alla cooperazione sociale, a parte un adeguarsi non convinto e rancoroso o la resistenza e la guerra civile" (*op. cit.*, p. 252). [back](#)

(24) *Op. cit.*, p. 38. [back](#)

(25) Come dice Rawls, "la giustizia come equità riprende e modifica la dottrina del contratto sociale", ma con una importante "variante": "gli equi termini della cooperazione sociale sono concepiti come frutto di un accordo fra le persone impegnate nella cooperazione stessa, cioè tra cittadini liberi e uguali nati nella società nella quale vivono le loro vite"; e tale accordo deve essere concluso in condizioni appropriate cioè di equità (*Liberalismo politico*, p. 38). Questo conferma che la dottrina del contratto sociale è dunque assunta da Rawls al di fuori della tesi hobbesiana dello stato di natura presociale, bensì nel presupposto dell'immanenza dei soggetti in una realtà già cooperativa. [back](#)

(26) A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1988, p. 264. [back](#)

(27) *Dopo la virtù*, pp. 264, 154 -155, 106 e 316. [back](#)

(28) A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, tr. it. Anabasi, Milano 1995, vol. II, pp. 169 e 168. [back](#)

(29) *Dopo la virtù*, p. 264. [back](#)

(30) Cfr. *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, tr. it. Massimo, Milano 1993: per gli "enciclopedisti" "una tradizione non è razionale proprio in quanto tradizione; una tradizione è, in rapporto alla razionalità, niente altro che un luogo circostanziale in cui sono formulati metodi e principi in termini di razionalità" (p. 170). Ciò deriva dalla "tendenza tutta epistemologica della filosofia moderna" determinata dal "supporre che alla sfida dello scetticismo si dovesse rispondere con la rivendicazione di una razionalità-in-generale, dove ciò che appariva evidente a tutti, poteva costituire un criterio adeguato di verità" (p. 111). [back](#)

(31) *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, p. 282 e *Giustizia e razionalità*, vol. II, p. 190. Per rendere giustizia al pensiero di MacIntyre su questo delicato punto bisogna riconoscere che in esso funziona in modo (solo) implicito un duplice piano di discorso (in verosimile conformità con la sua ispirazione aristotelica e poi tomista): esiste un livello "trascendentale" del vero e del

giusto, che è universale in modo onnicomprensivo e che costituisce il piano di incontro possibile delle tradizioni; le teorie della verità e della giustizia, invece, sono sempre come tali categorialmente specificate e quindi sono principio e risultato di tradizioni particolari. Ciò significa che nessuno può attestarsi su una posizione di presunta pura universalità, perché questo livello metastorico esiste in vario modo e in diversa misura solo all'interno di singole configurazioni storiche e ogni pretesa rappresentanza universale non può che costituire o esprimere a sua volta una tradizione particolare. Così come, se è universalmente vera la natura linguistica dell'uomo, è però altrettanto vero che non esiste la lingua universale, ma gli uomini abitano sempre mondi e tradizioni linguistiche differenziati (cfr. *Giustizia e razionalità*, vol. II, p. 234). [back](#)

(32) *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, p. 18. [back](#)

(33) *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, p. 28. [back](#)

(34) *Giustizia e razionalità*, vol. II, pp. 188 e 190. [back](#)

(35) *Giustizia e razionalità*, vol. II, p. 186. L'ultimo testo continua affermando che "quindi, questi principi primi non saranno principi primi epistemologici autosufficienti e autogiustificati", ma avranno "necessità ed [...] evidenza" solo in relazione allo "schema concettuale" di cui sono principi. È facile osservare che presa in senso assoluto questa affermazione significa la negazione di principi assoluti metacontestuali. Questo non sembra in coerenza con la rivendicazione di un livello di verità metastorico e, sul piano dei principi etici, significherebbe la piena storicizzazione della morale, contro l'intendimento dello stesso MacIntyre. [back](#)

(36) *Dopo la virtù*, pp. 320. [back](#)

(37) Questa era già l'orientamento della dottrina aristotelica, che vedeva la società umana consistere essenzialmente nella *koinonìa*, cioè nell'aver in comune le utilità in un processo comunicativo tipicamente umano. Da questa idea aristotelica venne la concezione scolastica del politico come *communicatio* e quella umanistica come *civil conversazione*. Cfr. più ampiamente l'argomento in F. Botturi, *Comunità e politica nel personalismo di J. Maritain*, in AA.VV., *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, a cura di G. Dalle Fratte, Armando 1995, in part. pp. 268-271 e *Il metodo dialogico. Un'interlocuzione con K.O. Apel*, in AA.VV., *Etica, economia, principi di giustizia*, a cura di G.C. Mazzocchi e A. Villani, Angeli, Milano 2001, pp. 132-139. [back](#)

(38) Ch. Larmore, *Liberalismo politico*, in AA.VV., *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, pp. 173 e 181-182. La stessa teoria della giustizia di Rawls, secondo Larmore, poggia su queste due norme morali, ritenute vere, benché egli non si impegni su tale affermazione, in quanto annette la questione della verità a un intero "ordine morale metafisico e indipendente" (p. 190). [back](#)

(39) Art. cit., pp. 186-187; su tale premessa - osserva Larmore - "i pensatori liberali non hanno detto abbastanza" (p. 187). [back](#)

(40) Ch. Taylor, *Il dibattito tra sordi di liberali e comunitaristi*, in AA.VV., *Comunitarismo e liberalismo*, cit, p. 154. [back](#)

(41) Art. cit., pp. 159 e 161. [back](#)

(42) Cfr. art. cit., pp. 147-150. [back](#)

(43) Art. cit., p.151; per Aristotele cfr. *Etica Nicomachea*, 1167b3. [back](#)

(44) Come si esprime R. Simon, in termini personalisti, "preso nel suo aspetto formale, il bene comune non è altro che l'ordine che *coordina, concilia* tra di loro i diversi beni e li *orienta* verso la costituzione di un ambiente favorevole allo sviluppo della persona umana. Il bene comune considerato formalmente, è dunque questa stessa organizzazione" (*Morale. Filosofia della condotta umana*, tr. it. Paideia, Brescia 1966, p. 253). Questa accezione "formale" del bene comune sta dunque a significare che la questione del bene comune *non coincide affatto con quella di una concezione condivisa di vita buona*, come sogliono dire - pur con valutazione opposta della cosa - sia i liberali sia i comunitari. [back](#)

(45) Il testo dice "le lit de notre faiblesse", richiamandosi all'immagine del letto di tribolazione; *De la civilité chrétienne*, in *Essais de morale*, Paris 1755, t. II, p. 118. [back](#)

(46) Cfr. su questo punto L. Dumont, *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1977. [back](#)

(47) Questa è probabilmente la radice della difficoltà di trovare uno spazio teorico per la morale in rapporto all'economia, dal momento che il comportamento secondo valori non ha titolo di conoscenza scientifica, da una parte, e non ha efficacia operativa come opzione extra-razionale, dall'altra. Se il paradigma liberale classico dell'*homo oeconomicus* viene mantenuto, facilmente il ricorso alla dimensione morale diventa un rimedio estrinseco per evitare danni e disagi, ma non una regolazione intrinseca del conoscere e dell'operare economico. E un rimedio è sempre avvertito come un impaccio per il corso "naturale" delle cose e risulta normalmente inefficace, perché puramente limitativo, come dimostra il fittizio dialogo tra chi sostiene che l'economia deve essere a servizio della persona umana e chi ricorda che però il mercato ha le sue regole, ecc. [back](#)

(48) Per una trattazione analitica dell'argomento cfr. F. Botturi, *Etica procedurale della comunità. Transcendentalità ed etica comunicativa in K.O. Apel*, in AA.VV., *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Armando, Roma 1995, pp. 55-92. [back](#)

(49) K.O. Apel, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992, p. 59. [back](#)

(50) Se questo va contro l'intenzione originaria dell'etica apeliana, si può notare che però ha il vantaggio di unificarne il quadro complessivo, omogeneizzando la prima parte deontologica ("parte A") con la seconda parte ("parte B") teleologica, in cui Apel ritiene che nel concreto storico, nei confronti del prevalente comportamento strategico, sia eticamente necessario reagire anche strategicamente con il fine della difesa e del ristabilimento dell'agire comunicativo. [back](#)

(51) Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals* [back](#)

(52) *Politica*, I, 2, 1253a 2-18 (tr. it. R. Laurenti, Laterza, Bari 1973, pp. 6-7). [back](#)

(53) *In Politicorum*, I, 1, nn. 112-155. Se la giustizia si realizza come "operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam" (II-II, q. 58, a. 10), allora bisogna dire che questa operazione non è della sola conoscenza sensibile, che "se non estendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum", come fa invece la ragione (a. 4); ma la ragione guida la volontà e perciò, "quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad iustitiam" (a. 4 ad II). Perché si dia discorso di giustizia è dunque necessaria la capacità intellettuale di cogliere l'universale e quella razionale di stabilire le connessioni. [back](#)