

**L'ETICA NEOARISTOTELICA DELLE VIRTÙ NELLA  
RIFLESSIONE MORALE DI ALASDAIR MACINTYRE**

Nell'ambito odierno della filosofia morale è in corso da circa trent'anni, soprattutto da parte di autori angloamericani, un vivace dibattito sul tentativo di reintrodurre in etica il tema delle virtù, se non addirittura di sostituire l'etica moderna e contemporanea delle regole e dei doveri con una versione più aggiornata dell'etica aristotelica delle virtù<sup>1</sup>.

Fra queste proposte particolarmente significativa e degna di attenzione ci pare quella avanzata da Alasdair MacIntyre nel volume *After Virtue. A Study in Moral Theory*, che la critica, in modo pressoché unanime, ritiene uno dei lavori più importanti sul tema delle virtù etiche nel panorama neoaristotelico angloamericano. Il merito di questo riconoscimento ci pare dovuto al fatto che la rilettura e la riattualizzazione dell'etica aristotelica avanzata da MacIntyre si mostrano più fedeli al modello originale di quanto lo siano le riletture di altri autori, presunti neoaristotelici, i quali si limitano ad adattare la morale di Aristotele a quella con-

<sup>1</sup> Fra i contributi più significativi alla problematica delle virtù in area angloamericana ricordiamo: G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», XXXIII (1958), n. 124, p.119. Edmund Pincoffs, *Quandary Ethics*, «Mind», LXXX (1971), pp. 552-571. Bernard Williams, *Persons, Character and Morality*, in *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 119. Philippa Foot, *Virtues and Vices*, in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1978, p. 118. Alasdair MacIntyre e Stanley Hauerwas (eds), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984 (tr. it. di Paola Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988).

temporanea, senza operare una critica profonda di quest'ultima. La riflessione macintyriana, in primo luogo, infatti, prende le mosse dalla constatazione del venir meno nell'ethos odierno della comune evidenza di alcuni valori fondamentali, o di alcune precise gerarchie di valori (la religione, la famiglia, la patria, ecc.), e dalla difficoltà di giungere per via filosofica alla giustificazione razionale di un sistema assiologico universalmente accettato, che sia un codice di orientamento morale per la vita pubblica e privata dei singoli. In secondo luogo, critica quelle filosofie morali contemporanee, le quali, abbandonata la pretesa di stabilire dei vincoli normativi per la sfera privata dell'uomo, affrontano il problema dei fondamenti etici in termini di determinazione delle azioni giuste da compiersi in un ambito sociale, e di giustificazione del dovere od obbligo (che si ha come membri di una società civile) di seguire le regole che prescrivono tali azioni. E, infine, tenta di superare questa impostazione meramente sociale e deontologica dell'etica contemporanea, integrandola con riflessioni sulla dimensione individuale del soggetto (delle sue aspirazioni e desideri, che precedono e determinano l'azione), e valorizzando il ruolo delle virtù nella formazione della personalità morale dell'agente.

Nelle pagine che seguono, cercheremo, inizialmente, di presentare sotto un profilo critico la proposta morale di *After Virtue*, e, successivamente, di valutare tale proposta, tenendo presenti anche gli ultimi sviluppi del pensiero di MacIntyre, così come risulta dalle sue due recenti pubblicazioni, *Whose Justice? Which Rationality?* del 1988 e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* del 1990. E alla luce di questi ultimi esiti della riflessione macintyriana tenteremo di rimettere in discussione il giudizio su MacIntyre avanzato dalle principali scuole di pensiero morale contemporanee.

## 1. LINEE PER UNA LETTURA CRITICA DELL'ETICA CONTEMPORANEA

Per capire il senso di un ritorno odierno all'etica delle virtù e la portata complessiva della proposta di *After Virtue*, è necessa-

rio, in prima istanza, accennare ad alcune forme di pensiero morale contemporaneo, le quali, per la loro soluzione alla questione dei fondamenti della morale, costituiscono la controparte teoretica alla posizione di MacIntyre e, più in generale, del neoaristotelismo. Ci riferiamo alle numerose discussioni fra neocontrattualismo, utilitarismo, teoria dei diritti sollevate dalla ormai nota *A Theory of Justice* di John Rawls<sup>2</sup>.

Queste riflessioni morali rappresentano interessanti e continui tentativi filosofici di sviluppare una convincente «teoria della giustizia», vale a dire una teoria della base normativa, che sia suscettibile di consenso e capace, così, di dare forma ad un rapporto sociale giusto. Alla base di questo modo di pensare pare esser-

<sup>2</sup> Il vasto confronto culturale, promosso, a partire dagli anni Settanta, dalla pubblicazione di *A Theory of Justice* di John Rawls, ha per oggetto la giustificazione normativa del vivere sociale.

Per Rawls, i principi di giustizia sociale sono quelli scelti dagli individui costretti a deliberare sotto un «velo di ignoranza», all'oscuro, cioè, di quale sarà la loro posizione biografica, sia naturale (sesso, razza, ecc.), che sociale (classe, ceto, status, ecc.), nella futura società. Si tratterebbe di una teoria basata su una astrazione ideale del contratto sociale, in forza del quale le parti contraenti concordano (primo principio di giustizia) sull'eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale, compatibilmente con una simile libertà per gli altri, e (secondo principio) sulla eguale distribuzione delle risorse sociali ed economiche, tenendo presente la posizione e le condizioni dei meno avvantaggiati nella società. È Rawls stesso che, nel definire la propria teoria come deontologica, la oppone all'utilitarismo, perché subordina il concetto di bene a quello di giusto: i principi di giustizia sono quei principi che tutti gli individui liberi, razionali e eguali sceglierebbero, indipendentemente dai loro interessi e dalle conseguenze delle loro scelte.

Diversamente dal neocontrattualismo di Rawls, l'utilitarismo si qualifica come una teoria teleologica, in quanto assegna un primato al bene e, quindi, interpreta il giusto come massimizzazione del bene: un sistema sociale è ritenuto giusto, quando è in grado di massimizzare la media delle utilità individuali, cioè le soddisfazioni, la felicità del maggior numero di persone e, contemporaneamente, di minimizzare le sofferenze di tutti.

La teoria dei diritti (elaborata da Robert Nozick, l'antagonista sul piano teorico di Rawls), muove dall'affermazione dello «Stato minimale» o Stato come «guardiano notturno», ridotto strettamente alle funzioni di protezione contro la forza, il furto, la frode, di esecuzione dei contratti. Qualsiasi Stato più esteso violerebbe i diritti, le libertà degli individui, costringendoli a fare ciò che non vogliono: i diritti dei singoli hanno priorità assoluta su quelli della società nel suo insieme.

Alcuni elementi di inquadramento in questo dibattito si hanno in Antonio Da Re, *Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo*, in AA.VV., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Gregoriana, Padova 1989, pp. 111-136.

ci, da una parte, l'avvertenza della mancanza di un sistema assiologico comune come carenza di certezze nei rapporti intersoggettivi, e, dall'altra, il tentativo di giungere ad una soluzione mediante la ricostruzione del consenso etico a livello sociale, come consenso intorno a norme materiali di comportamento. Il fatto che le riflessioni intorno alla «teoria della giustizia» interpretino la questione circa il consenso da attribuire a principi di giustizia, secondo cui organizzare la convivenza civile, unicamente come accordo normativo, accordo, cioè, su regole di comportamento, al di là del bagaglio umano e morale del singolo, evidenzia il carattere formale e procedurale della teoria stessa. Si tratta, cioè, di una teoria che nel complesso aspira ad essere «garantista» nei confronti dei reciproci interessi, e «minimale» circa le sue specifiche competenze morali, limitate all'ambito dei rapporti intersoggettivi<sup>3</sup>.

In effetti, questo modello teorico sembra presentarsi come una teoria etica della società, un'etica pubblica, della convivenza civile, piuttosto che come una teoria in grado di raccogliere e riflettere sull'intera esperienza morale del soggetto, colto anche nella sua espressione di moralità individuale. Ma l'esperienza morale non sembra esaurirsi, come aveva già avuto modo di notare Schopenhauer, nella reciprocità di diritti e doveri, in quanto esistono obblighi morali, che riguardano primariamente la moralità del singolo in vista di una sua crescita come persona, e in quanto l'esistenza di alcuni principi (come ad esempio il comandamento cristiano di amare i propri nemici) spinge l'agente ad instaurare un rapporto asimmetrico con gli altri, sovvertendo la logica giuridica di un'etica fatta di reciproche garanzie e interessi<sup>4</sup>.

E ancora, come osserva Williams, il fatto che il soggetto abbia, in qualche modo, assunto un atteggiamento di distacco dai propri desideri e interessi (come si ha nella teoria di Rawls), non significa necessariamente che abbia acquisito un'autentica motivazione ad agire moralmente. In altre parole, l'«impersonalità» di

<sup>3</sup> Cf. Giuseppe Angelini, *Individuazione delle norme e loro significato teologico-morale*, in AA.VV., *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di Enrico Berti, Gregoriana, Padova 1990, pp. 210-221.

<sup>4</sup> Cf. Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, tr. it. di E. Pocar, Laterza, Bari 1981, pp. 155-162.

chi sceglie i principi di giustizia sociale ha valore morale, oltre che giuridico, nella misura in cui è sostenuta da un autentico desiderio di fare il bene per gli altri, che si concreta in una disposizione stabile della natura umana, continuamente coltivata ed educata<sup>5</sup>.

Da parte nostra ci sembra importante sottolineare che, nel tentativo di superare l'opzione personalista attraverso l'invadenza della sfera soggettiva da parte di quella pubblica, operando un controllo collettivistico degli interessi particolari, si corre il rischio di aprire la strada ad un'etica estranea all'uomo. Un'etica simile si caratterizza per la produzione di regole impersonali e giuridiche, che non tengono in alcun conto le motivazioni personali più profonde e originali dell'uomo. E la proposizione di certi valori quali valori di base, guida della società, rischia di divenire un'imposizione ingiustificata e inaccettata dal punto di vista umano. Analogamente, un'etica utilitaristica, preoccupata solo del maggior benessere per il più gran numero di persone, o un'etica contrattualistica, interessata a salvaguardare gli spazi di libertà propri di ciascun individuo nella società, non si preoccupano di dare indicazioni orientative sul senso della vita e sui valori che la caratterizzano, oltre il rispetto intersoggettivo. Sono etiche insufficienti, incapaci di rendere ragione del perché di certi obblighi e doveri civili, lasciando così l'individuo privo di un criterio direttivo.

In tal senso, le riflessioni sulla teoria della giustizia sociale sembrano avere determinanti civili più che sostanzialmente morali, proprio perché prendono le mosse da una interpretazione riduttiva della mancanza di criteri morali comuni come crisi delle norme garanti del consenso sociale. Questa prospettiva, a sua volta, nasconde, da un punto di vista teoretico, una pregiudiziale sovradeterminazione del valore e del ruolo attribuito alle norme di condotta da parte dei pensatori contemporanei: la pretesa di risolvere la questione dei fondamenti etici nell'ambito esclusivo di una giustificazione deontologica.

Si tratta, come osservano molti studiosi, di una sovradeter-

<sup>5</sup> Cf. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1985 (tr. it. di Rodolfo Rini, *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 78).

minazione che è indice di un più generale e radicale distacco della riflessione morale moderna e contemporanea da quella antica, in particolare aristotelica. Il distacco fra etica antica e moderno-contemporanea andrebbe intravisto nel passaggio dal punto di vista del soggetto agente (etica della "prima persona") a quello del legislatore (etica della "terza persona"). L'etica della "terza persona" mira a creare una composizione degli interessi e dei comportamenti individuali, ma è costretta a tacere sul senso profondo dell'agire umano. La condotta umana, al contrario, in quanto costruita dal soggetto agente, contiene una motivazione e un sapere originari spiegabili solo nell'ottica etica della prima persona<sup>6</sup>.

In questo senso un'etica della terza persona, escludendo a priori la grandiosa questione del bene, del valore fondamentale e sostanziale secondo cui organizzare la vita umana nel suo complesso, è costretta a limitarsi a fare un bilancio sociale, e non morale, della condotta umana e dei problemi assiologici, che la caratterizzano. È destinata, cioè, a fermarsi superficialmente ad un esame di coerenza, anziché operare un approfondito esame di coscienza capace di penetrare intimamente il modo di pensare e di agire umani.

Contro una tale impostazione sociologista dell'etica, da più parti, specialmente in area neoaristotelica, viene avanzato il desiderio di ricercare una soluzione al problema morale primariamente attraverso una ridefinizione del concetto stesso di etica, secondo coordinate che integrino in una visione organica questioni di etica pubblica (quali regole sociali da adottare per dare certezza e coerenza ai rapporti intersoggettivi) con questioni di etica «privata»

<sup>6</sup> La prima individuazione di questo passaggio la troviamo nel saggio di Stuart Hampshire, *Fallacies in Moral Philosophy*, in Alasdair MacIntyre e Stanley Hauerwas (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, cit., pp. 51-52, nel quale si afferma che, mentre nell'etica aristotelica si studiano i ragionamenti pratici del soggetto agente al momento di agire, nell'etica moderna e contemporanea si presuppone il punto di vista dell'osservatore, che «critica» e «valuta» le azioni compiute da altri.

Per una vasta panoramica in proposito, si vedano gli studi di Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1989, pp. 97-104, e di Angel Rodríguez Luno, *Ética general*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1991 (tr. it. *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, pp.167-170).

(riguardanti l'ordine dei valori secondo cui formare la personalità morale del soggetto); e secondariamente attraverso una riconsiderazione del valore delle norme nell'esperienza morale dell'uomo, sia come individuo che come membro di una comunità.

## 2. LA PROSPETTIVA NEOARISTOTELICA

I pensatori neoaristotelici, pur con le diverse sfumature, sono concordi nel ritenere che una morale delle norme appare insufficiente a spiegare le norme stesse, le quali, invece, acquistano senso in funzione di un fine, di un bene superiore ed esterno ad esse. La riflessione sull'agire umano, anziché limitarsi al semplice piano normativo, dovrebbe essere ricompresa in una dimensione più ampia, che rifletta l'intera esperienza dell'uomo. Il valore etico, il senso dell'agire scaturisce, infatti, da una reinterpretazione dell'agente come *continuo* soggetto morale, che è tale cioè non solo nei momenti in cui la scelta è più problematica ma anche nella riflessione etica rivolta a meditare sul significato della propria esistenza nella consuetudine del comportamento. Si potrebbe dire che, se l'esperienza morale, liberata dai canoni di una concezione riduttivistica in termini di obbligatorietà morale, deve offrire un senso ed un valore all'esistenza, la riflessione etica, allora, deve riguardare primariamente il «come dobbiamo vivere» anziché il «che cosa dobbiamo fare». In altre parole l'attenzione si dovrà spostare dal piano delle azioni e delle regole a quello più ampio di un'intera esistenza e del valore fondamentale che la orienta<sup>7</sup>.

MacIntyre in *After Virtue* ha chiaramente mostrato come questa istanza teleologica fosse viva nell'etica antica, in particolare aristotelica, per la quale il problema della motivazione dell'agire, del perché essere morali, coincideva con la ricerca della *eudai-*

<sup>7</sup> Cf., per una sintesi del pensiero neoaristotelico su questo tema, Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 25-27, e Antonio Da Re, *Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo*, in *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, cit., pp. 159-160.

*monia*, con l'aspirazione alla felicità quale realizzazione piena e integrale della natura umana. Ristabilito il fine, il telos, diviene possibile rispondere alla domanda: «Perché essere morali?». Il perché sta nel fatto che in questo modo realizziamo ciò a cui aspiriamo, la felicità. Inoltre, la ricerca della felicità ispira un'etica intersoggettiva, perché richiede un impegno comune per il suo conseguimento. L'uomo, infatti, per Aristotele, non può realizzare la sua felicità se non nella società. È nota l'affermazione che egli fa nella sua *Politica*: l'uomo che vive solo o è più di un uomo o è meno di un uomo<sup>8</sup>. Per meglio capire ciò, va tenuto presente che la felicità dell'uomo è costituita per Aristotele da un complesso di beni gerarchicamente ordinati, in quanto concorrono al perfezionamento umano non allo stesso modo, ma secondo un ordine: si va dai beni superiori e più essenziali della contemplazione (perfezione della ragione teoretica) e dell'azione virtuosa (perfezione della ragion pratica e del carattere), e si scende ai beni integrali, che sono perfezione del corpo (salute, bellezza, ecc.), fino a quelli strumentali ed esterni (ricchezza sufficiente, amici)<sup>9</sup>.

Tuttavia l'aspirazione alla felicità, aristotelicamente intesa, come sottolinea Ernst Tugendhat<sup>10</sup>, non ha nulla in comune con la concezione moderna della felicità: nel primo caso si ha a che fare con la «felicità eudemonica», come possesso del bene più grande disponibile per l'uomo, nel secondo con la «felicità edonica» come piacere, come soddisfazione della sua parte sensibile.

Nell'etica antica, in particolare aristotelica, al contrario, continua Tugendhat, l'*eudaimonia* è legata alla vita moralmente buona. Questo legame tra felicità e moralità è assicurato dal concetto di virtù, quale eccellenze o perfezioni che abilitano il soggetto a perseguire gli ideali di perfezione umana e a realizzarli saggiamente nella vita quotidiana. In questo schema le scelte non sono semplici decisioni isolate, bensì concretizzazioni fra loro diverse di un identico scopo finale, che le comprende nell'unità di una

<sup>8</sup> Cf. Aristotele, *Politica*, I, 1, 1253a.

<sup>9</sup> Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 8.

<sup>10</sup> Cf. Ernest Tugendhat, *Probleme der Etik*, Philipp Reclam jr., Stuttgart 1984 (ed. it. a cura di Anna Maria Marietti, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987, pp. 22-41).



condotta. Le virtù perfezionano il soggetto in ordine alle sue scelte, facendo in modo che egli scelga da prudente, coraggioso, giusto. La vita virtuosa è così in grado di assicurare all'uomo la felicità, come vita veramente buona. Le virtù etiche, a loro volta, richiedono una capacità di giudizio non riducibile alla consuetudinaria applicazione di regole, propria dell'etica normativa. Il virtuoso deve sì applicare delle regole, ma tale applicazione richiede la capacità di un giudizio assennato, in modo che le regole risultino al servizio delle virtù, tese a realizzare il telos umano.

È proprio dalla rivalutazione di questo concetto di felicità e di virtù, che prende inizio la proposta morale macintyriana, destinata a fornire una giustificazione per la moralità. Questa operazione diviene possibile nella misura in cui l'autore adotta il punto di vista aristotelico, pur andando oltre l'interpretazione strettamente letterale della filosofia morale di Aristotele. MacIntyre, infatti, più che di etica aristotelica, parla di tradizione aristotelico-tomista, compresa quale sfondo storico-culturale che, mantenendo viva la dimensione teoretico-culturale che è andata formandosi dall'incontro del pensiero tomista con quello aristotelico, si propone come «un tentativo di ereditare e di riassumere gran parte del pensiero anteriore, e come, a sua volta, una fonte di stimoli per gran parte di quello a venire»<sup>11</sup>. Ed è proprio in tale recupero critico che consiste il neoaristotelismo di MacIntyre.

### 3. LE VIRTÙ

Fissato lo sfondo storico e teoretico al cui interno dev'essere collocata la visione aristotelica della virtù, MacIntyre passa a dare una definizione di queste ultime, che riproponga il quadro teleologico classico in una forma nuova.

Una lettura adeguata, che renda idea della complessità della teoria delle virtù, deve partire dal riconoscimento dell'esistenza di

<sup>11</sup> *Dopo la virtù*, cit., p. 147.

«tre momenti concettuali» interni ad essa e fra loro successivi, dei quali i posteriori presuppongono gli anteriori, introducendo così un nuovo punto di vista.

### 3.1. *Le pratiche*

Il primo momento riguarda il concetto di «pratica».

«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 corso del 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»<sup>12</sup>.

Ciò che contraddistingue le pratiche rispetto a qualsiasi altra forma di attività, un lavoro, un'occupazione o un'abilità tecnica, è il tipo di scopo che queste si propongono di raggiungere, il quale non è mai un bene esterno da produrre tramite un rapporto di mezzi-fini, bensì in bene interno, nella cui conquista consiste il successo della pratica e dei soggetti in essa impegnati.

Nel gioco degli scacchi, come esempio di pratica, possono essere raggiunti due diversi tipi di valori: da una parte quei valori esterni e contingenti agli scacchi e alle pratiche in generale (la fama, il denaro, il potere, ecc.), dell'altra quei valori che sono interni a qualsiasi pratica, perché possono essere precisati solo in riferimento all'attività in questione, e sono riconosciuti solo da chi ha una certa esperienza della pratica (ad esempio, una buona capacità analitica nel gioco degli scacchi). I valori interni sono conseguiti solo da chi accetta i modelli di eccellenza imposti dalla pratica e si sottopone all'autorità delle sue regole.

Chiarito questo, è possibile ora dare una prima definizione di virtù, come eccellenza nelle pratiche. Le virtù sono quelle qualità umane acquisite che, aiutandoci ad eccellere nelle pratiche, ci consentono l'accesso ai beni interni e sono, invece, irrilevanti o

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 225.

addirittura un ostacolo per il perseguimento dei beni esterni<sup>13</sup>. Proprio perché le pratiche hanno un carattere di cooperazione sociale, impegnarsi in esse comporta avere l'onestà di dare agli altri ciò che spetta loro, di rispondere in tutta sincerità delle nostre mancanze e di rischiare del proprio, quando ci venga richiesto. Significa accettare le virtù della «giustizia», della «veridicità» e del «coraggio», come quei valori in riferimento ai quali definiamo in nostri rapporti con gli altri membri della pratica, per la conquista dei suoi beni interni.

Infatti, senza tali valori (virtù) si verrebbe a rompere il legame di «collaborazione onesta» fra i vari membri, con il conseguente fallimento dell'intera impresa.

A nostro parere, MacIntyre accentua nelle pratiche il loro carattere cooperativo, che senza dubbio è un aspetto importante; ma non, certamente, l'unico, come invece MacIntyre sembra lasciare intendere. Egli, infatti, trascurando di studiare le pratiche anche dal punto di vista del soggetto agente, è costretto a definire le virtù in termini di «collaborazione virtuosa» fra i vari membri di una pratica. Definire le virtù in questo modo significa rinunciare a spiegare quale sia il ruolo che esse rivestono nella psicologia morale del soggetto, cioè come queste «qualità umane» o «tratti del carattere» vengano acquisiti, coltivati ed esercitati non solo durante l'attività della pratica, ma anche nell'elaborazione interiore, che precede e determina la pratica stessa ed in generale la condotta umana<sup>14</sup>.

D'altra parte è anche vero che alla base di questa definizione di virtù in termini di pratiche sociali c'è essenzialmente l'intenzione, da parte di MacIntyre, di recuperare all'attività morale dell'uomo una dimensione sociale, come collaborazione virtuosa improntata alla realizzazione di un bene comune, in modo che sia possibile superare l'isolamento solipsistico dell'io contempora-

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 229: «Una virtù è una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza c'impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere».

<sup>14</sup> Cf. Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 128-129 e pp. 100-103. MacIntyre «non penetra nel processo di gestazione della condotta da parte del soggetto agente; per cui egli concepisce le virtù più come eccellenze in una pratica sociale, che come eccellenze del soggetto agente come tale» (p. 101).

neo, legato agli altri individui solo da rapporti esteriori e di convenienza. Al tempo stesso, però, il tentativo di trascendere l'individualismo contemporaneo, quale affermazione dell'indipendenza dell'io da qualsiasi rapporto o costrizione sociale, sembra portare l'autore ad accentuare la dimensione sociale dell'uomo.

Nel complesso, ci pare che le difficoltà della teoria, fin qui esposta, siano da ricondursi ad una non sufficiente analisi delle «condizioni psicologiche» dell'azione virtuosa e, soprattutto, ad una non sufficiente valorizzazione del «soggetto come persona», in cui aspetto individuale e aspetto sociale possano trovare la loro unità. A nostro avviso approfondire il concetto di «persona» in etica significherebbe superare tanto il pericolo del soggettivismo quanto il pericolo di una oggettività esterna all'uomo, imposta dal riconoscimento di una data struttura sociale; e al tempo stesso, significherebbe riabilitare un'indagine morale a tutto campo sull'uomo, in grado di spiegare come, attraverso l'interazione di interessi e aspirazioni soggettive con esigenze sociali, il soggetto agente possa essere autore responsabile della propria condotta.

### 3.2. *L'unità narrativa della vita*

Ma, si avverte in *After Virtue*, poiché certe pratiche possono essere cattive e poiché pratiche anche buone possono entrare in conflitto fra loro senza che vi sia un criterio razionale per dirimere lo scontro, oltre a quello offerto dalla scelta arbitraria del soggetto, ne segue che il primo momento della definizione di virtù deve essere completato con un secondo, il quale introduca una più ampia prospettiva del *telos* come quel bene capace di trascendere i valori limitati delle singole pratiche, costituendo il «valore di un'intera vita umana».

Questo concetto di *telos* presuppone che la vita umana possa essere considerata come un tutto, con una sua identità e continuità: il soggetto agente è come l'autore della storia della sua vita, la cui unità risiede nell'unità della narrazione, che collega la nascita alla vita e alla morte, e nel cui contesto storico le singole azioni risultano intelleggibili.

Chiedersi cosa sia il bene per me, significa chiedersi come potrei vivere nel migliore dei modi questa unità narrativa, che a sua volta si traduce in «unità di ricerca narrativa». Si tratta d'impostare un'intera esistenza nella ricerca del bene morale, il quale ordina tutti gli altri singoli beni e, tuttavia, non è mai determinato in partenza, anzi, la sua particolarità sta nel fatto che esso s'identifica con la ricerca del bene stesso. Ognuno, infatti, parte da una visione più o meno vaga del bene per sé e affina questa visione via via che procede nella ricerca, durante la quale apprende sempre più cose riguardo a se stesso, alle cose cui dà veramente valore e all'equilibrio dei diversi beni che possono realmente soddisfarlo. Ne segue, pertanto, la seconda definizione di virtù. Le virtù son quelle «disposizioni», che, oltre a sostenere le singole pratiche, ci sorreggono in questa ricerca del bene, aiutandoci a superare i mali, le tentazioni, le distrazioni, che incontriamo nella vita, e a fornirci una conoscenza di noi e del bene stesso. In questo senso, il bene per l'uomo in generale viene a coincidere con la ricerca del bene stesso e con le virtù che sostengono quella ricerca, in altre parole con la vita buona come la realizzazione di un'intera esistenza improntata alla ricerca e all'attuazione virtuosa della vita buona per l'uomo<sup>15</sup>.

Questa valorizzazione della struttura teleologica all'interno di una prospettiva narrativa, a nostro avviso, rappresenta un interessante, seppur ancora poco elaborato, tentativo di rispondere all'accusa di costruire una visione «totalitaria» del bene, mossa da gran parte della morale liberale, attenta al pluralismo e alla libera scelta dei valori<sup>16</sup>. La narrazione della vita umana, nel bilanciarsi tra infinite possibilità interpretative e vincoli di coerenza morale, apre un campo di senso alle azioni e, al tempo stesso, evita ogni approccio totalitario della morale, ogni appropriazione esclusiva del bene ad opera di una persona, partito, ideologia, o comunità.

<sup>15</sup> Cf. *Dopo la virtù*, cit., p. 262: «la vita buona per l'uomo è la vita consacrata alla ricerca della vita buona per l'uomo, e le virtù necessarie per tale ricerca sono quelle che ci consentono di capire che cosa ancora e che cos'altro sia la vita buona per l'uomo».

<sup>16</sup> Cf. Jef Van Gerwen, *Audelà de la critique communautarienne du libéralisme?*, «Revue Philosophique de Louvain», IV (1991), n. 81, pp. 129-131.

Il racconto storico tiene sempre un carattere aperto, non predefinito. Lo scopo finale non è rappresentato come un oggetto tecnicamente controllabile di cui si sa tutto in partenza e se ne gestisce la realizzazione in tutti i particolari. Il soggetto della storia è imprevedibile, perché portato ad agire in modo sempre nuovo e personale – anche se mai moralmente arbitrario – nelle diverse circostanze della vita.

Da questo punto di vista avrebbe senso parlare di libera scelta dei valori da parte del soggetto, in ordine ad una libera e responsabile formazione di sé, coerentemente con quelle regole e quelle virtù etiche che sono alla base della pratica generale della vita buona. In tal modo, sarebbe salvo il principio «liberale» del pluralismo assiologico, senza, però, che questo sia relegato ad un piano di espressione rigorosamente individuale e privato, né, tanto meno, assolutizzato quale unico criterio morale.

Inoltre, vorremmo sottolineare che nell'idea di vita buona come *telos* è compresa una definizione di virtù, che in un certo senso chiama in causa le funzioni operative del soggetto agente, superando, così, l'aspetto esclusivamente sociale delle virtù, tipico della prima definizione. Da un punto di vista meramente sociale, dove le virtù erano i valori in riferimento ai quali dovevano essere impostati i rapporti di collaborazione fra i membri delle pratiche, siamo passati ad un punto di vista personale, dove il soggetto, come autore di una storia di vita, cerca di formare il proprio carattere attraverso le disposizioni virtuose, che sono l'opera di un'intera esistenza. Con questo, tuttavia, non intendiamo sostenere che in questa seconda fase definitoria venga offerta un'analisi della psicologia delle virtù, di quei meccanismi interiori che determinano la formazione di disposizioni virtuose, aspetto che rimane piuttosto assente nell'intera proposta di *After Virtue*. Al contrario, vogliamo suggerire come l'idea di vita buona come fine unitario possa efficacemente costituire una serie alternativa alle teorie etiche moderne non teleologiche, dove la concezione del soggetto atomisticamente inteso, come autore di singoli atti, preclude la visione complessiva dell'esistenza umana e del suo significato, e dove le funzioni morali dell'agente non sono rivolte a costruire un'identità esistenziale, bensì sono appiattite sull'unica azione morale possibi-

le per l'agente moderno e contemporaneo: la scelta, limitata ad atti singoli estranei ad un comune progetto di vita.

### 3.3. *La tradizione*

Una ricerca esistenziale del bene, tuttavia, se non dispone già in partenza di un criterio concreto di vita buona, proprio per il «carattere formale» della definizione di vita buona, rischia di rimanere senza senso. A giudizio di MacIntyre, tale criterio è fornito dalla «tradizione» di una particolare comunità, in cui la storia della vita individuale è inserita e da cui trae la propria identità morale e sociale<sup>17</sup>. Stabilito questo, viene introdotta la terza definizione di virtù. Nel contesto della tradizione le virtù sono quelle qualità che sostengono la tradizione stessa e le impediscono di deteriorarsi, perché il venir meno di una tradizione comporterebbe perdere il «contesto storico necessario» a garantire il significato sia delle pratiche che delle esistenze individuali. In particolare, adottare un tale punto di vista significa ammettere l'esistenza e l'importanza di una specifica virtù, che consiste nel possesso di un «senso adeguato delle tradizioni cui si appartiene» e che si esplica nella «capacità di cogliere quelle possibilità future, che il passato ha messo a disposizione del presente»<sup>18</sup>.

Inoltre le tradizioni, quando sono vitali, sono caratterizzate da continui conflitti, scambi di vedute sui valori propri di quella e di altre tradizioni morali appartenenti ad epoche storiche diverse, dando così origine a discussioni che si estendono nella storia.

## 4. LE VIRTÙ NELLE FORME LOCALI DI COMUNITÀ

La realizzazione della vita buona non è possibile nella struttura sociale attuale, caratterizzata da rapporti sociali convenzio-

<sup>17</sup> Cf. *Dopo la virtù*, cit., p. 264.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 266.

nali ed esteriori. Ciò che in questa manca, e che invece costituiva il punto di forza della *polis* aristotelica, è l'unità fra etica e politica, esprimibile nella comune visione del bene come progetto da realizzare a livello individuale e sociale: il bene per me viene a coincidere con il bene di tutti i membri della *polis*; Aristotele ritiene che il fine dello Stato sia lo stesso fine dell'uomo.

In base a questo, il successo della proposta di MacIntyre dipende dalla possibilità di recuperare, in ambito attuale, un senso della *polis* come comunità, la cui vita morale e sociale sia sostenuta da una comune visione del bene radicata in una «tradizione delle virtù». 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 partecipando ai rapporti della comunità stessa, fondata su una visione condivisa del bene<sup>19</sup>.

Ma proprio perché 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. Il fulcro, pertanto, si sposta dalla tradizione presa nella sua totalità alle singole comunità, che sono le portatrici delle interpretazioni di quella tradizione e ne sostengono la vitalità e la crescita nel tempo.

Contro la dispersione dei valori e del significato morale della vita in un sistema politico caratterizzato da un'unità solo formale, da una «regolazione burocratica» degli interessi particolari, l'autore opta per la costruzione di «forme locali di comunità», dove venga recuperato un ideale di perfezione e di compimento umano attraverso le virtù<sup>20</sup>.

È da notare come la posizione di MacIntyre rientri a pieno titolo nel «comunitarismo», in quel movimento intellettuale emerso negli ultimi anni negli Stati Uniti e in Gran Bretagna con il comune proposito di cercare delle soluzioni: sul piano normativo, all'incapacità fondativa dell'etica contemporanea; sul piano

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 307.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, p. 313.



sociale, alla separazione fra etica e politica e alla difficoltà di trovare un'integrazione sociale che vada oltre il semplice compromesso di interessi. Il progetto dei «comunitari», pertanto, consiste nel recuperare un'istanza complessiva e sostanziale di senso, che trovi nelle comunità di una tradizione la propria collocazione per il completo sviluppo delle capacità morali e delle virtù politiche degli individui<sup>21</sup>.

In *After Virtue* è avanzata, seppur in forma approssimativa, una concezione forte della comunità quale base etico-politica per una visione teleologica della natura umana ed una teoria contestuale del soggetto agente. Il bene di un'intera vita umana è ottenibile solo all'interno di una comunità, entro la quale l'agente trova le condizioni di coerenza e di significato delle proprie azioni, le condizioni stesse d'identità personale, necessarie a capire e scoprire i legami, i ruoli impliciti nel contesto.

In questo senso si viene a contrapporre un'«etica comunitaria delle virtù», la sola capace di portare avanti un ideale di perfezione umana, ad un'«etica del compromesso», di accordi formali fra gli individui, e nella quale è completamente assente qualsiasi riferimento ad un comune progetto di sviluppo morale. A nostro modo di vedere, sarebbe stata più vicina all'*ethos* contemporaneo e, quindi, più accettabile sul piano teoretico e attuabile su quello pratico una posizione che, anziché evidenziare l'opposizione fra «etica delle virtù» (o «etica della perfezione umana») ed etica «liberale» (di regole, cioè, che garantiscono una libera e pacifica

<sup>21</sup> Alcuni autori «comunitari», come ad esempio Roberto Mangabeira Unger, avanzano una concezione contestuale del soggetto (quale membro di una comunità sociale e politica), che aiuti a superare le contraddizioni del pensiero liberale (come l'opposizione tra «autonomia-dipendenza», «individuale-collettivo», «autoaffermazione personale-bisogno di solidarietà sociale»), attraverso una revisione costante dei progetti personali e un'apertura a quelli altrui. Altri, come Michael Sandel e Michael Walzer sottolineano quanto sia importante l'appartenenza ad una comunità per la formazione dell'identità morale del soggetto (formazione incentrata sull'amicizia, sulla conoscenza di sé e sullo sviluppo del carattere), e per la conoscenza del significato sociale dei beni che devono essere distribuiti.

Per una panoramica filosofica sul fenomeno si vedano Maurizio Passerin D'Entreves, *Liberalismo e teorie comunitarie*, «Il Mulino», XXXIX (1990), n. 4, pp. 538-539; Nadia Urbinati, *Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea*, «Giornale critico della filosofia», LXXI (1992), n. 3, pp.518-535.

convivenza), avesse cercato una via di soluzione nella sintesi delle diverse istanze, che sono entrambe giustificate. La prima, infatti, perché sia attuabile, richiede comunità fortemente omogenee; la seconda è richiesta dal pluralismo insuperabile delle concezioni di vita proprie della società politica odierna.

Nell'unica etica della perfezione umana verrebbero, dunque, a distinguersi l'etica «comunitaria» e l'etica «politica», dal momento che essa si applica diversamente all'interno delle comunità e della società politica. Le comunità e la società politica svolgono funzioni diverse, ma entrambe necessarie per la realizzazione del bene dell'uomo. Mentre compito proprio della comunità e della famiglia è l'educazione alla virtù, quello della società politica è garantire con le sue leggi la libera, giusta e pacifica convivenza delle diverse persone e comunità, che rende possibile l'educazione morale<sup>22</sup>.

## 5. LA BASE RAZIONALE DI UNA TEORIA DELLE VIRTÙ

*After Virtue* fin dalla sua prima edizione suscitò un vasto interesse, anche tra figure autorevoli della filosofia contemporanea<sup>23</sup>, ma anche molte perplessità.

I rilievi dei critici si sono concentrati sul fatto che, secondo MacIntyre, la tradizione aristotelico-tomista delle virtù si sostiene e progredisce nel confronto con differenti tradizioni di pensiero morale (ad esempio, con la concezione deontologica dell'etica moderna e contemporanea). Questo confronto richiede il riferimento diretto ad un modello di razionalità, in grado di vagliare criticamente gli assunti concettuali di tale tradizione, misurandoli con quelli di altre tradizioni, in modo da giustificarne razionalmente

<sup>22</sup> Cf. Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., p. 268; Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 22-130.

<sup>23</sup> Tra questi ricordiamo S. Hauerwas, W.K. Frankena, H.G. Gadamer, R. Bernstein, R. Rorty.

l'adozione medesima. Ma – osserva la critica – la mancata articolazione in *After Virtue* di un adeguato modello di ragion pratica che spieghi in base a quali criteri razionali la tradizione aristotelico-tomista venga interpretata, mantenuta viva, confrontata e preferita ad altre tradizioni di pensiero morale, sembra lasciare la proposta macintyriana senza alcun fondamento razionale, esponendola all'accusa di relativismo. Per questi motivi, MacIntyre, in una parte del poscritto alla seconda edizione di *After Virtue*, cerca di colmare le lacune della sua teoria. In queste pagine delinea, in forma molto sintetica, una visione della filosofia della storia, che completa in *Whose Justice? Which Rationality?*<sup>24</sup>.

Le filosofie morali moderne e contemporanee, si sostiene in *Whose Justice? Which Rationality?*, basano il proprio modo di pensare i fondamenti etici su un «ideale astratto di ragion pratica», privo di qualsiasi legame con la tradizione: la giustificazione razionale in etica deve appellarsi a dei principi, universalmente validi e, quindi, indipendenti dalle particolarità personali, sociali e culturali, viste quale rivestimento storico, accidentale, della ragione<sup>25</sup>. Questa fiducia in un modello astratto di ragione, in realtà, sembra contrastare con la difficoltà dei pensatori moderni e contemporanei a concordare su un insieme di principi pratici, che siano innegabili per tutti gli esseri umani. Tali pensatori non si sono resi conto che non è possibile argomentare in astratto; il ragionamento si dà sempre e soltanto all'interno di una tradizione, nel contesto sociale e culturale di cui fa parte ed alla cui luce risulta intellegibile. In questo senso la razionalità, come «razionalità di una tradizione», rappresenta ed articola le risorse razionali, di cui quella tradizione ha bisogno per autointerpretarsi, mantenersi viva, riformarsi in contesti nuovi e confrontarsi con le altre tradizioni. La «superiorità razionale» di una tradizione sull'altra consiste nella sua capacità di ricostruire, con i propri mezzi, una

<sup>24</sup> Cf. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, pp. 349-369.

<sup>25</sup> MacIntyre si riferisce al pensiero morale moderno nelle versioni utilitarista e kantiana, e alla rilettura contemporanea, in particolare di quest'ultimo dopoguerra, sia dell'utilitarismo (R. M. Hare, R. B. Brandt, J. J. C. Smart, J. L. Mackie, J. C. Harsanyi), che del kantismo (J. Rawls, R. Dworkin, A. Gewirth, R. Nozick, B. Ackerman, T. Scanlon). Cf. *Ibid.*, pp. 326-348.

trama interpretativa, una «narrazione» concettuale, che spieghi e risolva con successo i limiti di quella altrui. Ne segue che solo all'interno di un determinato contesto è possibile portare avanti, esercitare quest'istanza critico-normativa, che imposta la vita della tradizione in termini di «continua ricerca ed elaborazione razionale», come una «discussione che si estende nella storia e s'incarna nella società»<sup>26</sup>.

Si realizza, allora, un processo razionale in base al quale è possibile riorganizzare la struttura concettuale interna alla propria tradizione attraverso le energie, gli spunti critici e creativi acquisiti dalle altre tradizioni, in modo da costruire il «miglior» quadro «narrativo» (interpretativo) fino ad ora elaborato<sup>27</sup>.

È da rilevare che, nonostante l'ampiezza dell'argomentazione, *Whose Justice? Which Rationality?* è rimasto fino ad ora pressochè disatteso dalla critica. Le ragioni di questo silenzio vien da supporre che siano dovute ad una tacita attribuzione d'impertinenza al suggerimento di MacIntyre, secondo cui la tradizione aristotelico-tomista riuscirebbe vincente dal confronto con altre tradizioni<sup>28</sup>.

Il compito di mostrare concretamente la superiorità razionale della tradizione aristotelico-tomista MacIntyre lo affronta nelle Gifford Lectures del 1988, pubblicate col titolo *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, del 1990.

Sfruttando una non comune conoscenza della storia del pensiero morale e applicando la metodologia storico-contestuale delineata nel libro precedente, l'autore pone a confronto tre tradizioni rivali e incompatibili di ricerca e vita morale: quella «enciclopedista», che ispirò la IX edizione dell'Enciclopedia Britannica (1873) e lo stesso Adam Gifford nell'istituire le Lectures, con la sua indiscussa fiducia nell'imparzialità e universalità della ragione, e le cui

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 327: «Una tradizione diventa matura proprio quando i suoi aderenti trovano un modo razionale attraverso gli incontri con posizioni differenti e incompatibili, che pongono problemi di incommensurabilità e di intraducibilità».

<sup>28</sup> Cf. Massimo Reichlin, *Filosofia della mente ed etica* in Stuart Hampshire, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXXII (1990), n. 4, pp. 539-540.

tracce sono tutt'oggi riscontrabili nelle istituzioni e nei metodi dell'odierna filosofia accademica; quella «genealogista», inaugurata da Nietzsche con la *Genealogia della morale* (1887) e proseguita da studiosi come Deleuze, Foucault, De Man, la quale, per il netto rifiuto di una visione oggettiva e universale della ragione, viene definita «tradition of subversion of rational enquiry»; infine, quella «tomista», esemplificata in un testo coevo ai due precedenti, l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII<sup>29</sup>.

Il metodo che egli adotta per mostrare come sia possibile un confronto razionalmente costruttivo fra queste tradizioni, apparentemente incommensurabili, è quello usato da Tommaso d'Aquino nel sintetizzare la tradizione «platonico-agostiniana» con quella aristotelica. L'intima conoscenza e appartenenza dell'Aquinate a queste due diverse concezioni gli permise di analizzare la consistenza interna di ciascuna e confrontare la qualità delle rispettive risposte a nuovi problemi, consentendogli così di inaugurare un nuovo metodo di ricerca e una nuova tradizione culturale, quella che sarà chiamata tomista, quale sintesi critica e superamento delle precedenti<sup>30</sup>.

Ed è proprio questo che MacIntyre cerca di riproporre oggi in filosofia: la figura teoretica e il progetto di Tommaso, l'essere un «boundary philosopher», un filosofo di confine tra culture morali diverse, che concepisce l'indagine razionale come un'«attività cooperativa a lungo termine». Per questo motivo, dopo aver esposto non tanto le tesi sostanziali, quanto i criteri di razionalità della tradizione «enciclopedista» e di quella «genealogista», l'autore procede a valutare ciascuno di questi modi di ricerca, confrontandone l'abilità nel risolvere con successo i problemi di volta in volta affrontati. La ricerca morale «enciclopedista» sfocia, contro i propri intenti, in una proliferazione di divergenze etiche radicali; quella «genealogistica», impegnata a «sovertire» il concetto enciclopedista di ragione oggettiva e universale, sottrae al pro-

<sup>29</sup> Cf. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, pp. 931 (trad. it. di Andrea Bocchese e Marco D'Avenia: *Enciclopedia, genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Ed. Massimo, Milano 1993).

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, pp.127-148.

prio autore e lettore l'unità e la continuità di un «soggetto personale», rendendosi inattuabile come progetto di ricerca. La tradizione «tomista», a sua volta, nel proporre l'ideale razionale storico-contestuale, si mostra in grado di mantenere le pretese razionali e argomentative degli enciclopedisti, pur rivedendole nella sostanza e ridimensionandole nella portata, senza correre il rischio di aprire la strada allo scetticismo nietzscheano<sup>31</sup>.

Da più parti, tuttavia, sono stati avanzati dubbi sulle reali capacità critiche di questo modello razionale fondato sulla tradizione, perchè troppo legato al contesto sociale, da cui si origina e nel quale si muove. In particolare è stata criticata una sostanziale riduzione della razionalità pratica alla sola virtù, sia come virtù dianoetica della *phronesis*, sia come l'insieme delle virtù che formano il carattere e sono patrimonio di una tradizione, dell'*ethos*. È noto, infatti, che Aristotele ha teorizzato due forme distinte di razionalità pratica, la quali svolgono funzioni diverse, rispettivamente nella vita quotidiana e nella riflessione filosofica. La prima, comunemente conosciuta come la virtù dianoetica della *phronesis*, è la capacità di esercitare nel modo migliore la parte «calcolatrice» della ragione, di deliberare bene sui mezzi più idonei e sui corsi d'azione migliori per realizzare un fine buono. Essa, in quanto forma di razionalità che fa propri i parametri di giudizio degli uomini ritenuti saggi, nonché le tradizioni e i costumi riconosciuti più validi da una particolare società politica, è illuminatamente conservatrice.

La seconda, la vera e propria «filosofia pratica», consiste nella capacità di esercitare bene la parte conoscitiva della ragione, con lo scopo pratico di individuare il bene per l'uomo, cioè la felicità, e di realizzarlo concretamente. Essa, attraverso un'incessante confutazione delle diverse opinioni, onde evidenziarne le interne contraddizioni, giunge, alla fine, a pronunciarsi in favore di quelle opinioni che meglio hanno resistito ai tentativi di critica. Questa seconda forma di razionalità pratica è più «forte» della precedente, nel senso che assume un atteggiamento di critica nei confronti dell'*ethos* esistente.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 170-215.

Il non aver rilevato questo secondo aspetto della razionalità aristotelica, orienterebbe dunque MacIntyre, a giudizio di una parte della critica, ad un rifiuto inargomentato e inattuale del pluralismo assiologico, proprio della odierna cultura liberale, e lo spingerebbe ad una valutazione negativa del conflitto<sup>32</sup>. E sul piano sociopolitico ciò comporterebbe il rifiuto dell'immagine non solo moderna, ma anche aristotelica, dello Stato come luogo di pacifiche coesistenze pluralistiche, e il ritorno a modelli di comunità fortemente omogenei, quali forme di organizzazione familiare<sup>33</sup>.

Da questo punto di vista, risulterebbe fondata anche l'accusa di conservatorismo rivolta ai neoaristotelici dai rappresentanti dell'etica del discorso, quali Apel o Habermas. In particolare Habermas parla del neoaristotelismo come di una filosofia conservatrice, se non addirittura reazionaria, poiché, elevando a criterio di valore il sapere pratico della *phronesis*, espressione del costume vigente, si esaurisce nell'esplicazione di atteggiamenti quotidiani e opinioni popolari, senza mai svolgere una critica radicale alla società e alle sue forme di potere<sup>34</sup>.

A nostro modo di vedere, al contrario, non ci pare che MacIntyre rinunci, specialmente nei suoi due ultimi libri, ad approfondire la qualità dialettica della filosofia pratica di Aristotele. Nella sua concezione razionale fondata su una tradizione è compresa la doppia valenza della dialettica aristotelica, sia come chiarificazione interna dei principi sia come ridefinizione e approfondimento nel dibattito storico-sociale, che si propone come l'unico metodo fondativo della filosofia intesa quale attività pratica. In questo quadro teoretico le divergenze assiologiche, anziché respinte, sono valorizzate come stimoli al dibattito e alla crescita morale e razionale della tradizione stessa. L'accusa di conservato-

<sup>32</sup> Cf. Enrico Berti, *La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglosassone*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», (1992), n. 145, pp. 37-40.

<sup>33</sup> Cf. Giovanni Giorgini, *Esiste un neoaristotelismo anglosassone?*, in AA.VV., *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di Enrico Berti e Linda M. Napolitano Valditara, Japadre Editore, l'Aquila-Roma 1989, pp. 294-297.

<sup>34</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Über Moralität und Sittlichkeit, Was macht eine Lebensform «rational»*, in H. Schnaedelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, pp. 218-233.

rismo, pertanto, ci pare che non tenga in giusta considerazione la proposta finale di *After Virtue*, (di creare «forme locali di comunità», quali portatrici di interpretazioni diverse della stessa tradizione delle virtù), poiché tale accusa disconosce le potenzialità dialogiche del confronto intercomunitario, e il progresso, che esso è in grado di realizzare. All'interno di ogni comunità, infatti, è possibile recuperare un orientamento di senso morale e una identità sociopolitica, affermando, allo stesso tempo, come dato di fatto, storicamente e culturalmente innegabile, il pluralismo contemporaneo, la possibilità, cioè, di molteplici e differenti interpretazioni morali.

## 6. LINEE PER UNA VALUTAZIONE CONCLUSIVA

La proposta di MacIntyre si mostra come riflessione complessa e articolata, in cui si cerca di combinare argomentazioni di etica, di sociologia, di politica con elaborate discussioni epistemologiche, definendo così un tentativo di motivare razionalmente una precisa posizione morale. In più, ci troviamo di fronte ad una proposta morale dai contorni sfumati, ancora allo stato di suggerimento e orientamento, e non tanto ad una teoria morale definita e conclusa.

In sostanza, il problema centrale di MacIntyre ci pare di tipo epistemologico: è problema, cioè, di giustificazione razionale delle diverse tradizioni morali, apparentemente incommensurabili e in continuo conflitto. Per questo motivo, viene elaborata in *After Virtue* la teoria delle virtù, che inserisce l'azione umana nel contesto di pratiche tradizionali, e successivamente viene perfezionata in *Whose Justice? Which Rationality?* e in *Three Rival Versions of Moral Enquiry* con la dialettica fra tradizioni. In questa ottica assume un ruolo chiave il concetto di «narrazione»: l'articolazione razionale di un'esperienza storica, sociale, culturale, che risulta essere la migliore spiegazione fintantoché non si «scontra» con un'altra ad essa superiore.



Per tali motivi, dunque, il criterio offerto ci pare più di tipo epistemologico che propriamente assiologico. Si pensi, in proposito, alla nozione di «unità narrativa» di un'esistenza spesa alla ricerca e all'attuazione del *telos*, dove primarie, come risulta dagli esempi addotti dall'autore stesso, sono le capacità intellettuali del soggetto e le risorse concettuali della sua tradizione di appartenenza, quali la creatività, l'inventiva, il senso storico<sup>35</sup>. Sono tutte qualità che assicurano una giustificazione razionale, e una lettura delle singole azioni sulla base di un contesto unitario e coerente, ma che tacciono sulle motivazioni morali profonde che spingono l'agente a realizzare il *telos*, la vita buona. Trattandosi, dunque, di un'unità più descrittiva che valutativa, il principio teleologico, che la ispira, sembra mancare di forza e cogenza normativa, e il fallimento che si profila, per chi si rifiuta di realizzare la vita come unità, è più un fallimento epistemologico – perdita di senso descrittivo – piuttosto che un fallimento propriamente morale, tale da decretare la colpevolezza morale del soggetto stesso.

La ragione di questo limite va, forse, ricercata nella trasformazione del finalismo classico in una teleologia sociale delle pratiche, onde evitare la riproposizione della biologia metafisica aristotelica. Ma il concetto di finalità intrinseca ai ruoli sociali, anziché introdurre quello di finalità morale del soggetto come autore creativo e responsabile della propria condotta, ci pare conduca ad una definizione meramente sociologica di uomo, come «funzione» che, identificandosi con i vari ruoli nelle pratiche sociali, si sviluppa attraverso un impegno costante in esse.

Sembrerebbe, allora, di avere a che fare non tanto con un fine autenticamente morale, quanto con il fine di una teoria sociologica delle culture, la quale, interessata a ricostruire le condizioni di stabilità e di intellegibilità dell'azione nel contesto sociale, non approfondisce il carattere normativo della morale (irriducibile alla sola funzione del ruolo nelle pratiche tradizionali), e, tanto me-

<sup>35</sup> Cf. *Dopo la virtù*, cit., p. 256: «La vita umana si compone di azioni separate, che non conducono a nulla e non hanno ordine; il narratore di storie impone retrospettivamente agli eventi umani un ordine che essi non avevano mentre erano vissuti (...). Concordiamo nell'identificare l'intellegibilità di un'azione con la sua posizione in una sequenza narrativa».

no, è in grado di dare indicazioni sul piano pratico e prescrittivo (quali azioni compiere, come risolvere certi conflitti o imbarazzi deontologici). Ciò spiegherebbe, in qualche modo, una certa ambiguità, da parte di MacIntyre, nel definire il criterio di *telos*, che, in *After Virtue*, è esaminato in un contesto assiologico, ma del quale ci si serve, in fondo, solo ai fini di una giustificazione razionale. Il fine sembra trattato come un criterio di intellegibilità, alla cui luce interpretare e giustificare retrospettivamente i diversi corsi d'azione<sup>36</sup>.

Nel complesso, ci pare di poter concludere che MacIntyre, concependo il bene della vita umana come il risultato complessivo dei beni interni alle varie pratiche, e l'unità narrativa del soggetto come la storia dei suoi impegni e rapporti sociali, verrebbe ad affermare un'etica al fondo ancora profondamente «moderna». Un'etica, cioè, dove primari non sono il ragionamento pratico e le motivazioni interiori, che determinano la natura morale dell'azione, ma i valori e i meccanismi sociali, che stabiliscono la collaborazione e la convivenza fra gli individui. Ancora una volta non sembrerebbe superata l'«etica della terza persona», la quale si ferma a valutare la «consistenza materiale» dell'agire umano, la portata sociale delle sue conseguenze e il suo grado di integrazione nel tessuto intersoggettivo, e non la «consistenza intenzionale» del medesimo agire, il sostrato soggettivo, emotivo e cognitivo, che precede e determina la prassi umana<sup>37</sup>.

Tuttavia, l'impostazione sociologica della problematica morale in *After Virtue* non deve farci dimenticare la prospettiva teleologica aristotelica, a cui si ispira fundamentalmente MacIntyre, e che segna la vera novità della sua proposta rispetto ad altre concezioni morali contemporanee, a buon diritto classificabili nell'ottica etica della «terza persona»: la prospettiva, cioè, di recuperare un orientamento morale e un'identità politica sulla base di una comune visione del bene. È da questo punto di vista che ci pare possa venire una critica alle varie «etiche della terza persona» (come l'utilitarismo, il neocontrattualismo, l'etica del discorso), le

<sup>36</sup> Cf. Marco D'Avenia, *Le ragioni nella storia. La teoria morale di A. C. MacIntyre*, «Per la filosofia», VIII (1991), pp. 64-78.

<sup>37</sup> Cf. Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 100-101.

quali, pur considerando necessaria e perfino urgente l'elaborazione di una morale fondata su premesse unanimemente accettate, ritengono di non poter raggiungere una tale unanimità se non attorno a premesse deboli, assiologicamente non impegnative, non contenutistiche, ma formali. Il prezzo pagato da queste concezioni ci pare, dunque, un'indifferenza verso il destino esistenziale del singolo, sia come individuo che come membro di una comunità. Non solo si rifiuta di considerare il contesto culturale, la tradizione di origine del soggetto, ma si pretende anche che questo ritrovi motivazione per l'agire morale e politico in una prospettiva formale e neutrale, perché staccata da ogni domanda sostanziale sul senso del suo agire, emancipata da qualsiasi progetto di autorealizzazione.

A nostro giudizio, l'istanza teleologica, che caratterizza la teoria macintyriana, potrebbe essere significativamente recuperata alla luce di una prospettiva ontologica, in modo che l'essere funzionale dell'uomo, la sua attitudine etica fondamentale a realizzare la vita migliore per sé e per gli altri, abbia un supporto antropologico. Non si tratterebbe di rispolverare una biologia metafisica di stampo aristotelico, quanto, piuttosto, di riconoscere l'enorme importanza che un'analisi della natura personale razionale e politica dell'uomo riveste per l'etica. Si verrebbe, allora, a potenziare il concetto di unità narrativa sotto l'aspetto non solo della coerenza logica e dell'intellegibilità delle singole azioni, ma anche sotto il profilo propriamente morale, relativo ad una visione dell'uomo come esecutore libero e responsabile del fine sostanziale della sua natura, continuamente impegnato nel perfezionamento umano e morale di sé.

MARIA MATTEINI