

MARIA SILVIA VACCAREZZA

VIRTÙ, NATURA E LEGGE: L'ETICA DEL TOMISMO ANALITICO NELLA SINTESI DI A. MACINTYRE

Sommario

In questo contributo, mi propongo di analizzare la corrente filosofica del “tomismo analitico”, diffusa in Italia da Mario Micheletti, e di individuarne lo specifico all'interno della discussione etica. Innanzi tutto, ne proporrò una definizione e tratteggerò gli elementi caratterizzanti, che individuo nella difesa di una forma di realismo naturalistico in metaetica, in risposta a non-cognitivism ed emotivismo e nella riconciliazione di legge naturale e centralità delle virtù sul piano normativo, in opposizione a deontologismo ed utilitarismo. Poi, ripercorrerò, alla luce di questa caratterizzazione, la proposta etica di Alasdair MacIntyre. Mostrerò, in particolare, come in MacIntyre il plesso concettuale costituito da virtù, natura umana e legge naturale sia elaborato in una sintesi teorica particolarmente felice e feconda, specie se considerata in relazione ad analoghi tentativi da parte di autori anch'essi ascrivibili all'etica del tomismo analitico, al punto di poterlo considerare l'autore paradigmatico di tale corrente.

Parole chiave: tomismo analitico, Alasdair MacIntyre, virtù, legge naturale, natura umana.

Abstract

In this paper, I will analyze the philosophical movement that goes by the name of “analytical Thomism”, spread in Italy by Mario Micheletti, and to identify its specificity within the ethical discussion. First of all, I will propose a definition and outline its characterizing elements, which I identify in the defense of a form of naturalistic realism in metaethics, in response to non-cognitivism and emotivism, and in the reconciliation of natural law and centrality of virtues on the normative level, in opposition to deontologism and utilitarianism. Then, I will read, in light of this

characterization, the ethical proposal of Alasdair MacIntyre. I will show, in particular, how in MacIntyre the conceptual triad constituted by virtue, human nature and natural law is elaborated in a particularly fruitful theoretical synthesis, especially if considered in relation to similar attempts by authors also ascribable to the ethics of analytical Thomism, to the point of considering him the paradigmatic author of this movement.

Keywords: Analytical Thomism, Alasdair MacIntyre, virtue, natural law, human nature.

Tra i numerosi importanti contributi che Mario Micheletti ha offerto alla filosofia italiana, un posto centrale occupa la diffusione, nel nostro Paese, della categoria di “tomismo analitico”, elaborata negli anni '90 dal filosofo scozzese John Haldane e utile a identificare una certa peculiare ripresa del tomismo in ambito anglo-americano, come strumento di indagine in campo metafisico ed epistemologico, ma anche religioso ed etico. Se fuori dall'Italia l'opera di legittimazione di Tommaso d'Aquino come riferimento filosofico è portata avanti dall'etica analitica ormai da vari decenni, nel nostro Paese questa naturalezza nel considerare la dignità dell'Aquinate come fonte filosofica ha faticato a prendere piede, complice forse una certa diffidenza per un pensiero ritenuto (a torto, ad avviso di chi scrive), troppo teologicamente compromesso per poter offrire strumenti teorici rilevanti anche per pensatori laici. Di qui ben si comprende l'importanza dell'operazione compiuta da Micheletti, che ha favorito una presa di consapevolezza, da parte della filosofia italiana, di quanto quella sua diffidenza fosse in un certo senso provinciale, ma anche culturalmente obsoleta. Proprio alla definizione dei contorni del tomismo analitico in ambito etico sarà dedicato questo contributo, che vuole anzitutto provare a darne le coordinate, e poi presentare sotto la luce di questa categoria il pensiero di un autore che se ne può considerare paradigmatico, ovvero Alasdair MacIntyre.¹

1. *Che cos'è il tomismo analitico?*

Prima di entrare nel merito del tema di questo articolo, focalizzato sull'etica del tomismo analitico, sembra opportuno un inquadramento

¹ Sono grata ai curatori di questo *Special Issue* e a un revisore anonimo per le utili osservazioni rivolte a una versione precedente di questo saggio.

preliminare di questa corrente, che al lettore potrebbe non essere nota o addirittura suonare intrinsecamente contraddittoria. Partiamo dalla definizione, volutamente minimale, di John Haldane, che, come si diceva in apertura, ha coniato il termine stesso in un celebre volume monografico di *The Monist* del 1997 dedicato proprio ad indagare questa corrente:

Il tomismo analitico non si occupa di appropriarsi di San Tommaso per far progredire un particolare insieme di dottrine. Allo stesso modo, non è un movimento di pia esegesi. Piuttosto, esso cerca di utilizzare i metodi e le idee della filosofia del ventesimo secolo – del tipo dominante nel mondo anglofono – in connessione con l'ampio quadro di idee introdotto e sviluppato da Tommaso d'Aquino.²

Di primo acchito, pare quantomeno difficile credere che la filosofia analitica, qualunque significato preciso abbia questa denominazione, si sia rivolta al tomismo; o, viceversa, che pensatori tomisti si siano impegnati nei metodi e nelle idee della filosofia dominante nel mondo anglofono del ventesimo secolo. Eppure, la storia del tomismo è ricca di rinascite simili e commistioni feconde, seppure apparentemente improbabili. Come nota Paterson,³ nella sua eccellente introduzione al numero monografico di *The Monist* citato, la stessa dinamica è stata al cuore di due importanti correnti del tomismo contemporaneo: il tomismo trascendentale, promosso tra gli altri da Maréchal e Lonergan, e il tomismo esistenziale, in particolare con Gilson, Maritain e Fabro. Se si aggiunge al novero anche la scuola tomista di Lublino, fortemente influenzata dal metodo fenomenologico, ben ci si accorge che a metà del ventesimo secolo si contavano almeno tre scuole tomiste che tentavano di affrontare le sfide filosofiche del loro tempo combinando in sintesi più o meno riuscite il pensiero dell'Aquinate con quello di correnti filosofiche loro contemporanee.

Eppure, al contempo, complice una certa “manualizzazione” davvero impoverente di Tommaso causata dalla consacrazione del tomismo a filosofia ufficiale della Chiesa Cattolica a seguito dell'enciclica *Aeterni Patris*, tra i filosofi non cattolici la sfiducia nei confronti del tomismo e dei tomisti era molto diffusa, tanto in ambito continentale quanto, ancor più nettamente, tra i filosofi analitici. La filosofia analitica aveva, ai suoi esordi, acquisito la reputazione di essere un approccio risoluto e concreto alla filosofia, i cui aderenti tendevano a provenire da esperienze di logica, matematica e scienze dure. Aveva anche acquisito una reputazione, almeno inizialmente, di disprezzo per le questioni metafisiche, oltre che di ostilità alla religione e ai valori. Negli anni '30, quindi, la filosofia analitica non era

² J. HALDANE, *Analytical Thomism: A Prefatory Note*, in «The Monist», vol. 80, n. 4, 1997, pp. 485-486 (trad. mia).

³ C. PATERSON, «Introduction», in C. PATERSON – M.S. PUGH (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Routledge, London 2006, pp. xiv-xviii.

incline a dare ascolto alla voce dell'Aquinate, dipendente com'era da una "cattiva metafisica".

Ma una volta rotta la sua breve storia d'amore con il positivismo logico, la filosofia analitica si apre presto ad altre influenze, che la porteranno a diventare la poliedrica comunità filosofica che è oggi. Dopo la caduta del positivismo logico, molti filosofi analitici, liberati dalle sue strettoie, si iniziarono a rivolgere a pensatori come Aristotele, e persino Tommaso, per ricavarne nuova ispirazione filosofica. Cominciarono così a sorgere le condizioni che avrebbero posto le basi per le prime apparizioni di quello che, qualche decennio più tardi, sarebbe diventato noto come "tomismo analitico".

Ma se è già problematico definire con precisione e in maniera non ambigua il tomismo analitico individuandone tratti comuni, e ancor più lo è individuare adeguatamente gli autori riconducibili a tale corrente, è a dir poco arduo declinare questi due compiti nel campo dell'etica. Non si tratta semplicemente di rispondere alle due domande distinte circa la rispettiva identità – se ve n'è una – dell'etica analitica e dell'etica tomista, per poi verificare se l'unione di queste identità distinte si sia effettivamente realizzata in qualche pensatore particolare. Tale impresa, oltre che improba, si rivelerebbe anche un compito di scarso rilievo teorico: quand'anche trovassimo che una simile congiuntura abbia avuto luogo, che cosa ne ricaveremmo, al di là di un fenomeno di interesse storiografico? Piuttosto, allora, occorre cambiare domanda e chiedersi: *quali strumenti* forniti dall'ispirazione filosofica tomista possono rispondere a *quali sfide* dell'etica analitica contemporanea?⁴

Usare questa domanda come criterio di individuazione, per quanto in parte arbitrario, presenta a mio avviso un vantaggio. Essa, infatti, offrendo un criterio di carattere formale, permette non solo di identificare come "tomisti analitici" quei pensatori cui si deve la nascita di una ripresa del tomismo in etica a partire dagli anni '50, ma di individuare un criterio permanente, che consentirebbe anche di chiedersi quali siano oggi le sfide rispetto alle quali l'etica analitica beneficerebbe di una ripresa degli strumenti offerti dalla prospettiva tomista. Se il primo vantaggio è storico-ricostruttivo, il secondo è teorico-propositivo, e consente di immaginare quali prospettive la sempre mutevole condizione dell'etica apra a pensatori che si vogliano ispirare alla filosofia tomista. Sebbene il secondo fine sia forse speculativamente più rilevante, mi limito qui, con molte meno ambizioni, a tentare di occuparmi del primo; in altri termini, cercherò di identificare alcune figure centrali in cui le condizioni che ho proposto come

⁴ A mio avviso meno feconda, ma ugualmente possibile come criterio di individuazione, è la domanda speculare: *quali strumenti* forniti dall'impostazione analitica possono aiutare a riproporre *quali contenuti* dell'etica tommasiana?

criterio di individuazione si siano date, e quali soluzioni abbiano prospettato alle problematiche dell'etica rispetto alle quali hanno ritenuto di offrire una soluzione in qualche senso tomista.

Vista in questa prospettiva, la nascita dell'etica del tomismo analitico non è stata che la risposta, da parte di alcuni filosofi influenzati in particolare dal secondo Wittgenstein, a una certa impasse dell'etica loro contemporanea; una risposta elaborata attraverso la riscoperta di strumenti e contenuti tipici dell'etica tomista, sebbene variamente interpretati e declinati.

Come nota Paterson, in riferimento alla filosofia analitica degli anni '50,

Uno degli ambiti più urgenti in cui il rinnovamento, attraverso un riesame delle fonti antiche era ritenuto estremamente necessario, era l'etica. Il positivismo logico aveva lasciato l'etica in balia di emotivismo, non cognitivismo e utilitarismo, l'unica opposizione contro i quali veniva dai fautori di varie versioni stanche della deontologia kantiana. Ci volle qualcuno della statura filosofica di Elizabeth Anscombe per rompere l'impasse.

Seguendo questa interpretazione, la nascita dell'etica del tomismo analitico è ascrivibile ad un pugno di pensatori: Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot e, con le dovute cautele, Iris Murdoch, tutti operanti nella Oxford degli anni '50 e tutti in polemica con la filosofia morale britannica allora imperante, uniti nel tentativo di riproporre la tradizione classica in etica dall'interno del mondo analitico, e in particolare dall'interno dell'eredità wittgensteiniana. Gli esiti delle loro riflessioni sono stati quanto mai differenti. Anscombe, com'è noto, prende le mosse della critica alla filosofia morale moderna facendo perno su una critica all'idea del dovere come fondamento delle richieste etiche per poi giungere a elaborare una originale teoria dell'azione di ispirazione aristotelica; Geach, che è anzitutto un logico, elabora in risposta a Moore la celebre distinzione tra significato attributivo e predicativo dell'aggettivo "buono",⁵ su cui fonda successivamente un recupero della teoria delle virtù come necessarie al conseguimento del fine proprio degli esseri umani.⁶ Anche Murdoch muove una polemica serrata nei confronti di Moore e dei suoi discendenti non-cognitivistici (Hare in particolare) a partire da un tentativo di confutazione dell'assunto che sorregge le loro posizioni, ovvero la "grande divisione" tra fatti e valori, e promuovendo un realismo etico non-naturalistico altamente debitore del pensiero platonico, che recupera molto di Moore facendo ben attenzione a distinguerlo dai suoi "eredi". Foot, infine, nella fase più matura del suo pensiero, arriva a sostenere una nuova forma di naturalismo che si richiama esplicitamente a Tommaso d'Aquino.

⁵ P.T. GEACH, *Good and Evil*, in «Analysis», vol. 17, n. 2, 1956, pp. 33-42.

⁶ P.T. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, New York 1977.

Per meglio comprendere in che senso le etiche di questi pensatori siano “analitiche” occorre tenere presente la storia dell’influenza di Wittgenstein sulla filosofia morale a lui successiva, influenza che, a dispetto dell’esiguità del contributo diretto del grande filosofo austriaco in campo etico, è stata davvero straordinaria ed estremamente variegata. Come è stato notato,⁷ più che di una controcultura unitaria, Wittgenstein è da considerare l’ispiratore di un insieme di controculture sovrapposte all’interno della filosofia morale recente. Tali controculture, pur nelle loro significative differenze, hanno in comune un punto fondamentale, ovvero il fatto di reagire alla divisione fatti-valori e al non-cognitivismo. Ma le ragioni di tale reazione, nonché i suoi fondamenti teorici, sono da ravvisare in suggestioni differenti del grande pensatore austriaco. Ed è proprio in tale differenza di scelta tra i vari spunti da cui prendere le mosse per affrontare il problema, oltre che in un differente radicamento in autori classici, che sta una delle radici della loro lontananza teoretica. Tra i concetti wittgensteiniani fondamentali per l’etica successiva, vi è innanzi tutto l’idea di pratica, regolata da norme interne. A partire da tale idea si può sostenere, come ha fatto MacIntyre, rifacendosi al contempo anche al pensiero aristotelico, che all’interno di una pratica gli asserti morali derivino da asserti fattuali. Secondariamente, i celebri passaggi delle *Ricerche filosofiche* dedicati al tema del seguire una regola (cfr. *Ricerche Filosofiche*, 143-242) hanno ispirato forme non riduzioniste di realismo morale, capaci di sostenere sia che i termini morali sono suscettibili di essere veri, sia che questi ultimi, per essere motivanti, devono essere connessi a una giusta sensibilità morale. In tal modo, è stato ricreato uno spazio per il valore nel mondo, senza farne però né una proiezione soggettiva né, al contrario, un ente dotato di esistenza indipendente dal ruolo dell’uomo. Per cogliere il valore, in breve, occorre una sensibilità etica condivisa, una percezione condivisa e non del tutto codificabile della salienza morale di una situazione. Tale realismo morale non riduttivista è quello ascrivibile, ad esempio, a J. McDowell, D. Wiggins, S. Lovibond e, certamente, Iris Murdoch. Ancora, fondamentali per gli sviluppi dell’etica successiva sono le riflessioni wittgensteiniane sulla forma di vita tipicamente umana (cfr. *Ricerche filosofiche*, 19). È da esse che nascono l’umanesimo wittgensteiniano, ma anche, attraverso la mediazione di Michael Thompson, il naturalismo di Philippa Foot e, unitamente all’influsso delle riflessioni di Simone Weil, quella variante peculiare di umanesimo che è tipica di Peter Winch, il quale non mancherà di esercitare un’influenza decisiva su Iris Murdoch.

⁷ Cfr. E. HARCOURT, *Wittgenstein, Ludwig*, in «The International Encyclopedia of Ethics», 2013.

Seguendo Paterson nell'identificare l'origine dell'etica del tomismo analitico in questo nucleo di pensatori, per le sfide che si sono proposti di affrontare, e per gli strumenti che hanno scelto di utilizzare, sostengo che si possano identificare due capisaldi teorici quali tratti distintivi dell'etica del tomismo analitico: (i) la difesa di una forma di realismo naturalistico in metaetica, in risposta a non-cognitivismo ed emotivismo e (ii) la riconciliazione di legge naturale e centralità delle virtù sul piano normativo, in opposizione a deontologismo ed utilitarismo.

Mi pare, infatti, che proprio questi due cardini rappresentino lo specifico dell'etica del tomismo analitico, e colpino il cuore della preoccupazione principale dei pensatori che a esso hanno dato vita. Al contempo, tali cardini impongono di escludere quei pensatori che, seppur vicini per molti aspetti allo spirito del tomismo analitico, subirebbero una vera e propria forzatura se inclusi nell'insieme dei tomisti analitici.⁸ Poiché il criterio di inclusione che qui adottato non richiede un'appartenenza "indubitabile" alla filosofia analitica quale requisito, ma una più modesta collocazione entro il dibattito etico che si svolge nel contesto di tale corrente, a patto che si diano le due condizioni prima elencate, mi propongo ora di mostrare come queste ultime si siano realizzate in maniera particolarmente compiuta nella figura di Alasdair MacIntyre. Sosterrò qui infatti che, in questo pensatore, la sintesi tra naturalismo metaetico in chiave anti-emotivista e riconciliazione tra piano della legge e della virtù avvenga in maniera particolarmente felice, sebbene non esente da criticità. In particolare, esaminerò la sua critica alla metaetica analitica e al deontologismo nel passaggio dal "funzionalismo sociale" di *After Virtue* al "naturalismo tomista" di *Animali razionali dipendenti*.

⁸ Analogamente, Mario Micheletti elenca due filoni principali che farebbero capo all'etica del tomismo analitico: la tradizione che si ispira alla legge morale naturale, avente come caposcuola John Finnis, e l'etica delle virtù, incarnata in primo luogo da Alasdair MacIntyre. Al contempo, egli trova problematico inserire tanto l'uno quanto l'altro autore all'interno della tradizione analitica in senso stretto. Cfr. M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 49-52. Timothy Chappell, invece, include senza esitazione, oltre ai tre autori già citati, anche John Haldane, Robert e Marilyn McCord Adams, Ralph McInerney e, in una generazione più giovane, se stesso, Robert George, Christopher Martin, David Oderberg, Hayden Ramsay, Henry Richardson, Daniel Westberg. Cfr. T. CHAPPELL, in «New Blackfriars», n. 80, 1999, pp. 172-174. Cfr. anche P. SGRECCIA, *Tomismo analitico, etica e bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 2011. Per una più generale rilettura della rinascita dell'etica delle virtù, si vedano ad es. A. DA RE, *La riscoperta delle virtù nell'etica contemporanea: guadagni e limiti*, in A. DA RE – G. DE ANNA (a cura di), *Virtù, natura e normatività*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 233-261; M. MICHELETTI, *La riscoperta delle virtù nell'etica filosofica recente*, in «Cultura e educazione», n. 10, 1998, pp. 52-62; A. CAMPODONICO – M. CROCE – M.S. VACCAREZZA, *Etica delle virtù. Una introduzione*, Carocci, Roma 2017.

2. Contro l'emotivismo: dalle pratiche alle virtù

La ricerca, di portata assai vasta, di Alasdair MacIntyre, può essere considerata una indagine che, a partire dalla constatazione delle condizioni pessime in cui versa il discorso morale contemporaneo, cerca di indagare le cause di tale disagio, riproponendo, quale antidoto, il recupero di nozioni fondamentali dell'etica classica, e arrivando in forza di tali presupposti alla formulazione non solo di un'originale proposta etica, ma anche di una rinnovata antropologia filosofica, che di tale etica viene a essere il fondamento, e di rilevanti contributi per quanto riguarda la riflessione politica.⁹

Punto di partenza della riflessione di MacIntyre è quale significato attribuire oggi a termini quali *virtù*, *comunità* e *tradizione*, quando la profezia dell'affermazione della *voluntas* nichilistica nietzschiana sembra ormai avverata.¹⁰ È dall'interno di questa preoccupazione che emerge la sua concezione di vita buona, e dunque anche la sua visione antropologica, che ha come punto di arrivo il ritratto dell'uomo come "animale razionale dipendente". Egli, dunque, nella sua fondamentale opera *After Virtue*, raccoglie l'eredità di Anscombe, Geach, Foot e Murdoch, indirizzando la sua critica tanto contro Rawls, quale erede di quel deontologismo presentatosi come unica alternativa all'utilitarismo in etica, quanto contro il prescrittivismismo di R.M. Hare e l'emotivismo di A.J. Ayer e Ch. Stevenson:

L'emotivismo è 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, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore [...]. I giudizi empirici sono veri o falsi; e nel regno dei fatti ci sono criteri razionali mediante i quali possiamo garantire l'accordo riguardo a ciò che è vero e ciò che è falso. Ma 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.¹¹

⁹ Per alcuni riferimenti fondamentali sull'opera di MacIntyre, si vedano almeno J. HORTON — S. MENDUS (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge 1994; K. KNIGHT (ed.), *The MacIntyre Reader*, Polity, Cambridge 1998; M. D'AVENIA, *L'aristotelismo politico di Alasdair MacIntyre*, in «Acta Philosophica», n. 9, 2000, pp. 111-120; B. BALLARD, *Understanding MacIntyre*, University Press of America, 2000.

¹⁰ Cfr. C. LEONARDI, *Alasdair MacIntyre. Sul crocevia tra etica, filosofia della religione e teologia*, Aracne, Roma 2013, p. 17.

¹¹ A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale*, Armando Editore, Roma 2007, p. 41.

In realtà, sostiene MacIntyre, con buona pace dell'emotivismo, nell'uso quotidiano del linguaggio morale si formulano giudizi morali ben distanti da quel "principio di incommensurabilità" che l'emotivismo presuppone:

La risposta alla domanda "Perché dovrei fare questo o quell'altro?" (dopo che qualcuno ha detto: "Fai questo o quell'altro") non è "Perché io lo desidero", ma una qualche frase del tipo: "Perché farebbe piacere a un gran numero di persone", o "Perché è tuo dovere". In casi di questo genere [...] si fa appello a un tipo di considerazione che è indipendente dal rapporto tra colui che parla e colui che ascolta. Il suo uso presuppone l'esistenza di criteri impersonali: l'esistenza di modelli di giustizia, di generosità o di dovere indipendenti dalle preferenze o dagli atteggiamenti di chi parla e di chi ascolta.¹²

Davanti a un'esperienza simile, MacIntyre avanza la sua celebre "ipotesi inquietante", ovvero che tali giudizi morali, che fanno appello a criteri impersonali, oggettivi, siano in realtà residui linguistici di comportamenti pratici informati al finalismo dell'etica aristotelico-tomista, residui che però hanno perso il loro contesto di intelligibilità. Tale contesto, che per Elizabeth Anscombe in *Modern Moral Philosophy* aveva a che fare con la presenza di un Dio concepito come legislatore, che conferiva senso al concetto stesso di legge, era costituito, per MacIntyre, da tre elementi portanti:

La natura umana spontanea, l'uomo come potrebbe essere se realizzasse il proprio *telos* e i precetti morali che gli consentono di passare da uno stato all'altro. Ora, l'effetto congiunto del rifiuto secolare della teologia sia protestante sia cattolica e del rifiuto scientifico e filosofico dell'aristotelismo condusse all'eliminazione di qualsiasi concetto dell'uomo come potrebbe essere se realizzasse il proprio *telos*. E poiché lo scopo dell'etica era esclusivamente di mettere l'uomo in condizione di passare dal suo stato presente al suo vero fine, l'eliminazione di qualsiasi concetto di una natura umana essenziale, e con esso l'abbandono di qualsiasi concetto di un *telos*, lascia dietro di sé uno schema composto dei due elementi restanti, la cui relazione diventa abbastanza confusa. [...] I giudizi morali perdono qualsiasi statuto preciso, e parallelamente gli enunciati che li esprimono perdono qualsiasi significato incontestabile. Tali enunciati diventano disponibili come forme di espressione di un io emotivista che, non essendo più orientato dal contesto cui essi appartenevano originariamente, ha smarrito la sua strada sia linguistica che pratica nel mondo.¹³

Dunque, la situazione attuale vede un dibattito morale in cui i principi morali sono concepiti come frutto di mere scelte soggettive, e gli imperativi morali rivelano semplicemente quali criteri ciascuno sia disposto ad assumere come vincolanti per se stesso; e tuttavia tale dibattito poggia

¹² A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 38-39.

¹³ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 89, 95.

ancora, in maniera parassitaria, su termini quali “legge”, “obbligo”, etc., privati però ormai del loro contesto storico e sociale di riferimento.

Quest'esito, che ha come vertice l'“io emotivista”, non dipende certo solo da un'opzione metaetica, ma è il frutto dell'intero progetto illuminista in etica normativa, ovvero, del fallimento del kantismo. La virtù infatti, nel significato moderno, qualificata in senso kantiano dall'universalità e dall'impersonalità del dovere, è divenuta un astratto ente di ragione, cosicché non stupisce che al termine di tale processo di astrazione si trovi Nietzsche, col suo tentativo di fondare nuove tavole di valori sulla nuda volontà di potenza. Ma, nonostante la grandezza della *pars destruens* della proposta nietzschiana, la sua *pars construens* altro non è che una metafora malriuscita del *megalopsychos* aristotelico, estrapolato, però, dal suo contesto comunitario originario e pertanto depotenziato di efficacia normativa. Ecco perché l'alternativa posta da MacIntyre è netta: o con Nietzsche e la sua giustificazione volontaristica e individualistica della morale, o con Aristotele, per una ripresa dell'idea di un bene oggettivo, fondato su un *telos* socialmente riconosciuto, di virtù condivise entro una cornice comunitaria e una ben definita tradizione:

Comprendere l'applicazione di regole come parte dell'esercizio delle virtù significa comprendere il senso del seguire le regole, dal momento che per comprendere l'esercizio delle virtù è necessario considerare il ruolo che esse svolgono nel costituire il tipo di vita nel quale soltanto il *telos* umano si può conseguire. Le regole che sono i precetti negativi della legge naturale non fanno altro che delineare i contorni di quel tipo di vita e in tal modo solo parzialmente definiscono il tipo di bontà cui mirare. Distaccate dal loro ruolo nel definire e costituire un intero modo di vivere, esse diventano nient'altro che una serie di proibizioni arbitrarie.¹⁴

Il mondo moderno, al contrario, è una cultura di teorie, non di storie, e la morale è frutto di un ethos minimalista, disciplinato da regole procedurali anziché da una saggezza pratica vissuta all'interno di una comunità.¹⁵ Costante, dunque, nel variegato percorso intellettuale di MacIntyre, è l'opposizione verso tale etica liberale, incarnata in particolare da forme contemporanee di utilitarismo e deontologismo. In particolare, MacIntyre avversa come accennato la teoria della giustizia di Rawls, in quanto visione meramente formale-procedurale dell'etica e del patto sociale. La teoria deontologica rawlsiana privilegia il primato del giusto sul bene, prescinde completamente dalla ricerca della vita buona, intesa quale *telos* appropriato al soggetto umano e trascura il ruolo esercitato dalla comunità e tradizione

¹⁴ A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*; trad. it. *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993, p. 139.

¹⁵ C. LEONARDI, *Alasdair MacIntyre*, cit., p. 18.

di appartenenza di ciascuno nella formazione dell'identità personale e nella concezione della virtù pubblica della giustizia.

Contro Rawls, MacIntyre sostiene che la ricerca dei *principia ethica* e l'esercizio delle virtù sono praticabili unicamente nell'ambito di una determinata comunità-tradizione di ricerca morale:

Le tematiche della filosofia morale (i concetti, le massime, gli argomenti e i giudizi assiologici e normativi su cui i filosofi morali indagano) non si trovano se non incarnati nella vita storica di gruppi sociali particolari e possiedono quindi le caratteristiche tipiche dell'esistenza storica: identità e insieme mutamento attraverso il tempo, espressione tanto nella pratica istituzionalizzata quanto nel discorso, interazione e interrelazione con svariate forme di attività.¹⁶

La filosofia morale è dunque, per MacIntyre, stretta in una forbice: da un lato la teoria della giustizia di Rawls, dall'altro invece il prospettivismo-nichilismo nietzschiano, che fa per lui tutt'uno con l'emotivismo. Il superamento di questa situazione di stagnazione (*moral wilderness*)¹⁷ richiede per MacIntyre il recupero del modello teleologico classico, ovvero un modello che sappia radicare l'obbligo (e ancor più la virtù) in una concezione della vita buona (*human flourishing*) da condurre per un essere della specie umana. È importante notare che ciò non significa, per lo meno in questa fase del pensiero di MacIntyre, un ritorno a quelle che Elizabeth Anscombe e Philippa Foot chiamavano necessità aristoteliche, ovvero a una concezione che fa dipendere le virtù dal loro promuovere un bene tipico della specie umana. Dunque, ciò che MacIntyre propone, in questa fase, non è il ritorno a un naturalismo "biologistico", ovvero a una teleologia naturale, bensì a una teleologia sociale, che radica la nozione di virtù in quella di pratica, piuttosto che nell'idea di natura, dove per pratica si intende una attività riconosciuta e apprezzata da una determinata comunità.

In *Dopo la virtù*, dunque, MacIntyre recupera il tema delle virtù aristoteliche e la dinamica del loro apprendimento-esercizio all'interno di quella che egli chiama una "tradizione di ricerca morale". Qui MacIntyre propone una nuova, sofisticata definizione di "virtù", che consta di tre stadi.

Nel primo stadio, *le virtù sono qualità necessarie a conseguire i fini interni a una pratica*. Ma che cos'è una pratica? Con il termine "pratica", MacIntyre indica

Qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale i beni insiti in tale forma di attività vengono

¹⁶ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., 317.

¹⁷ A. MACINTYRE, *Notes from the Moral Wilderness I*, in «The New Reasoner», n. 7, 1959, pp. 90-100, e ID., *Notes from the Moral Wilderness II*, in «The New Reasoner», n. 8, 1959, pp. 89-98.

realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono [...]. Sono pratiche le ricerche della fisica, della chimica e della biologia, il lavoro dello storico, la pittura e la musica. Nel mondo antico e in quello medievale è generalmente ritenuta una pratica la creazione e il mantenimento di comunità umane (casati, città, nazioni). Il campo delle pratiche è dunque vasto: arti, scienze, giochi, la politica in senso aristotelico, la costruzione e la conservazione della vita domestica, cadono tutti sotto questo concetto.¹⁸

Dunque, le pratiche sono attività cooperative e storicamente situate, i cui fini interni corrispondono a desideri e bisogni umani, raggiungibili mediante l'esercizio e il perfezionamento delle eccellenze tipiche della pratica stessa. La consapevolezza dei beni in gioco è condivisa dai partecipanti alla pratica, così come lo sono le qualità di cui bisogna disporre, le norme da seguire, le autorità cui far riferimento, ecc. Nel secondo stadio, *la vita buona trascende e ordina le singole pratiche*. L'eccellenza dimostrata in singole pratiche non è sufficiente a determinare l'unità e integrità della persona, perché ciò avviene solo nella continua ricerca di quel bene o *telos*, la vita buona, che trascende le singole pratiche e permette di ordinare i fini interni ad esse. Pertanto, l'elenco delle virtù, attraverso cui si persegue la fioritura umana (*human flourishing*) deve comprendere le virtù necessarie a conservare i tipi di comunità domestiche e politiche in cui gli uomini possono dedicarsi insieme alla ricerca del bene; tali istituzioni e comunità, infatti, sono il terreno su cui è possibile la ricerca della vita buona, che si esprime poi in una narrazione coerente di quale sia il tipo di esistenza che è bene condurre in quanto esseri umani. Dunque, la vita buona appare come il resoconto oggettivo migliore dell'organizzazione della migliore vita possibile da condurre in quanto membri della specie umana in precise condizioni storiche e sociali; la ricerca della vita buona, insieme alle virtù e alle prescrizioni che la sostengono, si esprime infatti in una narrazione coerente e adeguata alla propria esperienza e al confronto con quella altrui.

Il terzo stadio, infine, è caratterizzato da *crisi epistemologiche e tradizioni rivali*. Poiché narrazioni diverse si incarnano in tradizioni diverse, possono trovarsi a dover affrontare "crisi epistemologiche" dovute al confronto con tradizioni rivali.¹⁹ Ecco che, dove narrazioni diverse, incarnate in diverse tradizioni, si intersechino problematicamente, si deve passare al livello della fondazione epistemologica, che avviene all'interno di opportune comunità di discussione, livello in cui ogni comunità deve comprendere di essere una, ma non l'unica, comunità di ricerca morale. Dunque, una delle caratteristiche più attrattive del pensiero di MacIntyre è la sua convinzione che si possa accettare la storicità dell'esperienza umana,

¹⁸ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 232.

¹⁹ Cfr. A. MACINTYRE, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, in «The Monist» 60, 4 (1977): 453-472.

vivere all'interno dei limiti rappresentati dalla particolarità del proprio contesto e dalla parzialità della propria prospettiva, e allo stesso tempo preservare – attraverso il riconoscimento della razionalità delle diverse tradizioni – l'obiettività della ragione umana che persegue la ricerca dei principi etici, coniugando storicismo e non-fondazionalismo, senza perciò scadere nel relativismo.²⁰

In questo senso, MacIntyre è consapevole della svolta storicistico-ermeneutica, ovvero accetta che la razionalità pratica sia legata a una tradizione di ricerca morale e alle sue vicissitudini storiche. A causa di ciò, è stato definito un "tomista altamente eterodosso" (da Robert George) o anche un "tomista che è tale solo in virtù delle virgolette", poiché non ammetterebbe che un nucleo ristretto di principi morali sia accessibile a ogni essere razionale, indipendentemente dalla propria situazione storica:

I tomisti ritengono che alcuni principi morali siano evidenti ad ognuno, indipendentemente dal proprio retaggio culturale o intellettuale. Questi principi trovano diversi modi di espressione in differenti culture o tradizioni, ma, ciononostante, consentono di formulare solidi giudizi morali da parte di qualunque essere razionale. Essi non sono dedotti, inferiti o derivati da altri principi teoretici o pratici, ma sono piuttosto *per se nota* (auto-evidenti). Tra questi principi sono situati quei principi basilari che l'Aquinate chiama "i principi primi della ragione pratica". I tomisti, è vero, non sono concordi tra loro riguardo al contenuto di questi principi [...] ma solo un tomismo altamente eterodosso può negare che vi siano almeno alcuni principi primi evidenti in sé.²¹

Come vedremo seppur brevemente al par. 4, tale giudizio appare a dir poco ingeneroso, considerando quanto peso abbia, nel percorso intellettuale di MacIntyre, la riabilitazione progressiva dell'idea di natura intesa attraverso la lente della concezione tommasiana di legge naturale. Proprio alla luce di tale riabilitazione, Jean Porter difende la legittimità dell'operazione di MacIntyre, ritenendo la sua una versione aggiornata ma autentica di tomismo.²² L'innovatività della proposta di MacIntyre sta nel suo sostenere, da un lato, che la razionalità pratica sia costituita e guidata da una tradizione di appartenenza e che, dall'altro, sia non solo possibile, ma doveroso, perseguire per questa via verità e principi universali.

²⁰ A. MACINTYRE, *Moral Pluralism Without Moral Relativism*, in «The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy», n. 1, 1999, pp. 1-8.

²¹ R. GEORGE, *Moral Particularism, Thomism and Traditions*, «Review of Metaphysics», n. 42, 1989, pp. 593-605; cit. a p. 599.

²² J. PORTER, *Openness and Constraint: Moral Reflection as Tradition-Guided Enquiry in Alasdair MacIntyre*, in «The Journal of Religion», n. 73, 1993, pp. 514-536.

3. *Animali razionali dipendenti: la natura come fondamento della virtù*

Come abbiamo visto, il progetto di *Dopo la virtù* si fondava non su una “metafisica biologistica”, apparentemente non più sostenibile, ma su una sorta di una “teleologia sociale” di carattere comunitario.²³ Ma, successivamente, MacIntyre comprende di dover rispondere alla domanda che è sottesa alla sua opera principale e che non ha ancora trovato risposta adeguata; ovvero: perché le virtù e quali virtù? In *Animali razionali dipendenti*, MacIntyre prova a rispondere a queste domande usando un metodo argomentativo al tempo stesso fenomenologico e dialettico, arrivando a una rivalutazione della corporeità e così recuperando le istanze di radicamento del discorso in una struttura psico-corporea. Punto di partenza è il dato di fatto della vulnerabilità umana, condizione legata al suo essere innanzi tutto un animale, ovvero un corpo animato che realizza operazioni diverse informate di razionalità, e non uno spirito originariamente ed essenzialmente calato in una materia estranea, fonte di ogni limite che andrebbe, dunque, superato.

L'odierno discorso filosofico, infatti, imposta i problemi antropologici privilegiando eccessivamente i paradigmi di analisi linguistica, ovvero facendo del possesso delle abilità linguistiche tipiche dell'uomo il paradigma distintivo tra umano e non umano; così facendo, ripropone in forma modificata un ideale spiritualistico, quello cioè di un uomo che può attuare un destino culturale solo emancipandosi dalla propria appartenenza al genere animale, con l'annessa quota di creaturalità, che significa anche vulnerabilità, sofferenza e dipendenza.²⁴ Al contrario, per MacIntyre l'uomo non può prescindere dalla vulnerabilità e dal limite, per comprendere se stesso e per realizzare la vita buona. Il limite risulta necessario per vivere bene e giustifica il rispetto dell'esistenza propria e altrui, anche in situazioni di estremo disagio, che renderebbero ipotizzabile la soppressione di una vita sulla base del calcolo costi-benefici.

Per meglio comprendere l'uomo, MacIntyre parte dall'analisi del comportamento delle cosiddette “specie animali intelligenti”, così da mostrare interessanti elementi di continuità. Tanto gli animali intelligenti quanto i bambini della specie umana fanno affidamento a una comprensione pre-linguistica che permette loro di effettuare discriminazioni e correggere

²³ L'espressione è di K. KNIGHT, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity, Cambridge 2007, p. 224.

²⁴ A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; trad. it. *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001. Cfr., sul tema della dipendenza, R. FREGA, *Antropologia della dipendenza: la ragione comunitaria di Alasdair MacIntyre*, in «Discipline filosofiche», vol. 13, n. 1, 2003, pp. 363-381.

credenze false sulla base dell'esperienza, tanto che è proprio su tale esperienza vissuta, costruita pre-linguisticamente, che si appoggia la successiva capacità umana di applicare correttamente i termini "vero" e "falso", e lo stesso sviluppo della capacità linguistica. Questa comprensione, in larga parte empatica, non viene quindi mai definitivamente abbandonata, bensì, nell'uomo, esplicitata e portata a coerenza. Non solo, ma è anche da adulti utilizzatori del linguaggio che gli esseri umani continuano di frequente a relazionarsi al mondo in maniera non linguistica, animale. Senza un adeguato resoconto di tale dimensione prelinguistica non si può dare una spiegazione adeguata della stessa capacità umana di ragionamento pratico.

Dunque, gli esseri umani sono innanzi tutto animali, che si relazionano al mondo esterno in maniera prelinguistica e perseguendo scopi naturalmente dati. Tale animalità implica anche il carattere essenzialmente vulnerabile della loro condizione: contrariamente a quanto affermato dalla quasi totalità della tradizione filosofica occidentale, Aristotele compreso (paradigmaticamente, per MacIntyre, nella dottrina del *megalopsychos*), caratteristica fondamentale dell'umanità è la vulnerabilità, e la conseguente dipendenza che essa comporta.²⁵ La magnanimità aristotelica è in qualche modo la caricatura della virtù concepita come essenzialmente maschile: il magnanimo, che per Aristotele incarna il virtuoso al sommo grado, è colui che vive la dipendenza da altri come un limite da superare, e gioisce invece della loro dipendenza da sé. Ecco perché occorre che, su questo punto, Aristotele sia corretto da Tommaso d'Aquino, che contrariamente allo Stagirita sottolinea la dimensione della dipendenza (dagli altri e da Dio), dunque riconoscendo il dato dell'interdipendenza, e facendo così spazio a virtù quali misericordia, umiltà e carità.²⁶

Ma se la vulnerabilità è una componente essenziale dell'essere umano, essa esige, perché l'uomo si realizzi per quello che è, l'acquisizione di una duplice serie di virtù. Anzitutto, le virtù dell'indipendenza razionale, ovvero quelle che gli consentono di orientare la propria vita al di sopra delle proprie pulsioni immediate, secondo un uso corretto della propria razionalità pratica e teorica e della sua immaginazione rivolta al futuro; dunque, superare i fini animali prelinguisticamente dati, incorporandoli in una comprensione complessiva e razionale; parallelamente, le virtù della dipendenza riconosciuta, mediante le quali si impara ad accettare di essere soggetti agli altri e alla realtà nel suo complesso. In questo senso, è necessario

²⁵ Per un approfondimento sul nesso tra vulnerabilità e dipendenza, si veda D. SIMONCELLI, *Futuro della vulnerabilità e vulnerabilità del futuro. Sulla vulnerabilità della razionalità pratica secondo Alasdair MacIntyre*, in L. ALICI – F. MIANO (a cura di), *L'etica nel futuro*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 217-225.

²⁶ Cfr. J. O'CALLAGHAN, *Creation, Human Dignity, and the Virtues of Acknowledged Dependence*, in «Nova et Vetera» vol. 1, n. 1, 2003, pp. 109-140.

superare la dottrina aristotelica del *megalopsychos* per recuperare un'antropologia tomistica, più attenta al dato della dipendenza.

Come nota D'Avenia, «sulla base del possesso e della necessità, almeno possibile, per ogni uomo di entrambi i tipi di virtù, e del radicamento di entrambe in una inevitabile dipendenza corporea, i corretti rapporti tra gli uomini si configurano come reti di dare e ricevere, che, informate dalle virtù, conducono alla realizzazione del proprio vivere bene che coincide con il vivere bene comune». ²⁷

Ma cosa si intende per virtù della dipendenza riconosciuta, che sono le virtù tipiche delle relazioni di dare e ricevere appena esaminate? Esse consistono di due livelli: le virtù del dare e le virtù del ricevere.

Nel caratterizzare le virtù del dare, MacIntyre parte dal presupposto che si debba superare la prospettiva liberale, che separa giustizia e generosità: per il liberale il generoso dà più di quanto richieda la giustizia. Per San Tommaso, invece, la generosità (o liberalità) è una parte della giustizia. Cosa significa entrare in questa seconda prospettiva? Che le virtù del dare consistono nel compiere azioni contemporaneamente giuste, generose, benefiche e compiute per misericordia.

La virtù fondamentale del dare è per MacIntyre quella della giusta generosità, che implica agire a partire da una considerazione dell'altro attenta e piena di affetto, ovvero a partire da una considerazione affezionata, considerando l'altro come prossimo, cioè come fratello o amico. Sebbene abbia a che fare con un sentimento, la giusta generosità non è un'emozione, ma una virtù: come tale, può e deve essere coltivata, ed è necessaria alla vita comune. Le relazioni da essa informate sono infatti tanto quelle che coinvolgono i nostri affetti, quanto quelle che coinvolgono l'ospitalità nei confronti di stranieri che transitino nella nostra comunità. Infine, mediante la virtù della misericordia, comprendono coloro il cui bisogno urgente proviene dall'esterno della comunità (la gravità del bisogno, in Tommaso, è un dovere che supera quello della prossimità).

Ciò significa che se dono a un altro in stato di necessità, non sto esercitando solo la generosità, ma anche la giustizia, perché quell'azione è il minimo dovuto a un altro. La giusta generosità e la misericordia, poi, hanno bisogno di precondizioni: che non calcoli in anticipo cosa dare; che io lavori, in modo da avere qualcosa da dare; che oltre a consumare io risparmi; che io non dia a coloro che non hanno bisogno. Dunque, la giusta generosità e la misericordia richiedono parsimonia, industriosità, discernimento.

²⁷ M. D'AVENIA, *Presentazione*, in A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti*, cit., p. XIV.

Ci sono però anche virtù proprie del ricevere, come saper dimostrare gratitudine, senza sentirlo come un peso; essere cortesi con chi dona senza grazia, pazienti verso chi dona in modo inadeguato. Chi manca di queste virtù è ben rappresentato dal *megalopsychos* aristotelico, che dimentica volentieri di ricevere mentre ricorda ciò che ha dato, nell'illusione dell'auto-sufficienza.

Dunque, *Animali razionali dipendenti*, con la sua sottolineatura della dipendenza, implica due importanti conseguenze: (i) una legittimazione della razionalità dell'autorità e (ii) un ridimensionamento di un certo concetto di autonomia, in quanto l'indipendenza non è per l'uomo la condizione di partenza ma semmai quella di arrivo. In questo senso, alla razionalità situata della tradizione si aggiunge, nel pensiero di MacIntyre, la razionalità dipendente della costituzione biologica.

4. *La natura come legge*

Il quadro appena offerto sarebbe incompleto se non si tenesse presente che, nell'elaborazione teorica ventennale che intercorre tra *After Virtue* e *Dependent Rational Animals*, MacIntyre approfondisce in maniera ancor più esplicita alcuni temi autorevolmente trattati dalla prospettiva tomista: ne è un esempio la sua proposta di una teoria della legge naturale.²⁸ Sebbene questo passaggio sia compiuto nei decenni antecedenti a *Dependent Rational Animals*, voglio affrontarlo qui a ritroso proprio perché, rievocandolo, si riesce a cogliere ancor meglio come una lettura "biologistica" dell'opera successiva si riveli inadeguata, e così vederne la distanza da proposte coeve, come quella naturalistica di Philippa Foot nel suo *Natural Goodness* del 2001.²⁹

Come è stato da più parti notato, il recupero della teoria tommasiana della legge naturale assume, in MacIntyre, i caratteri di una sostanziale fedeltà all'Aquinate pur nella notevole originalità.³⁰ Già nelle opere *Whose*

²⁸ Cfr. ad es. A. MACINTYRE, *Intractable Moral Disagreements*, in L. CUNNINGHAM (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009, pp. 1-52.

²⁹ Che tale opera sia da considerare viziata da un biologismo che la rende implausibile è stato sostenuto da più parti, sebbene non sempre con argomenti rispettosi del senso più profondo dell'operazione di Foot. Si vedano, ad es., P. DONATELLI, *Non basta l'umanità. Philippa Foot sulla bontà naturale*, in «Iride», n. 38, 2003, p. 182. Per una replica, si consideri invece, a titolo di esempio, M. THOMPSON, *Three Degrees of Natural Goodness*, in «Iride» n. 38, 2003, pp. 191-197.

³⁰ Cfr. C.S. LUTZ, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, Oxford 2004, in particolare pp. 141-155. Si veda anche D. SIMONCELLI, *Natura, ragione e relazione. Una proposta sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 19.

Justice? Which Rationality? in *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, pubblicate a cavallo degli anni Ottanta e Novanta, MacIntyre offre una rilettura della legge naturale in chiave intersoggettiva, facendone la cornice ermeneutica sul cui sfondo riarticolare la discussione sulla ricerca dei beni – e del bene – umani, nonché sulla possibilità di sviluppo delle virtù e di un adeguato giudizio pratico anche da parte di chi non sia cresciuto in un contesto virtuoso:

Se vogliamo raggiungere una comprensione del bene riguardo a noi stessi in quanto enti, in quanto animali e in quanto razionali, dobbiamo coinvolgerci con gli altri membri della comunità in cui il nostro apprendimento deve continuare, a mo' di allievi ben disposti. E così, rispettando nella maniera più elementare il bene dell'altro con il quale dobbiamo apprendere, noi giungiamo alla piena consapevolezza del nostro bene. Ciò che di primo acchito afferriamo, nel comprendere il potenziale di obbligazione dei precetti della legge naturale, sono le condizioni per far parte di una comunità in cui possiamo scoprire quali siano le ulteriori specificazioni del nostro bene.³¹

La legge naturale, quindi, regola quelle relazioni di apprendimento che, lo abbiamo visto, sono imprescindibile luogo di maturazione dell'agire razionale; non solo, ma regola anche le relazioni delle tradizioni di ricerca filosofico-morali tanto con se stesse, quanto con le tradizioni rivali, e infine le relazioni di un soggetto con se stesso, qualora voglia imparare dalla propria esperienza e maturare moralmente.³² Come nota Maletta,

I precetti della legge naturale sono conosciuti praticamente e sono presupposti in ogni circostanza in cui c'è un comune apprendimento e una comune ricerca da parte di individui razionali circa i loro beni individuali e comuni e inoltre in ogni relazione in cui gli individui riescono a condursi con integrità razionale.³³

Quella natura razionale e dipendente – cioè vulnerabile e intrinsecamente intersoggettiva, la cui piena attuazione necessita di relazioni feconde per svilupparsi – che verrà tematizzata compiutamente solo nell'opera del 1999, trova il suo fondamento e il suo orizzonte d'intellegibilità in questo nucleo di principi e precetti che la smarkano dal piano puramente biologico e ne costituiscono il fondamento razionale, fondandone al contempo il carattere intersoggettivo.

³¹ A. MACINTYRE, *Enciclopedia, genealogia, tradizione*, cit., pp. 136-137.

³² A. MACINTYRE, *How can we Learn what Veritatis Splendor has to Teach?*, in «The Thomist» vol. 58, n. 2, 1994, pp. 171-195.

³³ S. MALETTA, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 80.

Conclusione

Il percorso qui brevemente tratteggiato mostra l'itinerario di Alasdair MacIntyre dal fondare le virtù nelle pratiche a riscoprire un concetto "aggiornato" di natura umana vulnerabile e dipendente come fonte della normatività, sullo sfondo di una teoria della legge naturale; in questo senso, il fattore della dipendenza significa relazionalità, e una relazionalità che va oltre la gregarietà puramente animale, risignificandola: essa è infatti fenomeno umano in cui parte significativa ha il fenomeno linguistico simbolico, che comunica ciò che è bene e ciò che è male.

Questa ricostruzione dovrebbe aver condotto a comprendere perché, in un certo senso, il grande filosofo scozzese possa essere considerato paradigmatico del tomismo analitico in etica. Non solo, infatti, ha dato impulso originale ed energico alla ripresa del paradigma delle virtù, ma nel suo riprendere con convinzione – e spirito autocritico – un'idea di natura, connotandola come esplicitamente debitrice a un'antropologia tomista, MacIntyre pare voler portare a sintesi i due filoni nei quali la ripresa del tomismo si articola nell'etica contemporanea. La peculiare sintesi di etica delle virtù e di ripresa di una forma seppur assolutamente peculiare di normatività naturale rappresenta infatti, insieme alla quasi coeva proposta di Philippa Foot in *Natural Goodness*, un tentativo di quella conciliazione degli aspetti centrali della tradizione tomista di cui si diceva all'inizio. E tuttavia, a differenza di Foot, il riferimento all'impianto etico tommasiano appare più solido, proprio perché non tralascia di esplicitare il carattere specificamente umano-razionale della legge naturale, consentendo un recupero del concetto di natura che, pur appoggiandosi alla biologia, non rischi lo scioglimento in derive biologistiche. Certamente siamo, in entrambi i casi, davanti a una forma di tomismo sui generis, ovvero al tentativo di recuperare alcuni elementi portanti dell'impianto teorico dell'Aquinate e ripensarli alla luce delle acquisizioni e delle sfide del pensiero contemporaneo. Ma, nel caso di MacIntyre, sembra particolarmente legittimo sostenere che la categoria di "tomismo analitico" sia non solo adeguata, ma illuminante, dato che permette di individuare con maggiore chiarezza gli elementi centrali di una proposta filosofica ricca e articolata, rivelandone lo spirito profondo. Anche per questo, il lavoro di diffusione e discussione promosso da Mario Micheletti si rivela prezioso per il progredire della comprensione dell'etica contemporanea nel nostro Paese.