

NOTE

GIOVANNA MARIA PILECI

VALIDITÀ E LIMITI DELLA PROSPETTIVA
DI ALASDAIR MACINTYRE ALLA LUCE
DELLE ISTANZE DELLA CONTEMPORANEITÀ

“Quando ieri mi hanno detto che il garzone della tabaccheria si era suicidato ho avuto un’impressione di menzogna. Poveretto, anche lui esisteva! Ce ne eravamo dimenticati tutti, tutti noi che lo conoscevamo allo stesso modo di coloro che non l’hanno conosciuto. Domani lo dimenticheremo meglio”.
(Fernando Pessoa)

“Cerco le qualità che non rendono in questa razza umana che adora gli orologi, ma non conosce il tempo”.
(Giovanni Lindo Ferretti)

La crisi della modernità e la necessità del recupero della Tradizione

Alasdair MacIntyre è un filosofo scozzese, naturalizzato americano, non ancora adeguatamente conosciuto nel nostro Paese, sebbene abbia offerto un importante e originale contributo nell’ambito del dibattito filosofico contemporaneo.

Benché venga annoverato, insieme a Charles Taylor¹, fra i teorici del comunitarismo², rifiuta decisamente l’etichetta di comunitarista, evidenziando i limiti di tale prospettiva (e in effetti lo spessore del suo impianto teorico va ben oltre certe visioni ristrette dei *communitarians*).

Ha esordito negli anni Cinquanta con *Marxism. An Interpretation*, opera in cui il marxismo viene assunto come il riflesso e il prodotto della tradizione cristiana³. In seguito, attraverso un lungo e travagliato percorso umano e specu-

¹ Cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989; trad. it., *Le radici dell’io*, Feltrinelli, Milano, 1993.

² È il termine coniato agli inizi degli anni ’80 per designare un movimento filosofico-politico piuttosto eterogeneo, cui fanno capo tutti quei sociologi, politologi, filosofi, che, accomunati dalla forte insoddisfazione nei confronti del modello liberale imperante nel mondo anglosassone e, più in generale, delle filosofie razionaliste e costruttiviste di derivazione illuminista, considerano possibile l’etica solo all’interno di una comunità.

³ Cfr. A. MACINTYRE, *Marxism. An Interpretation*, SCM Press, London, 1953; ma anche *Marxism and Christianity*, Schocken Books, 1968; Gerald Duckworth, 1969; Penguin Books, 1971. 2nd edn. (including “*Three Perspectives on Marxism*”, reprinted in *Ethics and Politics* as “*Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995*”), University of Notre Dame Press / Duckworth, 1995.

lativo, MacIntyre abbandona le posizioni marxiste (pur seguendo a dichiararsi debitore della critica marxiana del sistema economico, sociale e culturale del capitalismo), denunciandone l'inadeguatezza nel campo dell'etica⁴, per approdare alla rivalutazione della ragionevolezza della fede cristiana⁵, e all'idea di società buona rappresentata dalle comunità religiose medievali⁶.

È stato educato in un ambiente ispirato alla tradizione tipica delle società celtiche, emblema di quelle "società eroiche"⁷, come MacIntyre ama definirle, volte al perseguimento del bene comune, in un contesto di collaborazione reciproca.

I valori tradizionali e comunitari (la solidità dei principi, la solidarietà, il senso di appartenenza e la ricchezza morale di quelle comunità), che si riflettevano *in primis* nella capacità di forgiare individui solidi e felici, rappresentano ai suoi occhi un impietoso termine di paragone con le società attuali.

⁴ Cfr. A. MACINTYRE, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, DuckWorth, London, 1971, pp. 96-103.

⁵ Tra le più recenti pubblicazioni sull'argomento si veda: A. MACINTYRE, *What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher?*, in Alan J. Torrance & Michael Banner eds., *The Doctrine of God and Theological Ethics*, T & T Clark, 2006.

⁶ Il modello cui MacIntyre si ispira è in particolare quello realizzato da San Benedetto da Norcia (V-VI sec.d.C.), il quale, attraverso l'istituzione del monastero (incentrato sulla preghiera, sullo studio e sul lavoro), seppe coniugare l'insegnamento della buona disciplina con il rispetto per la persona e le capacità individuali. Secondo la Regola benedettina, che scandiva nei minimi particolari la vita dei monaci all'interno di una "corale" celebrazione dell'ufficio, i due cardini della vita comunitaria erano il concetto di *stabilitas loci* (l'obbligo di risiedere per tutta la vita nello stesso monastero, contro il vagabondaggio allora piuttosto diffuso) e la *conversatio*, cioè la buona condotta morale, la pietà reciproca e l'obbedienza all'abate, il "padre amoroso", mai chiamato superiore, cardine di una famiglia ben ordinata che impiegava il tempo nelle varie occupazioni della giornata. Solo analoghe forme locali di comunità possono traghettare, ad avviso di MacIntyre, l'umanità attraverso i secoli bui che viviamo, preservando la civiltà e la vita morale ed intellettuale.

⁷ MacIntyre definisce "eroiche": la società omerica (riconosce nei poemi omerici una forma di educazione alla virtù), e quelle in Islanda e in Irlanda; società in cui "ogni individuo ha un ruolo e un rango prestabilito entro un sistema ben definito e rigorosamente determinato di ruoli e di ranghi [...] In una società del genere un uomo sa chi è perché conosce il proprio ruolo nelle strutture [fondanti, della parentela e del casato]" (Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù, un quarto di secolo dopo*, prefazione alla nuova edizione italiana di *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981, M. D'AVENIA (a cura di), Roma, Armando, 2007, cit., p.160: si è qui preferito fare riferimento a entrambe le traduzioni in italiano, scegliendo, volta per volta, la traduzione ritenuta più fedele al testo originale).

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 35

Maturato il convincimento che le comunità, in cui ciascuno uomo si identifica per il suo stile di vita, costituiscano l'unico modello radicalmente alternativo a quello liberale di matrice illuminista, egli intende riscoprirne le radici.

All'origine della sua riflessione vi è pertanto la constatazione del fallimento del progetto della modernità, iniziato con l'Età dei Lumi e sfociato nel nichilismo contemporaneo, e dei suoi "miti" (il mito della razionalità scientifica come metodo valido per ogni sapere e il mito del progresso che annulla il valore di ogni tradizione, giudicata irrazionale, unito al rifiuto di ogni ipotesi di reale trascendenza "oltre e al di là del pensato").

La fiducia cieca nei confronti della ragione strumentale e della tecnologia, l'idea di Stato laico e neutrale, la secolarizzazione della morale e la conseguente sostituzione delle fonti etiche e religiose con quelle giuridiche sono, secondo MacIntyre, alla base della condizione di disagio dell'uomo contemporaneo, divenuto "atomo" in una società di "atomi", e legato agli altri solo da rapporti esteriori e manipolativi. Rifiutando ogni Autorità, l'Illuminismo ha reso l'uomo schiavo di un individualismo esasperato e disgregante, di un narcisismo edonistico fine a se stesso, e il mondo un terreno di scontro in cui ciascuno si batte per il raggiungimento dei propri scopi personali.

La nostra si configura, in questo modo, come un'epoca di decadenza, simile a quella dei secoli oscuri che precedettero la caduta dell'Impero romano: "questa volta, però, i barbari non aspettano di là delle frontiere: ci hanno già governato per parecchio tempo. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Stiamo aspettando: non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso"⁸.

In opposizione alle concezioni dell'Illuminismo e alla condizione di stallo (dalla quale non sembra esservi via d'uscita), che caratterizza la modernità, MacIntyre prospetta due alternative possibili: quella nietzscheiana, che con la sua critica radicale del pensiero illuministico mette in discussione ogni pretesa di verità e di obiettività e finisce per risolversi nell'estremizzazione dell'individualismo razionalista (e perciò si configura come la dissoluzione dell'etica stessa); e la tradizione aristotelica delle virtù -l'unica etica possibile-, giunta a maturazione nell'Europa del Medioevo, attraverso la mediazione di San Tommaso.

⁸ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1988, cit., p. 313.

In questa ottica MacIntyre propone e auspica la rivalutazione e il recupero della Tradizione, intesa come struttura di pensiero, di cultura, di civiltà e di vita, consolidate nel tempo, che giustifica i giudizi morali secondo una concezione finalistica della natura umana, sul modello di Aristotele e Tommaso D'Aquino, evidenziando la validità educativa del loro insegnamento.

Quello del filosofo scozzese è, in sintesi, l'ambizioso progetto di una rivitalizzazione dell'aristotelismo, che sia in grado di raccogliere le sfide etiche della contemporaneità.

Persuaso fin dai primi scritti che una filosofia morale debba necessariamente presupporre una sociologia, e che il campo d'indagine della filosofia morale non possa essere indipendente dall'analisi del rapporto dell'individuo con le proprie ragioni, intenzioni e azioni, esemplificabili nel mondo sociale reale, MacIntyre valuta pratiche e concetti morali nelle loro differenze e specificità. Ispirandosi in parte alla concezione hegeliana⁹, egli nega l'esistenza di norme che non siano radicate nella realtà storica, e denuncia la pretesa del liberalismo di pervenire a principi e regole universali.

Non meno critico verso il principio liberale della neutralità, MacIntyre afferma: "L'idea dell'Illuminismo e dell'Enciclopedia è che si diano un'unità e una universalità della ragione, onde esiste un sapere vero del mondo e si verifica una sua crescita omogenea per addizione continua di nuove conoscenze"¹⁰, "[mentre] noi siamo gli eredi, se così si può dire, di una serie di tradizioni conflittuali e incompatibili, e non c'è un modo né di selezionare un elenco di testi da leggersi né di formulare un giudizio preciso su come questi debbano essere letti, interpretati e spiegati, che non comporti di dover assumere una posizione di parte nel conflitto tra le tradizioni, [ed] è illusorio supporre che vi sia un solido terreno neutrale, un luogo per la razionalità in quanto tale, che possa fornire alla ricerca risorse razionali sufficienti, indipendenti da ogni tradizione. Coloro che hanno sostenuto un'opinione contraria hanno nascostamente

⁹ Hegel criticava la morale kantiana proprio per la sua formalità ed astrattezza, cioè per la sua mancanza di contenuti concreti, e per la sua impossibilità a realizzarsi nella realtà.

¹⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1989; trad.it. *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano, 1993, cit., p. 6.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 37

adottato il punto di vista di una tradizione e hanno ingannato se stessi e forse altri nel supporre che il loro fosse precisamente un tale terreno, solido e neutrale, oppure erano semplicemente in errore”¹¹.

L'identità individuale è, in definitiva, sempre radicata in un contesto socio-culturale: immaginare l'individuo come qualcosa di intrinsecamente libero di autodefinirsi, liberamente proteso allo sviluppo della propria soggettività, come soggetto che pre-esiste al contesto socioculturale, è un'astrazione, poiché è soltanto all'interno di un gruppo che l'individuo riesce a dare senso ai propri valori e a dotarsi di fini¹².

Secondo MacIntyre la pretesa del liberalismo di definire una serie di precetti morali universali, giustificabili razionalmente e accettabili da parte di ogni individuo, non solo non tiene conto dei conflitti interni a ogni tradizione, delle diversità incompatibili che inevitabilmente ne animano i dibattiti, ma si traduce in una aprioristica forma di diffidenza e di pregiudizio nei confronti della tradizione.

La modernità è costruita intorno all'ideale dell'individuo slegato da ogni legame comunitario, così che la libertà dell'individuo coincide con la capacità di agire autonomamente e fuori da condizionamenti esterni; le diversità sono mortificate dall'astratto universalismo della regola; la forza del legame, della visione, anche religiosa, della vita sociale e politica, viene concepita come un freno, un ostacolo, nel cammino verso un modello di civiltà sempre perfettibile, più avanzata di ogni epoca precedente, che risponde al nome di progresso.

L'uomo, sradicato dalle “ragioni” della tradizione di appartenenza, è stato privato di quella dimensione essenziale e imprescindibile che gli consentiva di cogliere l'intelligibilità dell'agire e delle oscure eccedenze della vita che sfuggono al calcolo e alla progettazione scientifica: “La catastrofe dovrà essere stata di tale specie che non viene e non venne riconosciuta come catastrofe, se non da un'esigua minoranza. Non dovremo cercare pochi e rapidi eventi sconvolgenti il cui carattere sia incontestabilmente chiaro, ma un processo molto più lungo, più complesso e meno facilmen-

¹¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Whose Justice, Which Rationality?* 2 (2 voll.), Duckworth, London, 1988; trad.it. *Giustizia e Razionalità 2* Anabasi, Milano, 1995, cit., p. 194.

¹² Cfr. A. MACINTYRE, “*The Illusion of Self-Sufficiency*”, interview by ALEX VOORHOEVE, in Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, Oxford UP, 2009.

te identificabile, probabilmente un processo che per la sua stessa natura sia aperto a interpretazioni opposte¹³.

Nell'analisi di MacIntyre, è dopo Nietzsche che la modernità cominciò a intraprendere la sua parabola discendente: la "marcia trionfale del razionalismo si scontrò con la testimonianza del folle della *Gaia Scienza*". Infatti l'annuncio nietzscheiano che "Dio è morto", apparve come "la diagnosi, impietosa ma lucida", di tutta un'epoca, che, insieme alla morte di Dio, sanciva anche quella dell'uomo¹⁴.

La crisi si traduce in una generale caduta di senso, nell'abbandono delle certezze e delle sicurezze promesse dall'Illuminismo (di cui la modernità si era fatta portatrice), nella rinuncia a ogni pretesa di fondamento.

Alla luce di questi fallimenti, MacIntyre si propone di scoprire e analizzare i motivi della decadenza e delle contraddizioni della modernità, e, allo stesso tempo, di individuare i fondamenti teorici della morale comunitaria nel suo stretto legame con la tradizione, che non deve essere considerata un cimelio o un reperto, ma una *archè* da cui si può trarre sempre qualcosa di nuovo e di vivo, e a cui ricorrere per comprendere anche l'attualità.

"Se un certo schema morale particolare è riuscito a trascendere le limitazioni dei suoi predecessori, e ha poi affrontato una serie di sfide da parte di diversi punti di vista antagonisti, riuscendo però ogni volta a modificare se stesso nelle maniere necessarie per assorbire le energie positive di questi ed evitarne nel contempo le debolezze e le limitazioni, e ha fornito la migliore spiegazione data finora di tali debolezze e limitazioni, allora abbiamo i migliori motivi possibili da confidare che anche le sfide future saranno fronteggiate con successo, che i principi che costituiscono il nucleo di quello schema morale siano principi primi duraturi"¹⁵. La superiorità dell'etica aristotelica, secondo MacIntyre, consiste proprio in questa capacità.

La proposta etica di MacIntyre

L'etica moderna è un'etica puramente deontologica, che ha elevato le regole/norme del comportamento umano al rango di luogo privilegiato per la fondazione della morale.

¹³ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (2007), cit., p. 32.

¹⁴ Cfr. F. RESTAINO, *Filosofia e Post-Filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Franco Angeli, Milano, 1990.

¹⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1988), cit., p. 321.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 39

La giustificazione del dovere o l'obbligo di seguire determinate regole, al fine di compiere azioni giuste, comporta però la riduzione della filosofia morale a semplice etica normativa.

Secondo MacIntyre, una vita "moralmente buona" comporta una scelta radicale, che non può essere tradotta in termini di mera obbligatorietà, ma deve trovare le sue motivazioni in un progetto più ampio che riguarda l'intera esistenza e i valori fondamentali che la orientano. La riflessione dovrà riguardare il "come dobbiamo vivere", anziché il "cosa dobbiamo fare".

Questa visione teleologica affonda le sue radici nell'etica antica, in particolare in quella aristotelica, per la quale la motivazione dell'agire coincide con l'*eudemonia*, cioè con l'aspirazione alla felicità¹⁶, intesa come vita moralmente buona, resa possibile dall'esercizio delle virtù ("qualità umane acquisite, il cui possesso ed esercizio [...] abilita il soggetto a perseguire gli ideali di perfezione umana e a realizzarli saggiamente nella vita quotidiana [...]; disposizioni non solo ad agire, ma anche a sentire in modi particolari"). Secondo questa visione "agire virtuosamente non significa, come poi riterrà Kant, agire contro la propria inclinazione: significa agire in base a un'inclinazione plasmata mediante la coltivazione delle virtù. L'educazione morale è una *éducation sentimentale*"¹⁷.

Per Aristotele, come osserva MacIntyre, la prospettiva del bene di una vita si inserisce nella prospettiva più ampia del bene di una comunità¹⁸. La realizzazione della propria felici-

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 8,1099a, 27-28, Laterza, Roma-Bari, 2005 : "[La felicità non è separabile dalla virtù, perché] la felicità è insieme la cosa più buona, la più bella e la più piacevole, qualità queste che non devono essere separate; [essendo, però, la felicità] un certo tipo di attività dell'anima conforme a virtù, [essa richiede] virtù perfetta e vita compiuta, [cosicché] essenziali per l'anima sono le attività conformi a virtù, e decisive per l'infelicità sono le attività contrarie alla virtù". (ARISTOTELE, *Ibidem*, I, 19,1100b, 9-11). E ancora: "Il bene è ciò a cui ogni cosa tende; [è qualcosa di] perfetto e autosufficiente in quanto è il fine delle azioni da noi compiute". (ARISTOTELE, *Ibidem*, I, 1, 1094b, 2-3; I, 7, 1097b, 20-21).

¹⁷ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (2007), cit., p.181.

¹⁸ In un passo dell'*Etica Nicomachea* appare chiaramente come in Aristotele il bene individuale sia subordinato a quello sociale, da cui il primo trae orientamenti e finalità: interrogandosi su quale scienza abbia come oggetto il bene, egli risponde che il bene è oggetto della politica, la scienza più importante perché "architetonica di massimo grado": "Infatti è questa che stabilisce quali scienze è necessario coltivare nelle città, e quali

cità, del vivere bene, è un compito che l'uomo è incapace di svolgere da solo; per questo gli è necessario l'aiuto di tutti i membri della *pòlis*, i quali, nel metterlo in condizione di realizzare la sua identità, realizzano se stessi e contribuiscono alla realizzazione del bene dell'intera comunità: la vita buona per ciascun individuo diviene possibile solo entro la visione comunitaria della vita buona. Questa attività politica, tesa alla conquista di un *télos* comune, si traduce in una pratica, durante la quale i vari membri conquistano i beni interni: il mio bene non come possesso esclusivo, ma come bene di tutti.

Se per virtù, MacIntyre intende, alla maniera di Aristotele, delle forme di eccellenza in una "pratica", per "pratica" non si intende quindi una singola azione, ma un'attività riconosciuta ed apprezzata da una determinata comunità¹⁹.

ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto; e vediamo che anche le più apprezzate capacità, come per esempio, la strategia, l'economia, la retorica, sono subordinate ad essa. E poiché è essa che si serve di tutte le altre scienze e che stabilisce, inoltre, per legge, che cosa si deve fare, e da quali azioni ci si deve astenere, il suo fine abbraccerà i fini delle altre, cosicché sarà questo il bene per l'uomo. Infatti se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città" (Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 2, 1094a,28 -1094b,11)

¹⁹ Sulla definizione di "pratica" si veda: A MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (2007), cit., pp. 232-233: "Per *pratica* intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. Il risultato è un'estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti. Il gioco del filotto non è un esempio di pratica in questo senso, e neppure il tirare abilmente un pallone da football; ma lo è il gioco del football, e lo sono gli scacchi. Il lavoro del muratore non è una pratica, l'architettura sì. Il piantare rape non è una pratica, l'agricoltura sì. E sono pratiche le ricerche della fisica, della chimica e della biologia, e il lavoro dello storico, e la pittura e la musica." La pratica, nella visione di MacIntyre, ingloba in sé sia la dimensione della *poiésis* (l'agire tecnico e produttivo, proprio dell'artigiano - in cui l'azione è solo il mezzo necessario al raggiungimento del fine, ma non il fine stesso) sia la dimensione della *praxis* (l'agire pratico -in cui l'azione viene compiuta per se stessa e per la sua intrinseca bontà, e il suo compiersi rappresenta il raggiungimento del fine; è guidato da un ideale, il bene, e può realizzarsi tramite una disposizione interiore, la *phrónesis* - l'intelligenza pratica, la saggezza), ambedue attualizzate nella dimensione sociale, storica, culturale e comunitaria. La partecipazione alla pratica richiede, oltre alla collaborazione sociale e alla disponibilità, l'acquisto di quelle virtù fondamentali -veridicità, coraggio, giustizia-, senza le quali non si potrebbe neppure iniziare il coinvolgimento in una pratica. Infine, i valori insiti in una pratica, e che

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 41

La virtù quale eccellenza si configura come un “abito”, cioè una disposizione, frutto dell’educazione, dell’esercizio, dell’obbedienza alle leggi, dell’elogio e del biasimo della comunità di appartenenza. L’insieme delle virtù viene così a formare il “carattere”, in greco *êthos*, da cui deriva il termine “etica”.

Poiché, come dice Aristotele, non posso essere felice, vivere bene, senza il contributo degli altri, allora è indispensabile che gli altri mi aiutino a realizzare la mia identità. La virtù della giustizia, allora, consisterà nel riconoscere la pari legittimità delle mie istanze e di quelle altrui, attraverso un’organizzazione razionale dei desideri, nel conseguimento della vita buona. Pertanto non potrà esserci vita buona per me se non c’è vita buona anche per gli altri (la giustizia, in questo modo, è inserita nell’universo del bene).

L’agire umano inteso come cammino dell’uomo verso il *télos* non può prescindere dalla vita in comune: i valori che sono alla base delle pratiche, dell’unità narrativa della vita e della tradizione (e, con questi, l’autorità morale delle leggi e delle virtù), vengono gradualmente scoperti ed acquisiti attraverso la partecipazione alle attività comunitarie e i rapporti con gli altri membri della comunità, fondata su una visione condivisa del bene. Secondo questa visione, essere uomo significa ricoprire un insieme di ruoli socialmente e gerarchicamente consolidati.

Il carattere di cooperazione sociale delle pratiche permette così di restituire alla morale la sua originaria dimensione sociale, superando l’isolamento, l’individualismo e gli interessi particolari dell’*io emotivista*, che considera l’uomo un semplice mezzo per raggiungere altri fini²⁰.

Nella visione di MacIntyre l’individuo è dapprima qualcosa di incompiuto, che, in seguito, attraverso un percorso di formazione, volto al perfezionamento all’interno della pratica, sotto la guida dell’autorità sociale (rivestita di una specifica autorevolezza e di un riconoscimento guadagnati

ne determinano la bontà, possono essere “esterni” (se connessi ad essa in modo estrinseco e contingente per circostanze sociali fortuite: le caramelle per i bambini; prestigio, denaro e posizione sociale per gli adulti) ed interni (se possono essere identificati e riconosciuti solo mediante l’esperienza acquisita partecipando a quella determinata pratica).

²⁰ Cfr. M. D’AVENIA, *L’etica del bene condiviso. La teoria dell’intelligibilità sociale dell’azione di Alasdair MacIntyre e la sua critica alle società liberali*, in G. DALLE FRATTE (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito fra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Armando, Roma, 1995, pp. 163-198.

sul campo), giunge gradualmente alla piena realizzazione di sé e del suo ruolo all'interno della comunità.

In fondo l'incontro con la pratica è, dopo la società naturale che è la famiglia, il primo incontro con una "socialità articolata e problematica". "Al suo interno, in una serie continua di aggiustamenti critici in relazione all'oggetto, al contesto e ai soggetti coinvolti, lo spazio interiore che genera l'azione umana viene gradualmente a definirsi: solo nel rapporto con l'*altro da sé*, la coscienza individuale giunge ad una consapevole percezione della propria identità, del proprio grado di conoscenza e dei propri rapporti con gli altri. In questo senso "la coscienza razionale è essenzialmente sociale, mentre fuori dalla società, nessuna razionalità è realmente pensabile: fuori dalle pratiche, infatti, gli individui finirebbero per essere motivati esclusivamente da fattori emotivi, e non sarebbero in grado di dare una spiegazione chiara delle ragioni del loro agire"²¹.

A dire il vero, alla luce di quanto detto finora, la prospettiva di MacIntyre sembrerebbe indirizzarsi verso una pericolosa accentuazione della dimensione sociale dell'individuo a discapito del valore del soggetto come persona. Inoltre non vengono motivate in modo chiaro e articolato le modalità con cui le virtù vengono acquisite, soprattutto nell'elaborazione interiore, che precede e determina la pratica.

Un'ulteriore perplessità riguarda la sorte degli individui che non riescono o non vogliono conformarsi ai valori della comunità di riferimento. Su una visione che antepone all'individuo e ai suoi diritti la comunità (la cui legittimazione procede, non dal consenso dei singoli, bensì dalla tradizione, e dall'Autorità cui tale tradizione fa capo), incombe inevitabilmente il pericolo della stigmatizzazione ed emarginazione del "diverso". Nelle comunità ipotizzate da MacIntyre in che modo viene gestito il dissenso? È accettabile che in nome di un supposto bene comune, stabilito in base a principi costruiti nel (e a partire dal) particolare (e per questo esposti all'arbitrarietà), si possa pretendere di costringere l'anima e l'intelligenza di ciascuno ad assumere come norma "il linguaggio" della comunità d'appartenenza?

Questo concetto di "bene comune" (la ragion d'essere finalistica di ogni comunità), che è il supporto teorico di

²¹ Cfr. A. MACINTYRE, "The Intelligibility of Action", in JOSEPH MARGOLIS, M. KRAUS & R.M. BURIAN eds., *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Martinus Nijhoff, 1986, pp. 63-80, cit., p. 71.

ogni etica prescrittiva, può essere posto a fondamento di società pluralistiche (quali sono quelle attuali), solo su basi autoritarie?²² Non a caso esempi di etica prescrittiva si trovano più facilmente in comunità con un radicato fondamento religioso, in cui i valori sono predeterminati, assimilati ideologicamente, senza critica né dialettica, e nelle quali la commistione degli aspetti religiosi e mondani è, per definizione, “integrale” (basti pensare a certe comunità islamiche, la cui visione del mondo è basata sullo stretto legame fra precetti religiosi ed ordinamento della società, dello stato e, in definitiva, del potere).

Queste considerazioni evidenziano alcuni limiti della prospettiva di MacIntyre, che, per la verità, ha sempre dimostrato una non comune (e niente affatto scontata) apertura alle critiche, con le quali si è sempre confrontato in modo costruttivo, riesaminando e approfondendo le sue teorie, alla costante ricerca di una verità il più esaustiva possibile. Alcune sue tesi sono condivisibili, altre meno, ma bisogna ricordare che l'intento di questo filosofo è quello di superare, attraverso il recupero delle intuizioni della filosofia classica, l'egoismo, l'alienazione, il venir meno di valori quali solidarietà e cooperazione sociale, in sistemi politici caratterizzati da un'unità solo formale, che si limitano a una “regolazione burocratica” degli interessi particolari. Il rifiuto, nella modernità, della tradizione ha comportato, a suo avviso, conseguenze “catastrofiche”. Questo non significa, però, che forme antiche di organizzazione sociale e politica debbano essere accettate acriticamente, né ritengo che MacIntyre intenda semplicisticamente avallare una visione monolitica, centrata su un “unico” punto di vista (quello della comunità). La filosofia morale aristotelica, cui il filosofo scozzese fa riferimento, rappresenta una (ma non l'unica) valida alternativa all'individualismo contemporaneo (che ha portato alla completa estraneità dell'io ai rapporti sociali, e una sua assolutizzazione come centro unico di decisione morale). Contro la pretesa di poter costruire la moralità come “procedimento razionale autogiustificato” attraverso presunti criteri validi in ogni tempo e

²² In un passo di *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*, MacIntyre dice esplicitamente: “La tolleranza istituzionale che accoglie il dissenso illuminato trova tuttavia negli ambiti della morale e della teologia delle posizioni che per loro natura non possono accettare l'impassibilità che la tolleranza presuppone, e che anzi invitano al rifiuto piuttosto che alla tolleranza stessa” (Cfr. A MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, cit., p. 313).

in ogni luogo, viene proposto “un concetto storico di architettura morale”, all’interno del quale si intrecciano le parti e i singoli elementi di una cultura di storie, legate fra loro da un comune intento “costruttivo” all’interno della tradizione. Questi intrecci unitari di stili di vita, di concezioni del bene e di condivisione sociale, che erano il mezzo principale di educazione morale delle società classiche, vengono definiti *narrazioni*²³. Egli pensa la tradizione in termini di ricerca del bene ultimo di una società, di un racconto su ciò che siamo quando cerchiamo di realizzare il nostro fine comune, che può essere presentato adeguatamente solo attraverso una narrazione, poiché le azioni umane devono essere intelleggibili e comprensibili da tutti.

Dal momento che ogni tradizione è sempre parzialmente costituita da continue discussioni circa i valori che la definiscono e la orientano, al suo interno è inevitabile il pluralismo delle concezioni di vita buona e il pluralismo delle comunità, dentro le quali tali concezioni si realizzano: è per questa ragione che MacIntyre si concentra sulla tradizione radicata nelle singole comunità, che la interpretano e ne sostengono la vitalità e la crescita nel tempo²⁴.

Aristotele e Tommaso

Aristotele e Tommaso vengono proposti da MacIntyre come due maestri che accompagnano e sostengono l’uomo nel suo cammino storico verso il proprio *télos*.

La tesi centrale di *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione* (1990) è che la filosofia di Aristotele, per essere attuata autenticamente e pienamente, ha bisogno della mediazione di S. Tommaso.

MacIntyre prende in esame Tommaso sotto due diversi aspetti: “Come colui che concepiva l’attività filosofica al modo di un’arte, o di un mestiere o più precisamente come la prima fra tutte le arti e i mestieri, e come colui che fece progredire, fondendole in una sola, due diverse tradizioni di pensiero, che fino ad allora erano state indipendenti l’u-

²³ Cfr A. MACINTYRE, *Le virtù, l’unità della vita umana e il concetto di tradizione*, in *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (2007), pp. 249-272.

²⁴ Sull’argomento si veda: A. MACINTYRE, *Rival Aristotles: 2. Aristotle Against Some Modern Aristotelians*, Department of Philosophy, University of New Mexico, 2000, pp. 22-40 (reprinted in ALASDAIR MACINTYRE, *Selected Essays vol. 2: Ethics and Politics*); ma anche: A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, pp. 155-210.

na dall'altra"²⁵: quella aristotelica e quella agostiniana. Egli è il filosofo che concepisce l'indagine filosofica come "un'attività cooperativa a lungo termine".

Secondo Sant'Agostino la teoria aristotelica non era in grado di fornire una soluzione adeguata ai problemi dell'uomo; solo Dio, attraverso la Provvidenza, può salvarlo dalla sua condizione di finitezza. Le concezioni tomistiche della giustizia e della razionalità pratica, che conciliano elementi appartenenti alla tradizione aristotelica con quelli ereditati da Sant'Agostino, mettono in evidenza i limiti della ragione umana e l'importanza della grazia divina.

La teologia (la teologia del filosofo Aristotele, la scienza razionale su Dio) viene considerata da Tommaso una scienza subalterna alle verità di fede (che sono vere *ex supposizione*); tali verità, essendo non evidenti alla ragione, tuttavia la presuppongono, poiché la fede integra e illumina la ragione, stimolandola alla ricerca di una qualche evidenza, con procedimenti argomentativi, nei limiti del possibile. Perciò, se si distingue l'ambito di ciò che è creduto, ma è anche dimostrabile, dall'ambito del mistero, che trascende la ragione ma non è in contrasto con questa, ne segue che fede e ragione non sono incompatibili: in quanto strumenti di conoscenza, provengono entrambe dal λόγος divino.

Da quanto detto, Tommaso assimila Aristotele (che, nella sua interpretazione, si mostrerà quantomeno non in disaccordo con i dettami della fede) entro una visione cristiana del mondo; non si limita, però, a interpretarlo, ma lo innova, introducendo, per esempio, nella dottrina dell'essere, la distinzione, sconosciuta ad Aristotele, tra atto d'essere ed essenza²⁶.

Sulla scia di Aristotele che identifica il bene supremo con la felicità, che consiste nel conformarsi alla virtù (disposizione del carattere che si attua attraverso l'esercizio), l'etica tomista riconosce che ogni ente ha un determinato fine e capacità di conseguirlo. Per Tommaso il fine ultimo dell'uomo, la felicità, coincide, però, con la visione beatifica di Dio.

²⁵ Cfr. A MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, cit., p. 182.

²⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De ente ed essentia (L'ente e l'essenza)*, Bompiani, Milano, 2006. Per Tommaso, l'ente ha un significato puramente logico, non rinvia a qualcosa di esistente; l'essenza è ciò da cui dipende la particolare natura di una sostanza, il suo essere come uomo, cane, gatto etc., ma ciò che fa di una sostanza qualcosa di esistente è l'atto d'essere. L'essenza è l'atto d'essere in potenza.

Posto che la bontà di un'azione dipende dalla sua conformità al fine ultimo, per spiegare quali azioni sono conformi al fine e quali no, Tommaso introduce la dottrina della *legge eterna* (cioè l'ordine universale, istituito da Dio, dei fini iscritti nelle rispettive nature, che vale per tutti gli enti, poiché ogni ente ha un fine naturale) e della *legge naturale* (che riguarda solo l'uomo, in quanto dotato di intelletto. Conoscendo il finalismo interno della propria natura, egli potrà riconoscere la norma da seguire, ed eseguendola liberamente potrà agire moralmente male o bene).

Nella sua analisi del tomismo, MacIntyre, contro coloro i quali hanno spesso voluto evidenziare solo la "razionalità" della prospettiva di San Tommaso, e nella presunzione di interpretarla fedelmente, ne hanno snaturato la dottrina e la ricerca, intende riscoprire l'"originaria" prospettiva tomista sulla legge morale, depurandola delle soluzioni di tipo razionalista attribuitegli dai neotomisti. A causa di queste interpretazioni, sin dal diciottesimo secolo, sarebbe stata accolta una concezione dei diritti dell'uomo del tutto estranea al pensiero di Tommaso, secondo il quale i diritti umani derivano e sono giustificati dalla legge divina. La legge, secondo l'Aquinate, precede assiologicamente i diritti, mentre per la modernità illuminista e post-illuminista, in evidente contrasto con la posizione tomista, i diritti hanno la priorità sulla legge.

MacIntyre attribuisce all'*Aeterni Patris*²⁷ il merito di avere prodotto una fioritura di energie intellettuali che, "rifacendosi direttamente a quanto S. Tommaso disse, scrisse e fece, hanno permesso di risalire alla concezione della ricerca morale quale egli l'aveva elaborata in origine"²⁸.

Secondo Tommaso quello della ricerca del bene è un principio che sta alla base di tutta la vita, di tutto l'agire

²⁷ L'*Aeterni Patris* è la terza lettera enciclica di papa Leone XIII. Promulgata il 4 agosto 1879, intendeva rivalutare la filosofia tomista, reputata come la più adeguata per la riforma di una società in via di secolarizzazione, e la più congeniale al messaggio cristiano. Partendo dal presupposto che la Chiesa cattolica è "maestra di verità" (che ha sempre vigilato sulle scienze umane e, in particolare modo, sulla filosofia), nell'*Aeterni Patris*, il Papa dichiarava che la filosofia apre la strada alla fede, e la ragione, ben coltivata, ne spiega, per quanto possibile, i misteri. Dopo aver ricordato che i Santi Padri e i Dottori della Chiesa dimostrano il valore della ragione illuminata dalla rivelazione e dalla fede, Leone XIII esaltava gli Scolastici e il loro "principe", San Tommaso d'Aquino, celebrato dai Pontefici Romani e degno di essere ulteriormente studiato e valorizzato dal mondo cattolico.

²⁸ Cfr. A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, cit., p. 121.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 47

umano, non una disposizione accanto alle altre, ma la disposizione a cui tutte le altre devono essere riferibili per essere umane; a fondamento di ogni azione umana vi è un desiderio naturale del Bene (“è impossibile che uno voglia o che faccia qualcosa senza mirare al bene o che voglia fuggirlo”)²⁹.

Inoltre Tommaso afferma la necessità della riflessione teorica ai fini dell’agire pratico, perché non si può improvvisare l’uomo che agisce bene senza che sappia cosa è e qual è il bene. L’agire morale non si può separare dalla riflessione morale, né questa dalla concezione generale teoretica o metafisica. E la ragione non può essere intesa senza legame con la realtà umana in sé. Come osserva Abba: “Per Tommaso la formazione della virtù avviene tramite la pratica nella comunità umana e cristiana”³⁰.

Secondo la concezione moderna, invece, ogni “sana ragione” è in grado di conoscere intuitivamente i principi della razionalità pratica, senza il bisogno di iniziazione alla pratica in una comunità.

Riguardo alla tradizione, la filosofia tomista si pone in contrasto sia con gli enciclopedisti (che fanno del passato un prologo della razionalità moderna, per costruire la loro narrativa) sia con i genealogisti (che lottano contro il passato): per Tommaso il passato non è né un prologo, né tanto meno qualcosa da contrastare, ma piuttosto ciò a cui dobbiamo fare riferimento, se vogliamo raggiungere in modo appropriato il nostro *télos*. Nella riflessione di MacIntyre, la lezione di Tommaso si configura in questo modo come una riappropriazione del passato, “in un modo specifico che sa indirizzare il presente verso un futuro particolare -e tuttavia eterno-, [che] ha luogo a due livelli tra loro correlati: il livello della ricerca teoretica e il livello della realizzazione pratica di tale ricerca”³¹.

Dall’individuo come fondamento e criterio della moralità all’emotivismo

Il rifiuto di una concezione teleologica dell’uomo ha prodotto, secondo MacIntyre, effetti catastrofici: venendo a mancare la ragione per cui impegnarsi (la causa finale), di-

²⁹ Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 62, a. 8 c., Marietti, Torino, 1986.

³⁰ Cfr. G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Editrice LAS, Roma, 1995, cit., p.142.

³¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, cit., p.124.

venta sempre più difficile trovare un senso, una ragione valida per vivere. Responsabile di questa tragico epilogo sarebbe la cultura illuminista³², col suo progetto di fornire una giustificazione razionale della morale: da Hume³³, che fondò i giudizi morali sulle passioni e sui desideri, a Kant³⁴, il quale, con la sua ragione pratica e l'etica del dovere, fece della libertà e dell'autonomia della ragione la bandiera della sua morale, fino a Kierkegaard³⁵, che, nella scelta individuale dell'uomo, sciolto da ogni legame, riconosceva l'atto costitutivo della morale. Questi filosofi, pur nelle loro diversità, fondarono le regole morali ricorrendo a criteri rintracciabili esclusivamente nell'individuo. "È con l'imporsi dell'idea di uomo come individuo che precede e trascende tutti i ruoli, che [...] viene annullata la caratterizzazione storica e teleologica dell'uomo"³⁶.

Nel percorso che ha portato all'emotivismo, l'utilitarismo di Bentham (e di Stuart Mill) rappresenta agli occhi di MacIntyre la naturale reazione al fallimento del progetto illuminista. Esso ricorre a un criterio apparentemente inconfutabile, radicato in ogni individuo e al tempo stesso capace di garantire il buon funzionamento di una collettività: la felicità. Dopo essere stata esclusa da Kant, in quanto incompatibile con l'autonomia della ragione, la felicità, come criterio fondativo delle scelte morali, riprende vigore. Assumendo il piacere e il dolore come criterio dell'agire, Bentham riformula il principio illuminista della "massima felicità per il massimo numero di persone" (le buone azioni saranno quelle che promuovono la felicità, non solo per il singolo, ma anche per la collettività, viceversa le cattive azioni saranno quelle che ostacolano la felicità). Secondo questa prospettiva, il valore di un'azione è oggettivamente definibile come somma algebrica dei piaceri e dei dolori prodotti in tutti gli individui coinvolti³⁷.

³² MacIntyre la identifica con una precisa tradizione nordeuropea -scozzese, inglese, tedesca, danese-, i cui principali esponenti sono Hume e Kant, ma anche Adam Smith e Adam Ferguson.

³³ Cfr. D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751); trad.it, *Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

³⁴ Cfr. I. KANT, *Kritik der Practischen Vernunft*, Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1788; trad.it., *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004.

³⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut (Enten-Eller [Victor Eremita])*; trad.it., edizione parziale: *Aut-Aut*, Mondadori, Milano, 2002.

³⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1988) cit., p.78.

³⁷ Cfr. J. BENTHAM, *Deontology or the Science of Morality* (1834) (trad.it.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 49

La questione delle regole (astratte e presunte universali) da adottare diventa il vero scopo della riflessione morale, mentre la morale si appella a modelli piuttosto che a regole, soprattutto se queste regole col tempo si rivelano infondate. E, nel momento in cui (già a partire da Hume) il fulcro della riflessione morale diviene la regola, o meglio, una sfera di regole pratiche che acquisisce uno spazio autonomo rispetto ad altre sfere (teologiche, giuridiche ed estetiche, che prima la comprendevano), si fa sempre più difficile cogliere la differenza fra riflessione morale e ingegneria sociale. La ragione, che si preclude l'aspirazione alla conoscenza teoretica dei fini, delle essenze, dei valori in sé (e diviene di conseguenza incapace di coglierli), si auto-riduce alla determinazione dei mezzi, dei modi più opportuni per ottenere risultati, secondo criteri di efficienza e di efficacia. La seconda e non meno importante conseguenza dell'abbandono da parte della ragione della dimensione dei fini e delle "essenze", considerate qualità occulte o ipotesi metafisiche improprie, è che i valori, che orientano l'individuo e che occupano il posto dei fini, si riducono a oggetti di scelte arbitrarie, individualissime, libere, ma di una libertà non giustificabile razionalmente. Slegata da ogni vincolo esterno all'individuo, la situazione morale contemporanea appare, in questo modo, ripiegata su una soggettività fine a se stessa, che riconosce e proclama se stessa e le proprie posizioni come oggettive e universali. Ne consegue che, "al posto di uomo inteso come realtà in cui la ragione aderisce e si adegua al desiderio di coglierne la consistenza, c'è l'uomo autocoscienza di se stesso, che trova da sé, con la sua intelligenza e la sua volontà, le ragioni dell'essere e del vivere, [servendosi] di criteri, di principi garantiti, di un corpo di precetti [che portano] a una serie di giustificazioni solo fittizie, destinate a fallire"³⁸. Il progetto di Kierkegaard sarebbe la naturale conseguenza del fallimento del progetto di Kant (nel senso che la sua proposta a favore della scelta radicale è rivolta al tentativo di superare i limiti di quella kantiana), così come l'appello di Kant alla ragione

Deontologia o la scienza della moralità, La Nuova Italia, Firenze, 2000) e *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789) (trad. it., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino, 1998).

³⁸ Cfr. A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, cit., p. 260.

dovrebbe essere inteso come una “risposta storica” al fallimento del tentativo di Hume di fondare la morale sul desiderio e sulle passioni³⁹.

Gli Illuministi, nel rifiutare la concezione teleologica della natura umana, e la visione dell'uomo come relazione ontologica con un *Altro da sé* cui egli è naturalmente proteso, hanno elaborato una concezione dell'uomo come spontaneità, le cui norme morali non hanno altro fondamento che l'arbitrarietà della ragione (nella ricerca continua di un criterio universalmente valido), della volontà o del sentimento. È proprio l'affermazione della visione dell'uomo come “individuo sovrano della propria autorità morale” ad aver determinato, secondo il filosofo scozzese, il decadere del ventesimo secolo nell'emotivismo.

MacIntyre definisce *emotivismo* “la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento”⁴⁰. Secondo questa prospettiva, le scelte morali sono affidate ad un soggetto che, quanto ai fini dell'azione, decide in nome di intenzioni individuali e contingenti, di emozioni, passioni, sentimenti, cioè in virtù della propria volontà o in virtù di una fede intorno alla quale si raccoglie un consenso più o meno vasto. I mezzi sono funzionali al raggiungimento dei fini che il soggetto di volta in volta si prefigura (fini che, avvalendosi della razionalità, conforma allo scopo in maniera strumentale ed efficientista). Per tutte queste ragioni la teoria emotivistica sembra essere l'esito della prospettiva illuminista, nella sua piena attuazione. È infatti con l'Illuminismo che “si abbandonò la razionalità aristotelica e si instaurò la razionalità del determinismo causale.

³⁹ “La giustificazione razionale faceva ricorso a principi innegabili da parte di ogni persona razionale e quindi indipendenti da tutte quelle particolarità sociali e culturali che i filosofi illuministi consideravano un mero investimento accidentale in luoghi e tempi particolari. [...] Tuttavia, sia i filosofi illuministi che i loro successori si rivelarono incapaci di accordarsi su quali fossero esattamente quei principi che ogni persona razionale, senza ombra di dubbio, avrebbe individuato.” (Cfr. A. MACINTYRE, *Giustizia e Razionalità 2*, cit., pp. 17-18).

⁴⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (2007), cit., p.41. “È ovvio che giudizi particolari possano unire in sé elementi morali ed empirici [ma mentre] i giudizi empirici sono veri o falsi, [...] i giudizi morali, essendo espressione di atteggiamenti o di sentimenti, non sono né veri né falsi; e l'accordo nel giudizio morale non può essere garantito da nessun metodo razionale, poiché non ve ne sono” (*ibidem*).

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 51

Sorse allora il problema di giustificare le credenze morali⁴¹. Per questa ragione egli identifica in Hume e Kant (vale a dire i più grandi pensatori dell'Illuminismo) i "padri fondatori" dell'emotivismo, il cui contenuto sociale essenziale è la manipolazione degli altri. Paradossalmente, l'Illuminismo, partito dall'esaltazione e dall'assolutizzazione della ragione, avrebbe posto, in questo modo, le basi per il suo asservimento all'irrazionale, all'egoismo, al sentimento, all'esperienza.

Gli ispiratori della visione e dell'ordinamento sociale contemporanei (orientati dall'emotivismo) sono, secondo MacIntyre, Nietzsche e Weber.

Nietzsche, contro i positivisti "fanatici dei fatti", sostiene che l'oggettività è solo apparente, perché i fatti stessi vengono in realtà interpretati in base a interessi pragmatici, e perciò hanno una valenza ideologica. Occorre smascherare le motivazioni non dichiarate e nascoste dietro bei principi di facciata; occorre smascherare questa volontà nichilista e far emergere il nulla, perché il mondo reale non esiste, è solo un'invenzione: "È un'ipotesi completamente oziosa quella che le cose abbiano una consistenza in sé, del tutto astratta dalla interpretazione e dalla soggettività"⁴². Il nichilismo invocato da Nietzsche come "epistemologia" si risolve in realtà, secondo MacIntyre, in "abdicazione e quietismo di ritorno", piuttosto che in una nuova genealogia della morale, perciò, mentre la posizione etica e politica di Aristotele può e deve essere sostenuta, "l'intera impresa nietzscheiana è priva di senso", dato che porta solo alla rinuncia e al nulla⁴³.

Se Nietzsche è il progenitore dell'individualismo emotivistico, Weber viene considerato da MacIntyre l'artefice dell'*emotivismo sociale* (secondo il quale il mondo sociale è unicamente il luogo d'incontro di volontà individuali, ciascuna con il proprio insieme di preferenze e di atteggiamenti). Secondo questa prospettiva (di chiara ascendenza nietzscheiana – i fini non sono *dati*, ma *posti* da ognuno) il mondo si riduce a un'arena dove combattere per i propri

⁴¹ Cfr. G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, cit., p. 96.

⁴² Cfr. F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht* (1901); trad.it., *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Bompiani, Milano, 1994, cit., p. 560.

⁴³ Cfr. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, (2007), pp.147-158 e pp.307-314.

interessi, e la realtà viene interpretata “come una serie di occasioni per il proprio godimento e il cui peggior nemico è la noia”⁴⁴. La convivenza si risolve nell’aspirazione e tensione al perfezionamento e alla razionalizzazione dell’organizzazione sociale, cui vengono finalizzate tutte le risorse sociali. Infatti “la razionalità burocratica [che intende organizzare la società] è la razionalità del commisurare i mezzi ai fini in modo economico ed efficace”⁴⁵. I valori sono creati dalle decisioni umane, e si fondano su una scelta la cui giustificazione è puramente soggettiva, e la coscienza di ognuno è inconfutabile. Inoltre, “nonostante il fatto che un soggetto possa essere più o meno razionale nell’agire coerentemente coi propri valori, la scelta di ciascuna particolare posizione o impegno valutativo non può essere più razionale di quella di qualsiasi altra. Tutte le fedi e tutte le valutazioni sono ugualmente irrazionali (cioè non giustificabili razionalmente); tutte sono direzioni soggettive impresse dal sentimento e dall’emozione”⁴⁶. In questo modo viene messa da parte ogni autorità di tipo metafisico, e la possibilità di interpretare i processi storici in base a determinate concezioni di senso.

Per MacIntyre, Weber intende ritornare ai singoli soggetti agenti, poiché li ritiene gli unici attori nelle vicende storiche: il loro agire potrà essere *tradizionale*, se riferito al valore, o *razionale*, se riferito, invece, allo scopo (e quest’ultimo per l’individuo è determinante). Questa visione non riconosce alcuna autorità sociale al di fuori di quella “burocratica”, che si incarna nella figura del manager – l’unica legittimata razionalmente, perché solo questa, pur essendo incarnazione di un potere (e, come tutti i poteri, anch’essa finalizzata all’attuazione di scopi che sono arbitrari, non giustificabili razionalmente), organizza in maniera efficiente “i vari anelli e snodi sociali”, e in virtù di questo prevale sulle altre⁴⁷.

Nella sua riflessione, MacIntyre contrappone al *Sé emotivista*, privo di contenuti sociali e di qualsiasi identità so-

⁴⁴ Cfr. MACINTYRE, *Dopo la virtù* (1988), cit., p.39.

⁴⁵ *Ibidem*, cit., p. 40.

⁴⁶ *Ibidem*, cit., pp. 40-41.

⁴⁷ “Weber è un emotivista nel senso più ampio in cui ho inteso questo termine, e la sua descrizione di un’autorità burocratica è una descrizione emotivistica [...] Tutti coloro che teorizzano una razionalità burocratica come guida e orizzonte di sfondo della società, sono, di fatto, nietzscheiani”. (*Ibidem*, cit., p. 41).

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 53

ziale (in quanto può assumere qualsiasi ruolo), e privo di radici in quanto *cittadino del mondo*, la sua visione di uomo, socialmente e storicamente situato, “libero erede di una tradizione, di una cultura e di una lingua”. Ai presunti criteri oggettivi della modernità, sostituisce il punto di vista per il quale il soggetto della moralità è, “non l’individuo democratizzato dell’*emotivismo contemporaneo*, un’entità astratta e fantomatica, ma [la] persona che conosce e riconosce se stessa nel confronto con la tradizione cui appartiene, con i suoi canoni interpretativi, con le sue modalità di ragionare e di agire, con le sue contraddizioni”⁴⁸.

La critica di MacIntyre al liberalismo

Con l’abbandono della concezione aristotelica comunitaria, e la conseguente perdita di una comune visione del bene, ciò che resta è, come si è visto, un insieme di individui con interessi particolari e fra loro discordanti, la cui convivenza pacifica è assicurata da un sistema di regole. Essere giusto significa semplicemente limitarsi al rispetto formale e giuridico di queste regole comuni. Il bene, non più compreso come una richiesta di senso, viene escluso dalla scena morale, diventando il luogo dell’interesse soggettivo e della felicità individuale, intesa come soddisfazione dei propri piaceri, mentre la giustizia si identifica con la dimensione dell’imparzialità e della morale legalitaria. Secondo MacIntyre, la teoria liberale contiene i difetti della modernità e ne possiede di altri suoi propri: “Per l’individualismo liberale, la comunità è semplicemente un’arena in cui gli individui perseguono ciascuno la propria concezione [...] Il governo e il diritto sono, o dovrebbero essere, neutrali rispetto a concezioni antagoniste della vita buona per l’uomo, e quindi, benché sia compito del governo garantire il rispetto della legge, secondo l’opinione liberale non rientra tra le sue funzioni legittime inculcare una qualsivoglia morale”⁴⁹.

Il liberalismo è ostile alla teoria delle virtù perché le ritiene disposizioni o sentimenti destinati a suscitare in noi obbedienza a determinate regole, e, in seconda istanza, perché è al servizio del mercato, il quale determina la tendenza all’accumulo e all’egoismo. Nella convinzione che lo Stato debba essere neutrale tra le concezioni del bene in

⁴⁸ *Ibidem*, cit., p. 41.

⁴⁹ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1988), cit., pp. 233-234.

competizione, la teoria liberale risulta impossibilitata a coltivare quel tipo di concezione morale che implica qualità morali fondamentali nelle pratiche, vale a dire: giustizia, onestà e coraggio.

L'etica, sganciandosi da qualsiasi contesto storico e sociale, pretende di pronunciarsi sulle verità morali in base a principi astratti, indipendentemente da qualsiasi tradizione. "Anche nel mercato, solo attraverso l'espressione di preferenze individuali si dà voce a una varietà eterogenea di bisogni, desideri e beni concepiti in un modo o nell'altro. Il peso dato nel mercato a una preferenza individuale riguarda il costo che l'individuo può ed è disposto a pagare: è solo nella misura in cui l'individuo ha i mezzi per negoziare con coloro che possono offrire ciò di cui ha bisogno, che egli ha un'effettiva voce in capitolo. Così, anche in ambito politico e sociale, ciò che è cruciale è l'abilità nella negoziazione. Viene accordato peso alle preferenze di alcuni da parte di altri solo nella misura in cui la soddisfazione di queste preferenze condurrà alla soddisfazione della propria. Solo coloro che hanno qualcosa da dare riescono a ottenere. Gli svantaggiati in una società liberale sono coloro che sono privi di mezzi di negoziazione"⁵⁰.

In questo senso MacIntyre riscontra delle affinità tra l'*ideologia rivoluzionaria* e l'*ideologia borghese*: se il totalitarismo della prima è apertamente repressivo e violento, quello della seconda è sottile, subdolo e penetrante, ma non meno devastante. Nella trasformazione del liberalismo da metodo e criterio per giudicare e per agire a vera e propria tradizione di pensiero e di costume, esso ha elaborato la propria concezione del bene, che si impegna a imporre ovunque abbia il potere di farlo, ma così facendo la sua tolleranza verso le concezioni differenti del bene risulta severamente limitata.

Secondo MacIntyre l'aspirazione liberale a un sapere unico, universale e neutrale, che dovrebbe garantire la convivenza di diverse concezioni del bene, grazie a regole obiettive di giustizia, cela una "strategia di mascheramento": il liberalismo apparentemente prospetta proposte neutrali, in realtà, è anch'esso "viziato" da implicazioni ideologiche. Il *liberal* dice di non avere alcun criterio, ma il suo criterio è proprio l'imporre "il non averne" a chi ce l'ha. La teoria liberale viene in questo modo assunta come il riflesso della decadenza della società moderna; una società finalizzata alla difesa di diritti astratti e costruita sulla finzione

⁵⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *Giustizia e Razionalità 2*, cit., p.158.

della separazione delle sfere di vita (la morale dell'interesse dall'etica del bene comune, il privato dal pubblico etc.). Separando il diritto dalla morale, il liberalismo sottrae le decisioni politiche alla dipendenza dai valori, per riferirle solo alle procedure, determinando la frammentazione della morale e una concezione minimale e individualistica del bene comune (che non è altro che la somma dei beni individuali)⁵¹.

Alla negazione dell'etica si affianca anche quella della politica, in quanto la società liberale trasforma le relazioni pubbliche in uno spazio normativo neutro, con lo scopo di far convivere identità comunitarie diverse e spesso incompatibili tra di loro, poiché si regge sull'errata identificazione fra "accordo" e "consenso": "l'accordo stipulato per via normativa è sempre l'esito di un calcolo di convenienza fra estranei, mai un autentico consenso morale fra i membri di una comunità, la quale presuppone una visione condivisa del bene, che [...] è gerarchicamente superiore alle preferenze e agli interessi individuali"⁵².

Il patriottismo, per esempio, definito da MacIntyre "una virtù necessaria per la sopravvivenza delle istituzioni e delle leggi", presuppone un comportamento leale nei confronti del Paese, del bene comune, della memoria, della Costituzione, di conseguenza sarebbe incompatibile con un'etica individualista, quale è quella liberale⁵³.

Il liberalismo non è pertanto in grado di fondare i suoi principi⁵⁴. Li accetta sempre acriticamente, a fronte della

⁵¹ Osserva MacIntyre: "La distinzione tra vita pubblica e vita privata, o tra politico e non politico, riflette una divisione della vita umana, secondo cui è possibile vivere seguendo norme differenti relative agli ambiti in cui siamo situati. Nella vita economica siamo consumatori o perseguiamo l'aumento al massimo della ricchezza; nella vita politica governiamo o siamo governati seguendo gli interessi dei partiti; nella famiglia ci comportiamo come padre, come figlio o come sposa; nella scuola come alunno o come insegnante. Tanto le virtù come i ruoli vengono intesi in maniera diversa nei vari contesti. [...] Chiunque intende sostenere una concezione aristotelica delle virtù deve opporsi a questo tipo di frammentazione". (Cfr. A. MACINTYRE, *Después de "Tras la virtud"*, intervista con R. YEPES-STORK, in *Atlántida*, 4, 1990, pp. 87-95, cit., p.92).

⁵² *Ibidem* cit., p. 92.

⁵³ Cfr. A. MACINTYRE, *Is Patriotism a Virtue?* (pamphlet: E.H. Lindley Lecture, 1984), University of Kansas, 1984; trad.it., *Il patriottismo è una virtù?*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, pp. 55-76.

⁵⁴ "I difetti del liberalismo: incapacità di fornire una teoria sufficientemente fondata. Si pensava che fosse possibile un accordo razionale sulla moralità, che avesse argomenti convincenti per ogni persona razionale. [...] Disgraziatamente i pensatori illuministi furono incapaci di trovare un

mancanza di un criterio condiviso per stabilire che cosa è bene. La prassi teleologica sacrificata a beneficio dei fini esterni alle varie pratiche, che diventano espressione di preferenze arbitrarie e conflittuali, ha come esito una società emotivistica, che necessita di un "governo retorico". In un contesto simile, la famiglia, le comunità religiose, i gruppi etnici possono sopravvivere solo nella misura in cui restano "impermeabili alla logica liberale dei diritti".

Secondo MacIntyre, due sono i modelli procedurali più autorevoli che si propongono di attualizzare il modello liberale: la teoria di Rawls e quella di Nozick.

Per Rawls, la giustizia è il requisito più importante delle istituzioni sociali: come una teoria deve essere abbandonata o corretta se non risulta vera, allo stesso modo leggi e istituzioni devono essere riformate o abolite se risultano ingiuste. La teoria della giustizia come equità è una teoria di etica sociale, che mira alla corretta distribuzione degli obblighi e dei diritti dei membri di una collettività, e alla suddivisione dei benefici della cooperazione reciproca instaurata dai membri stessi (riguarda, cioè, la distribuzione dei beni sociali principali: i diritti, le libertà, le opportunità, i poteri, i redditi, le ricchezze e la consapevolezza che gli individui hanno del proprio valore). Rawls assume come presupposto che gli individui avanzino pretese conflittuali nella ripartizione delle risorse, e concepisce la società non come comunità che condivide un ideale comune e persegue un bene comune, ma come sistema di cooperazione che promuove e tutela l'interesse privato dei suoi membri. In un contesto simile, non esistono se non in situazioni di emergenza, fini comuni, ma soltanto fini individuali, e, soprattutto, non esiste un fine valido per tutta la comunità e per tutti gli individui⁵⁵.

accordo su quali fossero questi argomenti e quali conclusioni portavano. [...] Un disaccordo che si estendeva anche nelle applicazioni ordinarie della moralità. La conseguenza è stata una cultura di profondo disaccordo morale, mascherato superficialmente da un consenso retorico. Un esempio: La regola morale universalmente condivisa sulla verità e la menzogna. Dice così: Non dire mai bugie, eccetto quando...[...] Poiché ognuno confeziona la sua lista di eccezioni e adotta il suo punto di vista su quello che costituisce un'offesa grave o insignificante verso la verità, quello che all'inizio sembrava un principio condiviso, risulta invece un espediente per adattarsi alle opinioni più disparate" (Cfr. A. MACINTYRE, *Después de "Tras la virtud"*, pp. 87-95, cit., p.87).

⁵⁵ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 57

Mentre Rawls, muovendo da un impegno etico di tipo kantiano, giunge a delineare una società giusta, che tiene conto della totalità dei suoi membri, e, in particolare, di quelli più svantaggiati, Nozick⁵⁶ parte dall'affermazione di diritti individuali inalienabili per arrivare a delineare quello che definisce *stato minimo* o *stato guardiano notturno*, con funzioni limitatissime e senza forza coercitiva nei confronti dei singoli, i quali non sono tenuti ad interessarsi dei membri più svantaggiati della società. La società prevista da Rawls risulta fortemente democratica, mentre quella prevista da Nozick è decisamente individualistica, nel senso che i diritti degli individui hanno la priorità assoluta rispetto a quelli della società. Non si può usare una persona per nessun fine se non quello che essa stessa sceglie. Non si può usare e/o violare una persona in vista di un bene o di un vantaggio che riguarda la maggior parte o la totalità della società. Non è giustificato il sacrificio di qualcuno per altri: e questo è il fondamento cui deve ispirarsi lo Stato nel suo rapporto con i cittadini.

MacIntyre considera queste due teorie utili per una regolamentazione sociale. Però denuncia la loro (di fatto) dipendenza pratica nei confronti di un complesso di preferenze di gruppi o di persone, mascherate da esigenze oggettive universali. Ancora una volta, cioè, l'imparzialità e la neutralità sono solo presunte. Infatti, afferma MacIntyre: "Possiamo osservare di passaggio che [...] il prezzo necessario perché sia resa giustizia a una persona o a un gruppo di persone è sempre pagato da un altro. Perciò diversi gruppi sociali facilmente identificabili hanno interesse ad accettare uno dei principi e respingere l'altro. Nessuno dei principi è politicamente e socialmente neutrale"⁵⁷.

Entrambe le teorie falliscono nel loro presupposto, poiché non esiste un unico criterio del giusto. Inoltre, presuppongono una metafisica individualistica (individui autosufficienti che stanno prima e fuori della società, senza memoria e senza storia); e, in questo modo, negano di fatto ciò che pretendono di difendere, cioè la libertà individuale, perché non riescono a spiegare l'azione morale⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books,(1974); trad.it., *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

⁵⁷ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1988), cit., p.293.

⁵⁸ "Quando [come avviene nelle società liberali] l'esaltazione dell'individuo auto-nomo e dell'autorità carismatica diventa la nuova religione, la

Alcuni hanno frainteso l'impianto delle critiche di MacIntyre al liberalismo, qualificando un po' sbrigativamente le sue posizioni come teorie d'ispirazione conservatrice. Egli respinge in modo deciso l'accusa di conservatorismo, che considera per molti versi l'immagine speculare del liberalismo a cui dichiara di opporsi: infatti, "il proprio impegno a sostegno di uno stile di vita strutturato dall'economia del libero mercato genera un individualismo distruttivo al pari di quello del liberalismo. Dove il liberalismo ha tentato di usare il potere di trasformare le relazioni sociali caratteristiche dello stato moderno, favorendo leggi permissive, il conservatorismo si serve del medesimo potere per attuare i propri propositi di coercizione, promulgando leggi proibitive"⁵⁹. Conservatorismo e liberalismo sono ugualmente in opposizione alla visione di *Dopo la virtù*, in cui i moralisti conservatori contemporanei, "con la loro tronfia retorica priva d'ironia e spesso di fondamento", vengono paragonati ai protagonisti che caratterizzano i drammi della modernità: il terapeuta, il manager e l'esteta.

È abbastanza singolare che la critica al liberalismo (che dovrebbe garantire per natura libertà di espressione) sia costata al filosofo scozzese "una certa marginalizzazione culturale", e, in alcuni casi, una sorta di ostracismo pre-concetto⁶⁰.

D'altronde gli interlocutori ideali di MacIntyre, i destinatari del suo messaggio, non sono di certo i membri delle élites che governano la moralità progressista, ma persone comuni che si impegnano quotidianamente all'interno di una varietà di pratiche, compresa quella di mettere su e sostenere relazioni familiari e di vicinato, scuole, cliniche, e forme locali di comunità politiche. È a loro che l'autore di *After Virtue* si rivolge, ritenendoli i lettori più adatti, "quelli più capaci di riconoscere nelle tesi centrali del libro, l'articolazione filosofica di idee che loro avevano già elaborato in maniera spontanea a partire dalla loro vita quotidiana, l'espressione delle motivazioni che in qualche modo già spiegavano la loro condotta"⁶¹.

celebrazione di questo mito sfocia nel delirio e nella farsa tragica, e altari per il nuovo culto divengono i lager, i campi di sterminio, i campi di rieducazione: e quindi possiamo aspettarci che le società individualistiche generino, di tanto in tanto, grandi uomini. Purtroppo!". (*Ibidem*, cit., p. 308).

⁵⁹ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù* (2007), cit., p.22

⁶⁰ Cfr. M. D'AVENIA, *Leggere MacIntyre*, in "Per la Filosofia" (X,28), 1993, pp.88-112, p.96.

⁶¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù* (2007), cit., p. 23.

MacIntyre e il comunitarismo

Come già accennato, coloro che vengono generalmente riconosciuti come gli esponenti storici del comunitarismo, vale a dire MacIntyre, Taylor e Sandel⁶², hanno preso in maniera decisa le distanze da questo movimento, denunciandone i limiti.

Mentre Taylor⁶³ e Sandel hanno riformulato le loro tesi più propriamente politiche in termini di repubblicanesimo, MacIntyre⁶⁴, nelle opere successive ad *After Virtue* (oltre ad aver approfondito la critica al liberalismo, separandone l'aspetto giuridico-politico, che approva, da quello morale), esprime il suo rifiuto ad identificarsi con quella tradizione di pensiero, che definisce una forma "larvata" e "ibrida", ma sostanzialmente "corretta", del liberalismo nella sua versione volgare.

Egli descrive l'attuale situazione della politica liberale come un'involuzione delle istanze liberali originarie, che ha tradito le aspirazioni e talvolta i principi fondamentali dei grandi teorici del liberalismo dei due secoli passati. Afferma MacIntyre: "I principali esponenti del comunitarismo hanno definito la propria posizione in opposizione a quella avanzata dai teorici liberali. Laddove questi ultimi hanno enfatizzato i diritti, i comunitaristi hanno messo l'accento sui rapporti. Se i teorici liberali hanno fatto appello a quelli che ritengono essere principi universali e impersonali, i comunitaristi hanno sostenuto l'importanza dei legami particolari che ci legano a gruppi e a individui specifici. E mentre i teorici liberali hanno sostenuto che dipende dal singolo la definizione di cosa è bene per lui, i comunitaristi si sono preoccupati di definire l'esistenza di beni irriducibilmente sociali e di sostenere che il mancato raggiungimento di questi beni porta ad un ordine sociale difettoso" [e d'altra parte] "esistono alcune versioni della teoria liberale e alcune formulazioni delle posizioni comunitariste che non mostrano alcun contrasto, ma sono, invece, armoniosa-

⁶² Cfr. M. SANDEL, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, 2006.

⁶³ Per un'accurata analisi del repubblicanesimo di Taylor si veda: P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano, Unicopli, 2001.

⁶⁴ Cfr. A. MACINTYRE, *Politics, Philosophy and the Common Good*, in KELVIN KNIGHT ed., *The MacIntyre Reader*, Polity Press / University of Notre Dame Press, 1998; trad.it, *Politica, Filosofia e Bene Comune*, in "Studi Perugini", 3(1997), pp. 9-30; sull'argomento si veda anche: *The Spectre of Communitarianism, Radical Philosophy* 70 (1995), pp.34-35.

mente complementari. Il comunitarismo, da questo punto di vista, non costituisce un netto rifiuto del liberalismo, ma piuttosto una diagnosi di alcuni suoi punti deboli⁶⁵.

In fondo, per poter governare, occorre avere a disposizione una grande quantità di possibilità, da cui estrarre all'occorrenza ciò che è funzionale ai propri scopi in una particolare situazione e con quel particolare gruppo di persone: "Non sorprende perciò che la politica contemporanea sia caratterizzata in modo ricorrente da promesse non mantenute e che i politici di successo siano spesso disponibili a compiti assolutamente inconsistenti. La disponibilità a non mantenere le promesse e a cambiare posizione è diventata, non un segno di irresponsabilità, ma di adattabilità, la virtù somma nella vita sociale moderna"⁶⁶.

Il liberalismo, in definitiva, domina la società moderna e sembra insinuarsi anche nella mentalità di coloro che lo combattono. Anche il comunitarismo, secondo MacIntyre, ha così finito per entrare a far parte dei progetti programmatici dello Stato contemporaneo. Infatti, i governi, accanto all'impegno nei confronti di principi universali che salvaguardano i diritti e le libertà, pongono quello a favore del mantenimento dei legami familiari e dei vincoli di solidarietà tra i diversi gruppi sociali. La società postmoderna è una società multiculturale, in cui etnie, culture e religioni si mescolano e convivono entro confini comuni, e in cui le differenze culturali che ne contrassegnano le identità etniche, religiose e sociali, vengono tutte riconosciute e legittimate in ugual misura. È possibile concepire il *bene comune* in un contesto di questo tipo? Nella visione del filosofo scozzese la libertà dei gruppi di perseguire i propri obiettivi e di vivere secondo le proprie credenze e stili di vita, deve produrre solidarietà sociale e non individualismo, beni comuni e non isolamento e anarchia. Il vero bene personale è sempre incarnazione del vero bene (il bene comune).

È pertanto necessario capire se e come sia possibile individuare questo "nucleo comune", che deve essere sancito e garantito istituzionalmente⁶⁷.

MacIntyre ritiene che questo "nucleo comune" non possa essere l'esito della sola competizione democratica; non può, cioè, essere definito in base alla capacità di alcuni

⁶⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *Politics, Philosophy and the Common Good*, cit., trad. it. pp. 9-30, cit., pp.19-20.

⁶⁶ *Ibidem*, cit., p. 20.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 15.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 61

gruppi di creare consenso sulle proprie posizioni, fino a vincere una competizione elettorale e/o un referendum (in questo caso, infatti, il criterio di legittimazione si ridurrebbe a quello della forza del numero). Si deve, invece, poter fare riferimento a qualcosa di condiviso e accessibile a tutti in base a un giudizio razionale valutativo e ad una reale partecipazione condivisa, tesa alla individuazione ed elaborazione di un modo di vivere e di agire, capace di creare il bene di tutti e di ciascuno. È solo attraverso l'appartenenza alla comunità che possiamo concepire noi stessi, il nostro valore, i nostri scopi e il significato sociale dei nostri beni. È solo in questo modo che possiamo raggiungere una comprensione della giustizia in rapporto al bene complessivo della comunità. In questo senso *l'etica comunitaria delle virtù* (contrapposta a quella liberale *del compromesso*, che, attraverso regole e accordi formali tra gli individui, mira a garantire una libera e pacifica coesistenza, in assoluta assenza di qualsiasi riferimento ad un comune progetto di sviluppo morale) appare a MacIntyre la sola in grado di realizzare questo ideale di perfezione umana:

“Senza il radicamento nella società, nella cultura, diciamo pure nel *mondo della vita*, nel quale siamo cresciuti, ma soprattutto senza la coscienza nella quale confermiamo e rinnoviamo continuamente le nostre radici, diventeremmo davvero, in quanto attori morali, dei *fantasmi*”⁶⁸.

Conclusioni

A fronte di una società sempre più individualista, la prospettiva di MacIntyre intende offrirci l'occasione di ricongiungerci con la tradizione, in un mondo che va in opposta direzione.

In *Whose Justice? Which Rationality?* (1989), opera pubblicata a quasi dieci anni di distanza da *After Virtue*, MacIntyre si domanda se esista ancora qualche criterio di razionalità comune a tradizioni alternative, spesso totalmente incommensurabili, e se sia possibile scegliere razionalmente tra opposte teorie della giustizia.

L'idea di tradizione che propone è quella di un “dibattito argomentativo” in cui diverse teorie in conflitto fra loro, concordano su alcune tesi di fondo comuni, anche se questi accordi possono essere messi in discussione ad un secondo livello del dibattito; in ognuna di esse ci saranno tesi e argo-

⁶⁸ Cfr. A. MACINTYRE, *How Moral Agents Have Become Ghosts*, in “Synthese” (1982) 53, pp. 295-312., cit., p. 295.

mentazioni da sviluppare, ma anche problemi e dispute non ancora risolti. Il successo o il fallimento nel riformulare e risolvere questi problemi e dispute, fornisce a ogni tradizione un criterio in base al quale le pretese di teorie rivali all'interno di quella tradizione possano essere razionalmente valutate⁶⁹. Ogni tradizione morale, caratterizzata dalla teoria e dalla pratica delle virtù, si interroga sulla natura e sui criteri della razionalità pratica relative alla concezione di giustizia; deve perciò necessariamente possedere al suo interno dei criteri di razionalità pratica che consentano di stabilire quale concezione di giustizia possa essere razionalmente accettata.

Pertanto, ritroviamo concezioni e criteri specifici di razionalità pratica in tradizioni di ricerca diverse dalla nostra, che possiedono a loro volta visioni di giustizia specifiche e diverse dalla nostra.

A chi lo accusa per queste ragioni di cadere nel relativismo (secondo il quale non esistono principi/valori immutabili e universalmente validi, e ogni cultura/tradizione morale è un sistema chiuso in se stesso e dunque incomunicabile con tutti gli altri), MacIntyre obietta che lui stesso parla a partire da una tradizione particolare, la quale esige, non solo ciò che dall'esterno può essere considerato come "obbedienza alla sua (della tradizione) concezione di verità e razionalità", ma anche ciò che dall'interno è visto come un impegno con la verità e la razionalità in quanto tali (che è la premessa indispensabile di ogni sua argomentazione).

Ma come è possibile arrivare a pensare di poter formulare verità universali partendo dal punto di vista di una tradizione particolare?

Secondo MacIntyre, se ragioniamo in termini di contestualismo o, in antitesi, di universalismo, ritenendole le uniche due alternative possibili, partiamo da premesse sbagliate. Infatti, ciò che certifica pretese di verità e giustificazioni razionali, non è il fatto che rispondano a criteri riconosciuti da ogni cultura e società, ma, piuttosto, il fatto che posseggano risorse necessarie per consentire a coloro che le pro-

⁶⁹ Cfr. A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*. Non a caso *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione* si propone come una breve storia del tomismo -inteso come genere specifico di ricerca morale-, che ne illumini il carattere peculiare e le risorse filosofiche attraverso il confronto con le posizioni di alcuni dei suoi critici, in particolar modo: il modo enciclopedistico di ricerca che dominava la cultura accademica superiore tra '800 e '900, e il metodo genealogistico di ricerca sviluppato sistematicamente per la prima volta da Nietzsche.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 63

pongono di spiegare le ragioni per cui tali verità non vengono riconosciute nelle altre tradizioni, e perché questa mancanza di riconoscimento renda le tradizioni rivali inevitabilmente difettose, sia per i loro criteri che per i nostri. In sintesi, secondo questa prospettiva, una tradizione morale dimostra la propria superiorità rispetto alle tradizioni rivali, se, attraverso l'argomentazione dialettica, riesce a giustificare razionalmente i propri assunti (superando le obiezioni più critiche mosse anche da rivali all'interno della tradizione stessa) e a spiegare le ragioni per cui vengono rifiutati nelle tradizioni rivali, determinando in queste ultime, sterilità e incoerenza.

Per MacIntyre, sulla scia dell'insegnamento di Socrate, la dialettica non scade nella povertà della strenua difesa di una tesi indipendentemente dalla sua *verità*, ma è rivolta alla ricerca di una qualche verità attraverso il dialogo costruttivo. Tuttavia, la sua tesi non sembra spiegare in modo del tutto soddisfacente la possibilità di pervenire a una qualche pretesa di verità partendo dal particolare.

Molto più convincente, a mio avviso, è la prospettiva dell'universalismo contestuale, secondo cui esiste un'unica verità, di cui sono possibili interpretazioni diverse, e perciò, tutt'al più, punti di vista inadeguati. In una concezione simile, il dialogo (MacIntyre direbbe "l'argomentazione dialettica") risulta necessario per arrivare alla comprensione più fedele della verità. Inoltre, l'universalismo contestuale consente di non imporre il proprio pensiero, ma di considerarlo, fino a prova contraria, il migliore e di sottoporlo al confronto con gli altri. Se dal confronto risulta davvero il migliore, arricchirà le diverse tradizioni. Questa visione non è del tutto incompatibile con il progetto multiculturale (di cui peraltro il comunitarismo costituisce una premessa teorica)⁷⁰, che attualmente rappresenta il legittimo tentativo di rispondere alla sfida politica lanciata dalle differenze culturali, prima fra tutte quella di conciliare il riconoscimento di eguale dignità e rispetto dovuto a ciascun essere umano con il riconoscimento dell'identità particolare dei

⁷⁰ Il multiculturalismo, infatti, concepisce l'identità individuale come qualcosa di profondamente radicato in un'identità collettiva. Solo attraverso il riferimento ad un gruppo (da cui si irradia anche la consapevolezza e la stima di sé) si forma e assume contenuti l'identità individuale. Ogni tentativo di annullamento forzato delle identità particolari viene denunciato come ingiusto e violento, ogni visione gerarchica delle culture viene messa in discussione.

diversi gruppi (tutela dei diritti individuali e tutela delle differenze e dei fini collettivi). Sulla scia di una forma di pensiero postmoderno, fortemente critico nei confronti dell'imperialismo del soggetto occidentale, molte culture e tradizioni minoritarie hanno cominciato a chiedere un adeguato riconoscimento all'interno della propria comunità politica e ciò ha richiesto approcci e soluzioni differenziate a seconda degli Stati, poiché non tutti hanno avuto la stessa storia e la stessa evoluzione istituzionale.

Una soluzione all'annoso problema della contrapposizione tra universalismo e particolarismo è quella proposta da Habermas, il quale, ne *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (2008), propugna un universalismo sensibile alle differenze, in cui "inclusione" non significa assimilazione dell'altro nell'appiattimento di tutti i valori, né chiusura verso il diverso; significa piuttosto che "i confini della comunità sono aperti a tutti", senza che essi debbano, per poter entrare nella comunità, rinunciare alle loro credenze e ai loro valori⁷¹.

Michael Walzer (la cui riflessione trova nel pluralismo la sua espressione più alta e compiuta) direbbe che dove la verità universale è già stata stabilita non vi è spazio per la negoziazione e per il conflitto (che il filosofo americano considera valori basilari e imprescindibili di ogni società democratica), perché ciò che è prioritario è un tipo di co-

⁷¹ Cfr. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996 (trad.it., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 2008). Secondo Habermas questa concezione è riassunta compiutamente dall'espressione "patriottismo della costituzione", vale a dire "una convinta adesione ai principi universalistici della Costituzione": ogni individuo della comunità può credere nel dio e nei valori che vuole, purché si riconosca nei principi costituzionali del Paese in cui vive. Si ha dunque un universalismo rispettoso delle differenze e delle pluralità. Nell'epoca del pensiero post-metafisico, di quello che Weber aveva chiamato il "disincantamento del mondo", l'etica, per poter essere universale, deve basarsi sull'etica del discorso. Ma, allo stesso tempo, Habermas ha molto insistito su come la morale debba essere autonoma, prescindendo da ogni autorità religiosa, sociale, ontologica, ecc. L'uomo del mondo post-metafisico, rimasto "orfano di Dio", non può fare affidamento su null'altro se non sulla ragione comunicativa e sulle sue procedure discorsive. Contro il relativismo Habermas sostiene che, confrontandosi reciprocamente, gli uomini finiscono per trovarsi coinvolti in una logica intersoggettiva facente riferimento a regole e a pretese universali. Il che testimonia dell'esistenza di una razionalità comune a tutti gli uomini: più precisamente, una razionalità discorsiva e comunicante; riguardo alle posizioni di Habermas sul multiculturalismo si veda anche: J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2002.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 65

noscenza che sia radicata nella società in cui si vive, una conoscenza politica più che filosofica⁷².

Riallacciandosi all'analogia prospettiva di matrice aristotelica di Hannah Arendt (per la quale la politica è preminentemente pluralità)⁷³, Walzer considera l'azione politica e la partecipazione modi fondamentali, anche se non esclusivi, dello stare insieme degli uomini (in cui si esplicano l'individualità e l'appartenenza, la tensione fra conflitto e condivisione, il legame fra differenza e uguaglianza).

Raymond Boudon, invece, coniuga liberalismo e pluralità culturale, sostenendo che il principio del rispetto dell'individuo e il rispetto della libertà culturale si coimplicano. Infatti il liberalismo contiene due principi comuni: il "principio di fiducia" (principio del controllo sociale minimo) e il "principio di sussidiarietà". Il primo implica non soltanto la libertà di opinione, ma anche il rispetto dell'identità culturale, a patto che questa non sia portatrice di valori incompatibili con la dignità dell'individuo. La diversità culturale, secondo questa visione, deriva dal fatto che nella storia i valori si esprimono normalmente in maniera simbolica, e perciò rinviano a segni effettivamente "arbitrari"⁷⁴.

I modi di rispondere agli interrogativi posti dalle differenze culturali sono, come si è visto, piuttosto eterogenei. Non meno differenti sono i rimedi proposti per combattere la frammentazione morale delle società contemporanee, l'individualismo esasperato che genera una solidarietà solo di facciata, la natura manipolativa che caratterizza i rapporti umani.

⁷² Cfr. M. WALZER, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, T. CASADEI (a cura di), Edizioni Diabasis, Reggio Emilia, 2002.

⁷³ Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition* (1958), trad. it., *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2001, pp. XIII-XV: "La condizione umana è plurale, perché diverse e non esclusive sono le facoltà e le attività umane –pensare, agire, volere, giudicare, amare, creare...– e il mondo è inevitabilmente plurale perché plurimi sono gli esseri che vi abitano: non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra. Ora, il primato dell'agire risulta dal fatto che solo esso, tra le altre facoltà, presuppone come indispensabile la pluralità degli uomini. Amare, pensare, volere, creare sono facoltà possibili, in linea di principio, nell'isolamento. Ma l'agire (come pure il giudicare, nel senso kantiano del termine) è impossibile, impensabile e irrepresentabile senza altri uomini che partecipino, assistano, rispondano, reagiscano o si oppongano all'atto [...] L'agire in isolamento è una contraddizione in termini: è impensabile senza altri che confermino direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente, chi agisce".

⁷⁴ Cfr. R. BOUDON, *Pluralità culturale e relativismo*, in *Multiculturalismo o Comunitarismo?*, E. CANIGLI e A. SPREAFICO (a cura di), Luiss University Press, Roma, 2003.

Come dice il sociologo Michel Wieviorka, forse la soluzione migliore risiede nel superamento di certe dicotomie: dobbiamo evitare sia “la deriva del comunitarismo” (che vede la differenza richiudersi in se stessa, togliere ogni autonomia, ogni libertà ai suoi membri, impedirgli di costruirsi come soggetti, rischiando ben presto di entrare in contrasto col resto della società in modo settario, anzi violento) sia “la perversione dell’universalismo astratto” (poiché si tratta di tendere verso “un ideale in cui lo spazio pubblico non sia più popolato che da individui, in cui le identità particolari si riducono a minoranze che bisogna levigare, assimilare o combattere”), imparando a smettere di opporre il particolare e l’universale, per, al contrario, articularli⁷⁵.

A MacIntyre va riconosciuto il merito di avere posto in luce limiti ed eccessi del liberalismo (persino Rawls ha riformulato le sue tesi in direzione di una revisione comunitaria e multiculturale) e di quella cultura di matrice illuminista che, esaltando l’individuo come soggetto autosufficiente che sta, senza memoria e senza storia, prima e fuori della società, ha finito per razionalizzare l’arbitrio e mascherare, dietro presunti criteri di neutralità e imparzialità, interessi particolari.

La sua proposta, per quanto criticabile, contiene argomentazioni condivisibili. Certamente lo sono le premesse da cui muove: la “secolarizzazione della morale”, volta a garantire all’individuo l’emancipazione e la conquista di autonomia, ha prodotto la perdita di contenuti etici di rilievo e una caduta nell’anomia, nell’egoismo, spesso nel degrado. In un simile contesto, il recupero della tradizione intende essere una possibile risposta all’urgenza di porre rimedio ai “mali” prodotti dalla modernità, tenendo conto della coesistenza di diversi sistemi culturali, “che, sebbene talvolta incommensurabili tra di loro, non sono però incomunicabili l’uno con l’altro”. Scrive MacIntyre: “Il dialogo è possibile solo se i difensori dei vari punti di vista partecipati sono capaci di partecipare al punto di vista dell’altro e di considerarlo così come esso è, senza deformazione. I rappresentanti di ogni punto di vista devono, perciò, apprendere a trascendere i propri limiti per comprendere l’altro. Senza dubbio è un lavoro estremamente difficile. Però, se ci riusciamo, il dialogo tra punti di vista divergenti sarà possibile”⁷⁶.

⁷⁵ Cfr. M. WIEVIORKA, *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p.121.

⁷⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Después de “Tras la virtud”*, cit., p. 88.

Validità e limiti della prospettiva di Alasdair MacIntyre 67

Secondo il filosofo scozzese da tempo abbiamo raggiunto il punto di svolta che nell'antichità sancì la caduta dell'Impero romano, quando uomini e donne smisero di impegnare risorse ed azioni nella conservazione di una civiltà e una cultura ormai al declino; quando, ormai liberi dalla preoccupazione di essere un sostegno portante di una struttura ormai indifendibile, con coraggio e creatività dedicarono tutte le loro risorse alla costruzione di "un mondo nuovo", in modo che la civiltà potesse essere salvata dalla barbarie, dall'impoverimento e dall'aridità delle coscienze.

Quindi, la "filosofia delle virtù" si accredita, in un quadro di decadenza quale è quello attuale, come un'esortazione ad uscire dal proprio egoismo/isolamento per ricostruire quell' "universo" di valori condivisi, di comune *sentire*, di tradizioni sociali, da cui gli individui traevano i propri modelli di riferimento, di "vita buona" e di *télos*, giacché, come sosteneva Gustav Mahler: "La tradizione è custodia del fuoco e non adorazione della cenere".