

Irene McMullin, *Existential flourishing: A phenomenology of the virtue*, Cambridge University Press, New York 2019, pp. 246, € 40.60, ISBN 9781108617260

Eugenia Stefanello
Università degli Studi di Padova

Publicato per Cambridge University Press nel 2019, *Existential Flourishing: A Phenomenology of the Virtue* è tutt'ora un volume innovativo, se non persino unico nel suo genere. La sua unicità risiede nello scopo stesso che si prefigge di raggiungere. Irene McMullin guida lettrici e lettori verso un ambizioso traguardo che è esplicitato in tutta la sua ingannevole semplicità nelle righe di apertura: “the aim of this book is to bring together virtue ethics and existential phenomenology to produce a phenomenologically sensitive form of virtue ethics” (p. 1). L'autrice mira a dimostrare come un'etica delle virtù di matrice neo-aristotelica associata a una prospettiva fenomenologica e, nello specifico, alla sua declinazione in senso esistenziale, sia in grado da un lato di cogliere in profondità cosa significhi essere un soggetto morale che aspira alla vita buona, dall'altro lato di possedere una forza normativa, capace di rispondere in modo convincente a diverse questioni emerse nel dibattito interno all'etica normativa.

Il testo è diviso in nove capitoli. Il primo capitolo ha la funzione di costruire l'impalcatura concettuale su cui poggia l'intero *account*. Per cominciare, è necessario definire che cosa si intenda con il concetto di *flourishing*. Dopo aver chiarito, in perfetta armonia con la prospettiva aristotelica, che l'oggetto dell'indagine etica non può essere tanto la singola azione del soggetto quanto la vita nella sua interezza e, dunque, in ultima istanza, il suo carattere, ovvero ciò che implica “a commitment to who [the subject] is trying to be” (p. 21), McMullin rifiuta un'interpretazione della vita buona sia in senso soggettivista che oggettivista. Si tratterebbe di una falsa dicotomia: la vita buona non è determinata né dai singoli soggetti e da ciò che essi ritengono consenta loro di fiorire, né da criteri ester-

ni ai soggetti dettati dal mondo in cui abitano e, per questo, maggiormente universali e oggettivi. Al contrario, la sfida dell'etica si gioca precisamente nello spazio di interazione e scontro di queste due istanze provenienti sia dall'interiorità dei singoli soggetti sia dal mondo esterno. In questo quadro, la razionalità pratica è presentata come “pre-theoretical normative attunement to the world” (p. 35), ovvero come ciò che ci permette di rispondere bene o male alle ragioni delle diverse istanze che ci si presentano dinnanzi e che, appunto, hanno provenienza sia soggettiva sia oggettiva.

È nel secondo capitolo che l'autrice declina, con maggiore precisione e in chiave esistenzialista, la natura delle diverse istanze a cui il soggetto è chiamato a rispondere se vuole vivere bene. In particolare, per McMullin vi sarebbero tre tipi di normatività che impegnano il soggetto morale: *la prospettiva normativa di prima persona, di seconda persona e di terza persona*. Nella prospettiva di prima persona la normatività riguarda il proprio sé e “the possibility of being one's best self” (p. 223), ovvero i limiti e le possibilità derivanti sia dal nostro essere soggetti umani con una determinata *agency* sia dallo “unique style of being in the world” (p. 50) di ognuno di noi che si scontra sempre tra ciò che uno vuole e vorrebbe essere e i limiti intrinseci alla natura umana stessa. Nella *prospettiva di seconda persona* la fonte della normatività proviene dall'altra persona. È il fatto stesso che l'altro possieda anch'esso una prospettiva di prima persona a fornire al soggetto delle ragioni per agire o meno. Il riferimento alla riflessione di Levinas è tanto inevitabile quanto proficuo: l'altro possiede un'autorità verso di me sulla base della quale devo calibrare le modalità di attuazione e la direzione stessa del mio progetto di vita. La *prospettiva di terza persona* impone al soggetto di non dimenticare che sia il suo sé sia le sue relazioni intersoggettive sono sempre inserite all'interno di un mondo condiviso con il resto della comunità degli esseri umani. A partire dal recupero della nozione husserliana di oggettività, emerge come chiunque aspiri alla vita buona non possa non essere implicato e, dunque, limitato nel progetto condiviso di “world-building” (p. 223), la cui comprensione ed elaborazione è affidata alla scienza e alla filosofia. McMullin rivendica che la peculiarità della sua proposta – a differenza dell'approccio deontologico e utilitari-

sta – sta nel non assegnare priorità a nessuna di tali prospettive normative. Al contrario, chiarisce che si dà *flourishing* per il soggetto quando quest'ultimo raggiunge un sempre precario e mai pacificato equilibrio tra le istanze, spesso divergenti, che gli si presentano dinnanzi.

Il terzo capitolo discute il concetto di virtù in generale e, in particolare, quello di giustizia. Se vivere bene significa cercare di negoziare tra le varie istanze provenienti dalle tre prospettive sopra esaminate, le virtù hanno la funzione di rispondere con successo a specifici “existential problems” (p. 69) che emergono proprio dall'ineliminabile conflitto e sovrapposizione tra le diverse fonti e tipi di normatività. In linea con la tradizione antica, la virtù della giustizia assume un ruolo prominente, diventando, in un certo senso, la virtù *par excellence*, poiché “the problem justice solves is how to correctly distribute care and attention to the three competing terrains on normative demand” (p. 79), dove l'ineludibile difficoltà è rappresentata dalla limitatezza di tali risorse.

Il quarto capitolo ospita la riproposizione e difesa della tradizionale tesi dell'unità delle virtù. L'esercizio di *problem-solving* di una singola virtù deve essere ed è sempre limitato da altre virtù, dal momento che una risposta moralmente buona alle tre istanze normative apre una molteplicità di problemi esistenziali e, di conseguenza, richiede una molteplicità di virtù. In questo contesto, è la *phronesis* a rappresentare “the guide for the problem-solving tendencies characteristic of virtue” (p. 90) poiché indica al soggetto pienamente virtuoso non solo con che mezzi giungere alla soluzione, ma anche come farlo lavorando in concerto con le strategie risolutive delle altre virtù. Un altro fondamentale elemento dell'*account* di virtù presentato da McMullin è la presenza di quelli che definisce “deontic constrains” (p. 99), ovvero il darsi di un livello minimo che il soggetto deve rispettare e soddisfare se vuole dirsi virtuoso, ovvero se vuole sostenere di aver risposto con successo alle istanze presentate dalle tre prospettive normative. Contrariamente a quanto spesso imputato dai critici dell'etica delle virtù, tale dispositivo concettuale porrebbe dei limiti normativi ai requisiti necessari per identificare in che cosa consista la vita buona. Insomma, “not everything goes” (p. 98).

Nel quinto e sesto capitolo l'autrice discute la centralità che gli esempi morali rivestono nella sua proposta: è grazie a loro che prende avvio il percorso di sviluppo morale e che, successivamente nel corso della sua vita, il soggetto virtuoso può risolvere momenti di crisi e dubbio. Il processo tramite cui il soggetto impara e persegue la vita buona ha una struttura tripartita che rispecchia le tre prospettive normative analizzate nei capitoli precedenti. Il primo e fondamentale gradino del percorso di sviluppo del soggetto si costruisce attorno al concetto di "imitation" (p. 109): il soggetto inizia a comprendere cosa significhi vivere e agire bene attraverso l'imitazione e il paragone con le azioni e il modo di stare nel mondo delle persone care che lo circondano – tipicamente genitori, insegnanti e *caretakers*. La relazione tra il soggetto e i suoi esempi è caratterizzata nei termini di "loving attachment" (p. 114) – concetto mutuato da Scheler – che evidenzia come questa fase dello sviluppo morale chiami in causa la dimensione normativa di seconda persona. Il secondo concetto cardine dello sviluppo morale del soggetto consiste nel concetto di "habituation" (p. 109) che coinvolge direttamente la prospettiva di prima persona e, in particolare, la parte affettiva della vita morale del soggetto: "learning to love what the exemplar loves shapes the entire process of habituation; we learn to find pleasure in the objects that the loved other takes to be good" (p. 120). La ripetizione e l'esercizio permettono al soggetto di acquisire una seconda natura che consente di amare ed essere motivato da ciò che ama e che motiva l'esempio morale scelto, avvicinandosi così alla realizzazione della propria fioritura. A questo punto, sorge la tipica obiezione mossa alle proposte di stampo esemplarista e anche quella di McMullin non fa eccezione: come si può impedire che vengano presi come modello dei cattivi esempi, visto che spesso nella fase mimetica gli esempi non vengono deliberatamente scelti? È in risposta a questa problematica che subentra il concetto di "critical comparison" (p. 99), terzo e ultimo elemento dello sviluppo morale che richiama la dimensione di terza persona. Difatti, in quanto parte di un mondo condiviso i cui confini si ampliano progressivamente, il soggetto è esposto a una molteplicità di esempi diversi che attuano in modo differente e, a volte, confliggente i diversi aspetti di una vita buona o di una

vita moralmente biasimevole. Questo consente al soggetto di confrontarli e, se necessario, prenderne le distanze, criticandoli.

Il settimo, ottavo e nono capitolo rappresentano, in un certo senso, l'applicazione a casi specifici di quanto proposto fin qui, in quanto analizzano rispettivamente le virtù della pazienza, della modestia e del coraggio. La scelta di queste virtù non è causale, afferma McMullin. Infatti, esse sarebbero le virtù che meglio dimostrerebbero come il comportamento virtuoso sia tale solo quando è in grado di trovare un equilibrio tra le diverse istanze delle tre dimensioni normative. In particolare, la pazienza si presenta come risposta al problema esistenziale del nostro essere temporalmente finiti; la modestia risponde alle sfide poste dalla disparità di successo e soddisfazione tra le persone che può causare a chi si sente in svantaggio disagio e sofferenza; infine, il coraggio consente di far fronte a quelle situazioni in cui – attualizzando l'interpretazione aristotelica – il sé rischia di morire in battaglia, ovvero di incorrere in una “existential death” (p. 205) della propria identità.

È indubbio che Irene McMullin sia riuscita a mostrare con pazienza e precisione quanto possa essere proficuo mettere in dialogo due tradizioni così ricche e complesse come quella dell'etica delle virtù e quella fenomenologico-esistenzialista. L'autrice squaderna con convincente dovizia di particolari il motivo per cui una lettura esistenziale del concetto di *flourishing* possa e debba non solo occupare un ruolo di rilievo nelle discussioni di etica normativa, ma anche fungere da guida concreta per il soggetto morale. *L'account* proposto si interroga su due quesiti imprescindibili: “che persona voglio essere?” e “che tipo di vita voglio vivere?”. L'esposizione a volte impervia e la struttura del volume in certi passaggi poco lineare rispecchiano la complessità insita nel tentativo di rispondere a tali interrogativi e, al contempo, annunciano uno degli esiti più rilevanti dell'indagine. Difatti, per l'autrice, la pretesa – spesso ingenuamente perseguita da altre tradizioni morali – di placare i conflitti tra le diverse istanze normative e di risolvere quelle crisi esistenziali che inevitabilmente attraversano la nostra esperienza di soggetti morali non può che essere illusoria. In tal senso, vivere una vita buona significa anche, se non soprattutto, rispondere bene a questa pluralità normativa, pur sapendo che il processo di

negoziante sarà inevitabilmente confuso e caotico, ma non per questo non degno di essere intrapreso.