Corso regionale di aggiornamento
per insegnanti di religione cattolica della regione Lombardia

"La dimensione dell'etica cristiana nell'insegnamento della religione cattolica"

Mezzoldo – Rifugio Madonna delle Nevi
20-22 giugno 2012

ETICA E FEDE CRISTIANA
NEI MODELLI ANTROPOLOGICI E CULTURALI ODIERNI

Prof. don Alberto Cozzi,
docente straordinario presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

L'etica concerne la qualità degli atti umani e la fondazione della noimatività dei valori o principi (norme) che li orientano. Quando e a quali condizioni l'agire umano è «eticamente connotato»? Quando e a quali condizione l'azione dell'uomo realizza il bene per sé e per gli altri?

1. *Tre fronti della crisi attuale del discorso etico*

1.1. *Il conflitto tra felicità e virtù:* la crisi della «vita virtuosa» come vita buona e lo scontro tra pulsione e norma (realtà), principio del piacere e dovere/legge (il sospetto nei confronti del super-Io e il «principio di castrazione»).

> L'odio contro "il mondo", la maledizione delle passioni, la paura della bellezza e della sensualità, un al di là inventato per meglio calunniare l'al di qua, in fondo un'aspirazione al nulla, alla fine, al riposo, fino al "sabato dei sabati" — tutto ciò, come pure l'assoluta volontà del cristianesimo di far valere soltanto valori morali, mi parve sempre la più pericolosa e sinistra di tutte le forme possibili di una "volontà di morte", o almeno un segno di profondissima malattia, stanchezza, malessere, un esaurimento, impoverimento di vita; giacché di fronte alla morale (soprattutto cristiana, cioè alla morale assoluta) la vita deve avere costantemente e inevitabilmente torto, dato che la vita è qualcosa di essenzialmente immorale — e la vita deve infine, schiacciata sotto il peso del disprezzo e dell'eterno "no", essere sentita come indegna di essere desiderata, come priva di valore in sé (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia greca*, Milano, Adelphi, 1972, 10-11).

Occorre però tenere ferma la tensione. La coscienza non accede all'apprezzamento del bene e del male se non attraverso le forme dell'esperienza sensibile (piacere, dolore), eppure il volere è atto sintetico del soggetto, irriducibile alla somma delle sensazioni ed emozioni sensibili. La «vita buona» e la «felicità» *sono del «soggetto»* e non della percezione sensibile o di un principio del piacere prodotto nell'attimo. Da qui l'intuizione dell'«etica delle virtù»: è solo la riuscita armonizzazione delle varie dimensioni dell'esperienza che può realizzare una forma di vita buona, ovvero felice.

La questione è se l'etica sia una possibilità esistenziale di vita (rispetto all'estetica, ad esempio) o non sia piuttosto un destino, un modo (inevitabile) di essere dell'uomo.

1.2. *La tensione tra tecnica ed etica:* la debolezza dell'argomentazione morale di fronte alla complessità del mondo scientifico. La rivoluzione scientifica e le sue applicazioni tecniche hanno dilatato il mondo dell'esperienza molto al di là del «senso comune» ovvero delle condizioni ordinarie dell'esperienza. Si pensi alle dimensioni cosmiche dell'universo e a quelle del mondo

microscopico. Ma si pensi anche alle conseguenze connesse a pratiche inquinanti o a stili di vita debilitanti. Le argomentazioni etiche appaiono fragili proprio a questo livello: dicono di una responsabilità proporzionata a quel tipo d esperienza del reale che è superata perché troppo semplice, elementare, provinciale. È la complessità del reale a chiedere una nuova percezione delle conseguenze delle azioni e quindi nuove dimensioni del «principio responsabilità», cullai confrontato con questioni nuove, prima impensabili. Detto altrimenti: è ora l'etica che deve inseguire le possibilità della tecnica e non può pretendere di prescrivere alla tecnica ciò che può fare o meno, in base a una presunta «natura umana ben definita» (è la tesi di U. GALIMBERTI, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica,* Feltrinelli, Milano 1999, 457-498):

- Non è più anzitutto l'agire umano a stabilire i fini, proporzionati alla (deducibili dalla) natura dell'uomo o al bene sociale o al fine della vita, ma è il potere stesso della tecnica.
- La tecnica stabilisce i suoi fini in base al suo potere esorbitante e l'etica la rincorre per «umanizzarne» (controllare, limitare, contenere, ordinare) gli effetti.
- Sempre più chiaramente sono le procedure stabilite dagli stessi strumenti tecnici a ottimizzare i risultati, diminuendo i rischi e quindi aumentando il benessere (più che il bene). Viene così superato il «principio umanistico» di delimitazione della tecnica, ovvero il «principio di responsabilità».

Qui emerge la tensione tra fondazione *teleologica* piuttosto che *deontologica* delle norme: la base dell'agire etico non è un «senso del dovere» che corrisponde a una certa comprensione del «bene da fare», ma un sapienza sulle conseguenze dell'agire, così che vi sia proporzione tra l'atto posto e gli esiti positivi e negativi (complessità dell'agire tecnico e delle sue conseguenze).

1.3. *La sfida del pluralismo:* l'etica cristiana come progetto parziale di identificazione del bene e la ricerca di altre vie nello spazio pubblico laico di identificazione del bene comune.

> La morale di cui oggi si tratta pubblicamente — o meglio, l'etica — non è quella che si occupa del bene capace di autorizzare l'uomo a volere incondizionatamente, ma è soltanto quella che si occupa del giusto a livello dei rapporti sociali. [...] In primissima battuta, le costanti possono essere ricondotte a due: (a) il rapporto sociale si fa progressivamente più complesso, e insieme più pervasivo nei confronti della vita del singolo; (b) diminuisce invece il consenso sociale intorno alla figura della vita buona (G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1999, 25.34).

Di fronte al multiculturalismo e alla sfida dell'interculturalità due soluzioni dominano il dibattito della filosofia politica riguardo all'etica pubblica: *il formalismo e il proceduralismo.*
La *soluzione del formalismo etico* propone di cercare la fondazione del dovere morale nei principi astratti e formali che presiedono *all' agire giusto* e fondano *il lecito e l'illecito,* più che in una dottrina sul bene dell'uomo, dedotto da una visione religiosa o metafisica della sua natura e dei suoi fini (il bene "sostantivo"). I due *principi formalizzati* da I. Kant sono noti: «Agisci unicamente secondo una massima che tu puoi volere ad un tempo che divenga legge universale» e «Agisci in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre e ad un tempo come fine, e mai semplicemente come mezzo» *(Critica della ragione pratica,* parte I, libro I, cap. 2, p. 86-87).

Ma di recente questo formalismo ha cercato una mediazione linguistica/comunicativa nella *soluzione procedurale,* basata sull'agire comunicativo e il consenso etico prodotto. La domanda riguarda ancora l'equità ovvero la giustizia più che un'idea di «bene sostantivo» da imporre ad altri. Il bene da tutelare/da fare lo stabilisce un dibattito pubblico in regime di parità e quindi di democrazia.

Ma rimane *un'obiezione sostanziale:* Quanto le forme storiche del vivere sociale in una comunità plasmano la coscienza e il suo volere? Come l'uomo «giunge a sé» e quindi trova/plasma un'identità nelle forme concrete dell'agire che lo precedono e in cui è immerso? L'uomo non impara a volere se non in una tradizione, fatta di comportamenti ritualizzati e dotati di senso, e quindi in una comunità che vive di una certa idea di bene/vita buona. Che rapporto c'è tra la genesi del volere attraverso le forme storiche della presenza a sé del soggetto (coscienza) e il volere giusto ed equo dell'uomo adulto dell'illuminismo? Posso imparare a volere veramente al di fuori di ogni tradizione/comunità umana e religiosa? E del resto lo stesso riconoscimento dell'altro in regime di parità non presuppone una valutazione etica dell'altra persona e quindi del suo bene? L'altro è rispettato se è trattato come fine e non come mezzo e quindi come interlocutore libero di un dibattito etico: ma tale riconoscimento non presuppone una valutazione della dignità dell'altro (come cittadino, fratello, compagno...)?

La questione morale e le tappe del cammino di fede nelle fasi della vita:
i significati inscritti nell'agire

Proprio perché atto di libertà, l'atto della fede non può essere compreso che alla luce di una teoria dell'agire libero, e quindi morale. Addirittura, alla fine si dovrà riconoscere come ogni atto libero abbia per se stesso la figura dell'atto di fede: di un atto, cioè, mediante il quale l'uomo accorda credito ad un bene che appare degno di dedizione, che interpella dunque la libertà.

> *Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore* (Deuteronomio 8,2)

Si tratta di un passaggio tra due momenti della coscienza: dalla *promessa/dono,* che ha risvegliato nello stupore la consapevolezza di sé, *al compito* di crescere, conferendo un senso e una direzione alla propria storia e quindi plasmando un'identità. Si tratta di insegnare a volere.

> «Un'educazione vera ha bisogno di risvegliare il coraggio delle decisioni definitive, che oggi vengono considerate un vincolo che mortifica la nostra libertà, ma in realtà sono indispensabili per crescere e raggiungere qualcosa di grande nella vita, in particolare per far maturare l'amore in tutta la sua bellezza: quindi per dare consistenza e significato alla stessa libertà. Da questa sollecitudine per la persona umana e la sua formazione vengono i nostri "no" a forme deboli e deviate di amore e alle contraffazioni della libertà, come anche alla riduzione della ragione soltanto a ciò che è calcolabile e manipolabile. In verità, questi "no" sono piuttosto dei "sì" all'amore autentico». (Benedetto XVI, *Discorso all'Assemblea di Verona* — Convegno della Chiesa italiana del 2006).

Ma tutto questo va verificato *a partire dalle forme pratiche dell'esperienza* in cui la *coscienza* (ovvero la presenza a sé del soggetto) si plasma.

Età	*Ingrediente centrale*	*Grazie (esperienza con Gesù)*	*Sfida/rischi*
Infanzia	Affetti (la fiducia fondamentale e l'alleanza	Stupore (incontro)	Affidabílità del mondo Entrare in un'alleanza
Fanciullezza	Regole (la costruzione del mondo)	Sequela (il maestro)	Facilità di apprendimento ma dispersione
Adolescenza	Identità (la questione dell'io)	Decisione (crisi pasquale)	Trasformazione dell'io Autonomia e bisogno di riconoscimento

(1) La *grazia dell'infanzia.* Il punto di partenza è lo stupore di fronte al reale che viene scoperto sempre meglio. La legge di sviluppo è l'esperienza di una fiducia di base, che permette di compiere i primi passi:

> Il piccolino trotterella incerto sulle gambette inesperte; inciampa e cade; batte la testa contro il tavolo; scoppia in pianto. La madre immediatamente lo abbraccia e lo bacia; accompagna il suo gesto con parole e con una mimica complessiva tale da conferire al bacio la fisionomia di una medicina. Magari la mamma addirittura picchia il tavolo cattivo; il suo gesto suppone una grandiosa visione del mondo, assai impegnativa: "Non temere, figlio mio — così possiamo parafrasare il senso di quella visione — non sei solo in questa rischiosa avventura della vita; tutti saranno buoni con te, tutte le cose ti saranno propizie, se tu stesso sarai fedele all'alleanza con loro". Il gesto della mamma ha obiettivamente una verità cosmica; essa a stento sa riconoscerla; il bambino invece la riconosce subito, e molto bene. In tal modo, la mamma diventa interprete di una verità elementare della vita, che ella stessa apprende di nuovo... e può apprendere proprio attraverso la fiducia del figlio. La verità è pressappoco questa: la vita è possibile unicamente a condizione che sia preceduta dall'attesa di altri nei nostri confronti. La fiducia del figlio rigenera nella madre questa fiducia... Insieme, la fiducia del figlio attende dai gesti e dalle parole della

madre le risorse per articolarsi e divenire una visione del mondo (G. ANGELINI, *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente,* Glossa, Mílano2009, 109).

Il bambino scopre nella meraviglia una realtà che gli è sempre ridonata dall'affetto dei genitori. La riceve in un clima segnato dalla «fiducia di fondo», che gli permette di esplorare il mondo senza paure. Ma se questo incoraggia il cammino, non deve mancare la scoperta delle "regole" da rispettare per incontrare una realtà favorevole e non dannosa. La «legge» custodisce lo stupore e la fiducia originaria. È cifra di un'alleanza positiva col mondo.

(2) La *pre-adolescenza* tra fine della fanciullezza e inizio dell'adolescenza.

La correlazione stretta tra esplorazione e meraviglia consente di intendere la tentazione più caratteristica di questa età della vita: quella della *dispersione.* Un esempio eloquente del clima psicologico e spirituale di questa fase della vita lo offre *Osea 11,13,* dove il giovinetto popolo di Israele tende a scappare e non ascolta, anzi sembra non capire, perché insegue senza sosta i richiami vivaci che ha intorno (le pratiche idolatriche di Canaan). Il fascino esuberante dei beni della terra, le pratiche magiche dei popoli, i vari idoli distraggono dall'ascolto e dalla disciplina. Il rimedio a tale tentazione *é la disciplina,* una *regola di vita,* di cui gli adulti devono essere testimoni e tutori. Occorre mostrare l'iscrizione pratica delle regole nella vita degli adulti.

Sintomi

- *dallo stupore alla dispersione*
- *dal gioco alla sfida*
- *il desiderio mimetico e le logiche del branco*
- *la trasgressione delle parolacce/bugie*

(3) Il passaggio *all'adolescenza* è invece segnato dall'invasiva questione dell'«io»: chi sono? Cosa voglio? Come mi vedono gli altri? Chi mi considera? Come appaio?

La vera sfida di questa fase della vita è la libertà come «capacità di volere»: si noti, non scelta di cose e beni, ma scelta di essere se stessi, di «chi si vuole essere». *Per volere davvero quello che fa l'uomo dovrebbe volere addirittura se stesso.* Deve volere, precisamente, quell'immagine di sé che gli permette di agire, plasmando un'identità e quindi «facendo esperienza» della realtà (non vivendo semplicemente di emozioni immediate, sensazioni indefinite, valori di riflesso in cui non esprime mai veramente «ciò che ha dentro»).

Si comprende però una prima sfida del nostro tempo, di cui scriveva il filosofo Nietzsche: gli «ultimi uomini» saranno piccoli e superficiali, tolleranti e naturalmente democratici. Ma la loro tolleranza non sarà motivata dall'accoglienza cordiale dell'altro e dal desiderio di prossimità; è invece la strategia che consente di non inciampare negli altri, recitando un accordo che non c'è. Una confortevole superficialità appare come la strategia migliore per conservare la salute. Ciò è possibile perché lasciano un intervallo tra quel che fanno e quel che sono, così che possono fare, senza legarsi alle loro opere. E si inventano sempre di nuovo. Ma può uno stile di vita di questo genere educare a volere autenticamente sé e egli altri?

L'adolescenza diventa così uno stato prolungato (perché dovrei decidere chi voglio essere, quali legami edificare?) e un gruppo sociale identificabile, alternativo al mondo degli adulti (marginalità sociale).

Sintomi

- *Modelli per uscire dalla fanciullezza offerti dai media e dal branco*
- *Strani criteri o valori per valutare una sintesi di vita*
- *Inclinazione a sperimentalismo, sensibilità solo estetica, mode,e pochi ideali*

Questo processo dovrebbe far intuire che *la transizione che vivono i ragazzi non è un processo lineare e progressivo, ma una messa in discussione di tutto,* per provare tutto alla luce del problema dell'«io» (identità, scelta).

3. *Coordinate per un ripensamento della qualità etica dell'agire e dell'apertura religiosa*

3.1. *La virtù come composizione armonica di emozioni, sentimenti, ragione e volontà* nella prospettiva della «vita buona» (felicità). L'idea di virtù inscritta nell'agire stesso, permette di pensare al *fineltelos* come interno alle forme dell'azione e al loro contesto: «camminando, si apre cammino e se si cammina bene, si dischiude il fine ultimo in maniera più chiara, senza condizionamenti negativi». Questa finalità intrinseca e immanente all'agire concreto, cooperativo e in contesto, ci rimanda all'esperienza del gioco, così gratuita eppure così regolata. L'elemento centrale dell'esperienza del gioco, che rimane come struttura di tutta la vita, è ben messa in evidenza in questa pagina di R. Guardini:

> Attività determinata non da uno scopo collocato al di fuori del fatto stesso, bensì da un significato e da un impulso interno all'avvenimento. È un'attività fine a se stessa e, nel compierla, la vita si dispiega liberamente: il gioco è simbolo, in quanto afferra la realtà, interpretandola; è un cerimoniale che realizza il mondo infantile nella sua unità. Ci sarebbe qui molto da dire; e al riguardo bisogna ricordare insistentemente quanto l'azione dell'adulto, che ormai non sa più giocare, sia nociva, con il suo falso opportunismo e le sue manie calcolatrici (R. GUARDINI, *Le età della vita*, 53).

La necessità delle regole non è vissuta come un peso, anzi è a favore dei giocatori e della loro libertà. *Il gioco ha più a che fare col regno dei fini che col calcolo dei mezzi.* In questo regno necessità e libertà si incontrano in una logica di gratuità.

L'attività del gioco realizza la forma della scoperta del bene e del vero: non si tratta di evidenze già disponibili, ma di ciò che si dischiude nel processo della stessa attività, nel suo «farsi». Il fine non è estrinseco rispetto al gioco, ma in esso si realizza e si dischiude. Così *l'intuizione del bene, della gioia, della felicità.*

G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

3.2. *Il legame del dono e la responsabilità etica.* A livello intuitivo questo titolo, che rimanda a un dibattito estremamente complesso, vorrebbe provocare a riflettere sul senso della responsabilità che costituisce l'agire etico: siamo rimandati ad una logica di scambio e/o ad una logica di dono. Come pensare al «debito originario» che l'uomo è di fronte a se stesso? All'origine dell'esperienza etica c'è una dinamica di riconoscimento, fondata sulla gratuità e quindi sul dono. All'inizio di ogni storia c'è lo stupore di un riconoscimento, di un essere accolti e accuditi, di un dono che apre cammino (prima di sapere chi è, il bambino sa che è prezioso, amato; a tale percezione deve dare credito per poter crescere rendendo ragione di sé e quindi dandosi un'identità). Il riconoscimento fonda la formazione dell'identità. Il dono precede e fonda la libertà (debito originario). A partire da qui il soggetto inizia a giungere a consapevolezza di sé di fronte allo sguardo d'altri, che realizza un appello, una chiamata a cui corrispondere rendendo conto di sé.

L'intuizione da raccogliere dalla recente riflessione sul dono *(M Mauss, i Derrida, JL. Marion),* condotta con tenacia in ambito filosofico e teologico a partire dalle sollecitazioni della sociologia e dell'antropologia culturale, può essere sintetizzata in questa idea: il «dono» non è una cosa ma neppure un'intenzione, bensì piuttosto un processo che si realizza tra un donatore e un destinatario del dono. Si tratta dunque di un avvenimento, di un evento che accade e mentre si realizza ridisegna le relazioni e lo spazio sociale (legami, diritti e doveri, attese, speranze), trasformandolo. Tale

avvenimento o processo che ricrea le relazioni è un evento originario, non una possibilità remota o

occasionale del comportamento. Lo spazio sociale è proprio organizzato dal dono e in questo processo acquistano significato i gesti e identità le persone.

Nelle recenti indagini sul dono/il donare emerge con forza il *carattere originario dell'esperienza del dono.* In essa il soggetto sperimenta l'altro come realtà donata, indeducibile, che fa irruzione nella sua vita e non può essere dominato, e allo stesso tempo percepisce se stesso come donato, consegnato a sé in un dono originario, come qualcosa che precede ogni suo progetto di senso. Il dono fa entrare in un nuovo ordine di relazioni, un livello in cui si svela la verità di ogni altro ordine etico di rapporti. Il dover-essere si scopre sempre fondato su un dono dell'essere che crea relazioni, rimandi, attese. L'abbandono nel dono deve permettere di realizzare nella relazione tutta la forza del donare (la logica del dono), introducendo a una nuova profondità dell'esperienza di sé e dell'altro.

Le coordinate per cogliere *l'originarietà dell'esperienza del dono.* Ne possiamo individuare tre: (a) L'essere-per-il-dono precede la pratica del dono e la fonda (corpo sessuato, confidenza), rivelando la qualità simbolica dell'esperienza. Una traccia significativa di questo originario essere-per-la donazione è ad esempio il corpo sessuato. È scritto nella mia natura che «sono per l'altro/a». (b) Il dono è il mezzo per realizzare uno scambio tra livelli del reale qualitativamente differenti. I riti di passaggio o le pratiche per comunicare con altre dimensioni portano in sé una dinamica di dono propiziatorio. Così si possono trovare riti di comunicazione tra al di là e al di qua, come anche tra umano e divino o tra vita e morte. Tali riti sono sempre basati su un dono, offerta, sacrificio. Dunque il dono funziona come strumento di comunicazione che può trasgredire steccati e separazioni. Nel dono si inscrive il desiderio di comunione con l'altro/Altro e quindi la nostalgia di una capacità di relazione nuova e radicale. Il dono è strumento di comunicazione. (c) Il dono ha sempre a che fare con la trama delle relazioni e come tale struttura e dà senso ai legami familiari e sociali. È quanto rilevano gli studi di antropologia culturale sulla logica dello scambio che strutturava le società antiche, che è variamente interpretabile, ma comporta sempre i seguenti ingredienti: un dono gratuito fonda una relazione che interpella l'altro in vista dell'accettazione e crea quel senso del debito che fa sentire obbligati/interpellati dall'altro. Ne deriva un appello alla responsabilità per l'altro e quindi una nuova relazione. Da queste veloci analisi derivano i tre ingredienti del processo del dono: una legame o relazione, il desiderio o invocazione al riconoscimento da parte dell'altro, che crea legami, la dinamica del riconoscimento del dono che fa assumere la responsabilità per l'altro. Questo processo crea e ricrea i legami sociali e li struttura in modo sempre nuovo. In estrema sintesi si potrebbe dire che c'è una dinamica di attesa e risposta basata su una relazione. L'essere-per-la donazione è un tratto originario dell'esperienza, non una possibilità facoltativa e aggiunta.

Il dono disinteressato si realizza nella dinamica di un desiderio rivolto all'altro come offerta-invocazione di comunione. Il donare è precisamente ciò che permette di vivere il desiderio, che pure ha la forma della nostalgia di una pienezza e quindi di un ritorno a sé, come attesa, affidamento. Nel dono il desiderio diventa attesa e si apre all'altro. L'abbandono ha nel donare la forma del desiderio di comunione, più che quella del disinteresse. Il dono funziona come appello al riconoscimento (non del dono, che è gratuito) ma della relazione. In questo appello il dono si espone all'altro e alla sua libertà. Un dono esiste se e nella misura in cui è riconosciuto. Ma il riconoscimento è ciò che può essere donato solo nella libertà, all' interno di una relazione, di un legame accolto. Il donare è disinteressato nel senso che si espone e invoca il libero riconoscimento dell'altro. È una forma di affidamento che si abbandona all'altro.

S. ZANARDO, *// legame del dono,* Vita e Pensiero, Milano 2007; P. GILBERT — S. PETROSINO, *// dono. Un'interpretazione filosofica,* Il Melangolo, Genova 2001. Il saggio di M. MAUSS sul dono del 1924 è stato ripreso negli anni '80 nel MAUSS: *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales.*

La questione del soggetto che è autorizzato a volere se stesso autenticamente e la realtà secondo verità: etica e narrazione. L'«io» non può essere pensato che in una forma narrativa e quindi come unità logica e biografica di una storia. Almeno a tre livelli differenti emerge il nesso etico tra identità e narrazione: come unità narrativa del sé, come iscrizione nel contesto delle pratiche (sociali, culturali) condivise e infine come inserimento in una grande tradizione (personaggi, valori), di cui siamo portatori. La storia personale è sempre inserita nella storia della comunità di appartenenza (famiglia, città, civiltà).

Si coglie il nesso etico tra identità e narrazione se si cerca l'unità intelligibile dell'agire umano:

- l'azione umana diviene intelligibile se si individuano e si collocano in ordine causale e temporale corretto le intenzioni dell'agente; ma ciò è possibile se si può raccontare la sua vita come unità narrativa (del sé), armonizzando imprevedibilità (creatività), codici sociali e culturali di base e teleologia (fine).

- Questa narrazione ha sempre come sfondo un insieme di storie raccontate e testi narrativi, patrimonio di culture e tradizioni, che aiutano a identificare modelli e progetti di vita (orizzonte di senso) in cui l'agente si riconosce.

- È proprio attraverso l'appropriazione di tali codici e modelli che l'agente plasma la vita nell'azione, che porta in sé significati impliciti che veicolano l'idea del «bene» e della «vita riuscita/felice».

F. CATTANEO, *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo,* Vita e Pensiero, Milano 2011.