

L'utopia aristotelica di Alasdair MacIntyre The Aristotelian Utopia of Alasdair MacIntyre

Giovanni Giorgini
Università di Bologna
giovanni.giorgini@unibo.it

Data de recepció: 08/08/14
Data d'acceptació: 03/11/14

Un inizio aristotelico

Nelle battute iniziali del libro 2 della *Politica* Aristotele afferma con determinazione di aver intrapreso l'indagine su quale sia il miglior regime politico non per il desiderio di cercare a tutti i costi, attraverso cavillosi ragionamenti, una forma di governo diversa da quelle elaborate o attuate nel passato bensì «perché quelle esistenti non vanno bene» (Aristotele, *Politica* II 1, 1260b 27). Questa affermazione di intenti, che segnala che il lavoro che il lettore si trova di fronte non mira a una semplice conoscenza astratta bensì ambisce a fornire un modello normativo passibile di essere attuato nella pratica,¹ potrebbe essere sottoscritta dal filosofo scozzese Alasdair MacIntyre, il quale, fin dai suoi lavori giovanili improntati al marxismo, ha sempre guardato con insofferenza ai filosofi che si limitano a descrivere il mondo senza tentare di cambiarlo.² L'accentuazione di questo aspetto, la realizzabilità del miglior regime

¹ Perché «bisogna si fondare ipotesi a piacere, ma nessuna impossibile» —è la notoria critica aristotelica a Platone: *Politica* II 6, 1265a 19. Si veda anche *Politica* IV 1, 1288b38-39, dove Aristotele descrive la politica come l'arte del possibile, sostenendo che non bisogna studiare solo la costituzione migliore ma anche quella effettivamente realizzabile. Cfr. infine *Politica* VII 4, 1325b 39-40.

² Per un inquadramento di questo eccentrico quanto profondo e originale filosofo mi permetto di rimandare a G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, Trieste, Edizioni Goliardiche, 1999, cap. 3. Si veda anche l'introduzione di Kelvin Knight in K. Knight (ed), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998, pp. 1-27 e J. Horton-S. Mendus (eds), *After MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994.

individuato con la ragione e descritto con le parole, è di fondamentale importanza per distinguere questo tipo di impresa —la ricerca del miglior regime— dall'utopia politica, ossia dalla delineazione di una perfetta città immaginaria: il primo tipo di indagine è presente a partire quanto meno da Platone (se non addirittura da Erodoto), mentre il secondo genere letterario si sviluppa a partire dall'epoca ellenistica, facendo spesso ricorso a materiale mitico unitamente all'esperienza di fondazione di colonie, per erigere il proprio progetto razionale di città felice. Come ha ben osservato Lucio Bertelli, il «presupposto essenziale al sorgere del progetto di una società ideale è la possibilità di pensare la realtà politica in termini di *costruzione razionale*», cosa che richiede la rottura con l'immagine di un universo regolato da leggi divine.³ Tale aspetto di razionalità e artificialità è fortemente presente nel riordinamento costituzionale di Clistene (508/7 a.C.), che ebbe la singolare ventura di essere effettivamente realizzato.⁴ Quanto ad Aristotele, egli notoriamente apre la propria trattazione del miglior regime nel libro 7 della *Politica* con l'asserzione che «chi vuol fare una ricerca conveniente sulla costituzione migliore deve precisare dapprima qual è il modo di vita più desiderabile» (*Politica* VII 1, 1323a 13-14). Riprendendo l'analisi condotta nell'*Etica Nicomachea*, egli afferma che la vita migliore, sia per gli individui sia per le città, è quella vissuta con la virtù e provvista di mezzi adatti a compiere azioni virtuose;⁵ questa può consistere o in un genere di vita politica e attiva o in una vita contemplativa. La ricerca aristotelica del miglior regime è fondata su di una precedente analisi di quale sia il miglior genere di vita per gli esseri umani, analisi basata sulla convinzione che esista un *ergon* e quindi un *telos* proprio dell'uomo e dunque un genere di vita felice a lui appropriata.⁶ La comunità politica serve pertanto a creare le precondizioni per la felicità umana, a partire dall'opera di educazione alla virtù, se non vogliamo che la città sia «tale solo a parole» (*logou charin*).⁷ Ricercare quale sia la

³ L. Bertelli, *L'utopia greca* in L. Firpo (ed), *Storia delle idee politiche economiche sociali*, Torino, Utet, 1982, pp. 463-581; cfr. in part. pp. 486-8.

⁴ Si veda il classico P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athenien*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

⁵ Aristotele, *Politica* VII 1, 1323b 40-2; cfr. *Etica Nicomachea* I 9, 1099b 25.

⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea* II, 6.

⁷ Aristotele, *Politica* III 9, 1280b 9. Sempre belle e illuminanti le osservazioni che si trovano in J. Ritter, *Metafisica e politica*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.

costituzione migliore significa pertanto ricercare quell'ordinamento «sotto il quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere in modo beato», ossia può essere governato nel modo migliore.⁸ La frase stessa con cui inizia la *Politica* ricorda al lettore che «ogni polis è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene»: ⁹ per il lettore moderno, in particolare se cittadino di una società liberal-democratica, non è inopportuno ricordare che gli esseri umani non sono monadi senza porte e senza finestre bensì esseri dipendenti che vivono in comunità e che lo Stato dovrebbe non soltanto consentire loro di perseguire i propri interessi egoistici ma anche educarli verso una chiara nozione di bene comune. Altrimenti, senza amicizia tra i cittadini e senza un fine comune, esso appare più un'alleanza stretta per evitare aggressioni e in vista di scambi —per riprendere la nota metafora aristotelica.¹⁰

Questa attenzione per la realtà, sia dell'essere umano sia della politica, in spiccato contrasto con il maestro Platone (che non a caso viene evocato, criticamente, fin dalle battute iniziali della *Politica*) costituisce uno dei tratti originali della ricerca aristotelica del miglior regime. Platone, certo, aveva aperto la strada, impostando correttamente il problema e fornendo una soluzione ingegnosa (anzi più di una): egli aveva innanzitutto delineato un'immagine dell'essere umano (l'anima tripartita della *Repubblica*) e aveva quindi su di essa costruito una visione della «città bella», seguendo con audacia impareggiabile il proprio ragionamento (*logos*) fino alle ultime conseguenze, senza timore del ridicolo a cui si sarebbe esposto. Per Aristotele, tuttavia, l'audacia teorica platonica andava contro l'evidenza dei fatti: la realtà stessa si sarebbe incaricata di dimostrare che egli aveva torto nei suoi ragionamenti. Egli optò pertanto per un approccio che gli consentisse di *sozein ta phainomena*, ossia di salvare quel mondo di 'apparenze' comune a tutti, senza rinunciare a migliorarlo; partendo proprio dalle opinioni più diffuse (se tante persone pensano una cosa, ci sarà qualcosa di vero in essa che vale la pena esplorare) e da quelle delle persone più eminenti (gli *endoxa*). Proprio per questa attenzione alla realtà, che fa da contraltare al desiderio di sistematizzazione teorica, Aristotele esamina la

⁸ Aristotele, *Politica* VII 2, 1324a 23-25; cfr. VII 13, 1332a 5-6.

⁹ Aristotele, *Politica* I 1, 1252a 1.

¹⁰ Aristotele, *Politica* III 9, 1280b 30-42.

questione del miglior regime a più riprese e da diverse prospettive, con il risultato che la soluzione finale appare tutt'altro che perspicua. Infatti, se la sua celebre classificazione delle forme di governo in base a un principio quantitativo (quanti sono quelli che governano?) e qualitativo (come governano?) e la conseguente elaborazione di uno schema di sei costituzioni —tre «rette» e tre «deviazioni»— apparentemente fa del regno il regime migliore (a condizione che troviamo una persona così superiore alle altre per virtù da sembrare un dio fra gli uomini);¹¹ d'altra parte l'aristocrazia —il «governo dei migliori»— e una forma mista di governo (*politeia*) nella quale la classe media sia preponderante appaiono alla luce dell'esperienza e di altre considerazioni alternative egualmente valide.¹² Pur nella diversità degli esiti, ciò che unifica queste analisi aristoteliche è la convinzione che ricercare la miglior forma di governo nel campo di ciò che è possibile, ossia aperto all'azione degli esseri umani, sia di fondamentale importanza e costituisca la precondizione per creare cittadini virtuosi e buoni esseri umani;¹³ nonché renderli felici.

È a questa visione aristotelica dell'intreccio tra etica e politica, tra individuo e comunità, nella quale la ricerca della vita buona conduce alla ricerca del miglior regime che di quella vita buona è la precondizione e il garante, che ritorna Alasdair MacIntyre dopo un travagliato itinerario filosofico personale. In molti scritti e in diverse interviste a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso MacIntyre ha sostenuto l'esistenza di una 'svolta' nel proprio pensiero, una sorta di *Ueberwindung* che lo ha portato a scartare la maggior parte delle posizioni, teoriche e pratiche, che egli aveva abbracciato in precedenza.¹⁴ Già nella *Prefazione* a quello che ri-

¹¹ Aristotele, *Politica* II 13, 1284a4-11. Cfr. II 13, 1284b25-34; III 17, 1288a15-30; VII 3, 1325b10.

¹² Aristotele, *Politica* IV 11, 1295b35-38.

¹³ Perché solo nella miglior forma di governo il cittadino virtuoso e il buon essere umano coincidono: Aristotele, *Politica* III 18, 1288a 38-40; cfr. III 1, 1275b 5-6, e III 4, 1276b 30-2 dove si dice che il cittadino è differente in rapporto a ciascuna costituzione.

¹⁴ Si veda, per esempio, A. MacIntyre, *The Claims of «After Virtue»* in «Analyse und Kritik» 6 (1984) pp. 3-7 e l'intervista rilasciata alla rivista «Cogito» nel numero 5 (1991), ristampata in K. Knight (ed), *The MacIntyre Reader*, cit., pp. 267-275. Nell'intervista con Giovanna Borradori in *Conversazioni americane*, Roma-Bari, Laterza, 1992, MacIntyre descrive il proprio pensiero prima della svolta come «una collezione di frammenti raffazzonati goffamente».

mane il suo capolavoro filosofico —*After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981)— che ha avuto un'enorme influenza sulla teoria morale e politica successiva, MacIntyre affermava esplicitamente che l'opera prendeva le mosse dalla sua insoddisfazione per il proprio lavoro precedente, bollato come «filosofia da poltrona in stile oxoniense» per il suo carattere analitico, corrosivo e non-propositivo.¹⁵ A partire da quest'opera MacIntyre —che era noto a tutti gli studenti di filosofia morale per la sua incisiva *A Short History of Ethics* (1966) e agli specialisti per i suoi originali contributi su temi classici della filosofia analitica britannica (come la distinzione tra *is* e *ought* in Hume) e i suoi brillanti contrasti teorici con pensatori del calibro di Herbert Marcuse e Peter Winch— è stato impegnato a formulare una teoria morale non relativistica di stampo aristotelico accompagnata da una proposta politica tanto coerente quanto eccentrica —un progetto che un critico non proprio benevolo ha scherzosamente descritto come «an interminably long history of ethics».¹⁶

Tuttavia, se è vero che *After Virtue* segna uno spartiacque teorico nel pensiero di MacIntyre, perché da quel momento egli è convinto di aver trovato in Aristotele e nella visione aristotelica dell'uomo e del suo rapporto con la comunità politica la soluzione al problema della possibilità di vivere una vita buona nella società moderna che era andato cercando a tentoni per decenni, è altrettanto vero che *After Virtue* riprende quelle critiche e quell'insoddisfazione di fondo verso la società liberale e capitalistica che MacIntyre aveva manifestato fin dalle sue primissime opere, scritte quando era poco più che ventenne. Il ritorno ad Aristotele consente a MacIntyre di trovare una visione dell'essere umano concepito non più come individuo ma come appartenente per natura a una comunità, dalla quale deriva una lingua madre, valori condivisi, ideali di giustizia, schemi di razionalità. Ma se la soluzione aristotelica prospettata da MacIntyre appare estremamente utopica, questo è perché la sua visione di Aristotele è assai 'idealizzata': egli vede in Aristotele il pensatore che sostiene l'esistenza di un *telos* unico per l'uomo, che teorizza la comunità come portatrice di valori unitari e che educa il cittadino; egli trascura tutti gli elementi

¹⁵ A. MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981 (trad. it. *Dopo la virtù*, Roma, Armando, 2007).

¹⁶ Si veda l'intervista a «Cogito» ristampata in Knight, cit., p. 269.

chiaramente idealizzati nella visione aristotelica della *polis*,¹⁷ la sua caratteristica commistione di essere e dover-essere nell'esposizione.¹⁸ Elementi che noi cercheremo di evidenziare nelle prossime pagine mentre esponiamo il progetto di MacIntyre. Osserviamo intanto come questa improvvisa svolta aristotelica nel pensiero di MacIntyre si configuri come una vera e propria «crisi epistemologica», un fenomeno da lui stesso identificato e descritto: la crisi epistemologica consiste in un momento definitorio decisivo, nel quale il paradigma di comprensione usato dal soggetto appare inutilizzabile e costringe a elaborare una nuova narrazione della propria vita che dia senso a ciò che il soggetto osserva, alle proprie opinioni e convincimenti, che ricostituisca le nozioni di verità, intelligibilità e razionalità;¹⁹ il momento nel quale lo schema di interpretazione della realtà fino allora usato appare inutilizzabile, rendendo necessario il ricorso a un nuovo, diverso paradigma.

Il dramma della modernità: la «compartimentalizzazione»

Una delle tesi che MacIntyre ha sostenuto con più coerenza e determinazione in tutti i propri scritti è la presenza di una drammatica suddivisione in 'compartimenti' dell'esistenza umana nelle società moderne, per cui ciascun segmento della nostra vita ha norme e modelli di comportamento propri. Il lavoro è separato dal tempo libero, la vita privata da quella pubblica, ciò che riguarda il lavoro da ciò che è personale;²⁰ l'infanzia e la vecchiaia sono staccate dal resto della vita con la conseguenza che si perde così di vista l'unità narrativa di ciascuna vita umana.²¹ È evidente come in uno scenario frammentato del genere le norme e i

¹⁷ Sulla visione della *polis* di MacIntyre si veda C. Seal, *MacIntyre and the Polis* in «Analyse und Kritik» 30 (2008) pp. 5-16.

¹⁸ Il suo «andare su e giù tra l'essenza e l'esistente», come lo ha appropriatamente definito D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik* in *Schriften*, Frankfurt, Insel, vol. 2, 1978, p. 32. Sull'alto grado di dover-essere e di ideologia presente nell'esposizione aristotelica della *polis* si veda AA.VV., *L'ideologia della città*, Napoli, Liguori, 1979.

¹⁹ A. MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* in «The Monist» 60 (1977) p. 455. L'idea del mutamento di paradigma è ripresa dal classico T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1965), Torino Einaudi, 1999.

²⁰ A. MacIntyre, *Social Structures and Their Threats to Moral Agency in Ethics and Politics: Collected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 196.

²¹ A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 204.

valori della vita domestica appaiano diversi, e spesso in contraddizione, rispetto a quelli del luogo di lavoro in un'azienda privata e ancora differenti e contraddittori rispetto a quelli dell'arena politica e delle burocrazie governative. All'interno di ciascuno di questi compartimenti esistono criteri di giudizio e procedure per giungere a decisioni che sono isolate e in contrasto con quelli di altri compartimenti. MacIntyre ritiene pertanto di poter avanzare una «cruciale generalizzazione»:

la cultura dominante della modernità post-illuministica manca di un qualunque accordo, per non parlare di qualunque accordo razionalmente fondato o anche solo razionalmente discutibile, riguardo a che cosa renderebbe razionale per un individuo sacrificare la propria vita per un altro o per gli altri, o che cosa renderebbe razionale consentire che la vita di un individuo venga sacrificata per il bene di un altro individuo o di un gruppo o istituzione;

ne deriva che in «una situazione sociale di questo tipo la ragione non ha alcuna maniera efficace di contrastare le circostanze fortuite come il potere e il denaro». ²² Privi di una visione del bene comune e di un'identità significativa, i cittadini hanno l'impressione che morire per lo Stato liberale moderno equivalga a morire per la propria compagnia telefonica! ²³ Questa compartimentalizzazione produce un Io diviso, privo di quelle virtù di integrità e costanza che ci consentono di essere veri agenti morali, perché la nostra accettazione di standard è solo temporanea e legata ai contesti. Ciò che si persegue, così, è l'eccellenza nell'eseguire la propria funzione invece che eccellenza come esseri umani. L'Io viene liquidato e sostituito da una serie di ruoli che giochiamo nelle diverse aree della nostra vita, sulla scia della celebre analisi del sociologo Erving Goffman. ²⁴ Occorre invece ricostituire l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita, secondo MacIntyre. L'Io, d'altra parte, è in misura cospicua responsabile delle proprie divisioni perché esso non si dissolve mai completamente nei ruoli che ricopre e rifiuta di mettere in questione le richieste incompati-

²² A. MacIntyre, *Some Enlightenment Projects Reconsidered in Ethics and Politics*, cit., pp. 184-5.

²³ A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 243; cfr. *Ethics and Politics*, cit., p. 163.

²⁴ Si veda E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione* (1959), Bologna, Il Mulino, 1986.

bili dei differenti ruoli e delle differenti sfere. L'Io diviso è complice con altri nel determinare la propria divisione, ne è il co-autore. Ciò che è necessario, pertanto, è andare all'origine storica del problema, decostruire il concetto moderno di 'individuo' e mostrare come esso costituisca soltanto una delle possibili concezioni dell'Io umano.²⁵ MacIntyre è infatti convinto che l'«individuo sia il nome di un costrutto sociale, di un ruolo sociale creato nel XVI e XVII secolo per astrarre gli esseri umani da certi aspetti delle loro credenze e delle loro situazioni».²⁶ Per attuare questo progetto di decostruzione occorre riportare la filosofia al suo ruolo originario, che è quello di essere una visione critica dell'esistente alla ricerca della verità, contestualizzando e superando così il ruolo attribuitole nella società contemporanea. La filosofia stessa è infatti vittima della compartimentalizzazione tipica della cultura contemporanea, la quale mira a neutralizzare i suoi effetti corrosivi: «Nella nostra cultura —commenta MacIntyre— 'filosofia' è divenuto il nome di una disciplina accademica specialistica e professionalizzata e il ruolo del filosofo professionale è socialmente definito e circoscritto»; rinchiudere la filosofia in un curriculum accademico smorza i suoi effetti critici in maniera più efficace persino della censura religiosa o del terrore politico.²⁷

A questa visione moderna dell'Io diviso si può opporre l'esistenza di due virtù senza le quali non si possono possedere le altre virtù; queste sono l'integrità e la costanza. L'integrità consiste nel rifiutarsi, ossia nell'aver educato se stessi a non essere più capaci, di essere una persona in un contesto sociale e un'altra completamente differente in altri contesti. Significa aver posto dei limiti invalicabili alla propria adattabilità ai ruoli che possiamo accettare di interpretare.²⁸ Anche la costanza, proprio come l'integrità, pone dei limiti alla flessibilità del carattere e richiede che coloro che la posseggono perseguano i medesimi beni per lunghi periodi

²⁵ Su questo aspetto si veda G. Graham, *MacIntyre on History and Philosophy* in M.C. Murphy (ed), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 10-37.

²⁶ A. MacIntyre, *Practical Rationalities as Forms of Social Structure* in «Irish Philosophical Journal» 4 (1987), p. 13.

²⁷ A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006, pp. 2-4.

²⁸ A. MacIntyre, *Social Structures and Their Threats to Moral Agency*, cit., pp. 192-3.

di tempo, senza essere distratti da contesti sociali mutevoli. Noi ci troviamo in questo modo ad abitare contemporaneamente due sistemi morali: quello dell'ordine sociale stabilito, con i suoi ruoli e responsabilità, e quello specifico del milieu in cui ci troviamo a vivere. Essere un agente morale significa pertanto avere la potenzialità di vivere e agire in uno stato di tensione, e a volte di conflitto, tra due punti di vista morali. Per essere agenti morali dobbiamo considerare noi stessi agenti morali, ossia dobbiamo considerare la nostra identità morale in qualche modo distinta e indipendente dai nostri ruoli sociali.²⁹ In secondo luogo, dobbiamo essere in grado di giustificare la fiducia con cui esprimiamo giudizi sulla bontà o meno degli esseri umani e per fare questo dobbiamo essere parte di un tessuto sociale nel quale noi confrontiamo le nostre opinioni con altri ed esse sono sottoposte al giudizio critico altrui.

La più importante e più significativa 'compartimentalizzazione' prodotta dalla modernità, che MacIntyre aveva già individuato nelle sue prime opere teoriche, è però quella determinata dalla distinzione tra l'ambito del «sacro» e quello «secolare, laico». Già all'inizio degli anni Cinquanta MacIntyre sosteneva che il Cristianesimo borghese era stato ridotto a una questione di gusto personale, a una liturgia che può essere praticata durante il fine settimana; esso non criticava più concretamente l'ingiustizia sociale e pertanto aveva perso il contatto con l'esistenza quotidiana.³⁰ In questo modo il Cristianesimo si era condannato da solo all'irrelevanza, all'incapacità di critica incisiva della società e aveva segnato il proprio destino: «dividere il sacro dal secolare significa riconoscere l'azione di Dio soltanto all'interno di limiti strettissimi. Una

²⁹ Ibid. p. 195.

³⁰ A. MacIntyre, *Marxism. An Interpretation*, London, SCM Press, 1953, p. 18. Cfr. anche A. MacIntyre, *The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken* in R. S. Cohen-C. C. Gould (eds), *Artifacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, Dordrecht, Kluwer, 1994. Su questa prima fase del pensiero di MacIntyre si veda P. Blackledge-N. Davidson (eds), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, Leiden, Brill, 2008. Inoltre P. Blackledge, *Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics* in «History of Political Thought» 26 (2005) pp. 696-720; vedi p. 700. Si noti come, quando ripubblica *Marxism and Christianity* (New York, Schocken Books, 1968), MacIntyre senta la necessità di ammettere nella Prefazione che all'epoca in cui pubblicò il libro «aspirava a essere un Cristiano e un Marxista, per lo meno per quanto fosse compatibile con una devozione verso entrambi e con spirito di dubbio» e ora fosse invece scettico verso entrambi (p. vii).

religione che riconosca questa divisione, come la nostra, è una religione sul punto di scomparire».³¹ Così, in piena Guerra Fredda, MacIntyre sosteneva che la visione meccanicistica della storia del marxismo ortodosso dovesse essere scartata, così come quella liberale che sanciva l'autonomia della morale dalle circostanze storiche, per ritornare alla concezione aristotelica dell'etica, che connette questa ai bisogni e ai desideri umani.³² Questo aspetto anti-moderno non è quindi caratteristico dell'ultima fase del pensiero di MacIntyre ma è presente fin dalle origini. Le conseguenze della compartimentalizzazione del sacro, la sua relegazione nella sfera privata e allo status di scelta personale («ognuno è libero di scegliersi il proprio dio o demone» —come ricordava Max Weber), sono percepibili facilmente solo da chi cerca di attuare il proprio credo religioso nella vita quotidiana e realizza così i limiti della società liberale, che accetta solo preferenze religiose compatibili con la visione laica dello Stato.

Questo è un punto fondamentale della critica di MacIntyre allo Stato moderno che merita di essere approfondito. A MacIntyre non sfugge, infatti, che la netta distinzione tra pubblico e privato operata dal Liberalismo all'inizio dell'età moderna, e la conseguente relegazione della religione nell'ambito privato, è stato l'espedito con cui si è cercato di porre fine alle guerre civili di religione in Europa: nella classica formulazione di John Locke, al governo è stato affidato il compito di proteggere il mio corpo e la mia proprietà in questa vita, e alla chiesa di mia scelta quella di prendersi cura della mia anima e prepararla per la (vera) vita successiva.³³ Tuttavia —obietta MacIntyre— lo Stato moderno che emerge dalle guerre di religione non è mai stato un arbitro neutrale tra i conflitti bensì un attore, in quanto sostenitore di una particolare immagine del bene umano, della libertà e della proprietà.³⁴ Ne consegue che il dibattito contemporaneo avviene in un contesto liberale e sola-

³¹ A. MacIntyre, *Marxism. An Interpretation*, cit., p. 10. Sul cristianesimo di MacIntyre si veda il bel lavoro di E. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, Paris, PUF, 2005.

³² A. MacIntyre, *Notes from the Moral Wilderness* in «The New Reasoner» 7 (1958) pp. 90-100 e 8 (1959) pp. 89-98; ripubblicato in K. Knight (ed), *The MacIntyre Reader*, cit., p. 39.

³³ Si veda J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

³⁴ A. MacIntyre, *Toleration and the Goods of Conflict* in *Ethics and Politics*, cit., p. 210.

mente tra persone che hanno introiettato alcuni dei principi base del Liberalismo, «liberali conservatori, liberali libertari e liberali radicali»; non vi è spazio, invece, per una messa in discussione del Liberalismo stesso. Così, in effetti, nello Stato liberale ogni serio tentativo di mettere in pratica nell'arena pubblica la propria immagine della vita buona è proscritto ed è lecita solo l'espressione di preferenze.³⁵ Queste preferenze, peraltro, sono tra loro in competizione e spesso in lotta feroce così che nello Stato liberale, scrive MacIntyre riecheggiando von Clausewitz, «la politica moderna è una guerra civile condotta con altri mezzi»;³⁶ tuttavia, come Jeffrey Stout ha astutamente osservato, questa soluzione è sempre meglio che la semplice, vecchia guerra civile, nella quale una concezione del bene perfettamente sviluppata, incapace però di ottenere un consenso razionale, entrava in collisione con un'altra, provocando assai poco bene ma un cospicuo bagno di sangue, tirannia e terrore.³⁷ L'obiezione di MacIntyre è pertanto corretta ma questo, lungi dall'essere un problema, è proprio il punto di forza dello Stato liberale rispetto ai suoi antagonisti passati e presenti: solo il Liberalismo concepisce fin dall'inizio l'individuo come un centro assoluto di valore, portatore di diritti che è compito del governo proteggere. È pertanto evidente che la visione liberale dell'uomo e dello Stato non è neutrale: lo Stato liberale viene concepito come l'unica forma di governo che consente il rispetto dei diritti dei cittadini, anche dei critici (sebbene non tutti), e la sua preservazione costituisce pertanto il sommo bene della società. MacIntyre crede di attaccare il Liberalismo *tout court* ma in realtà attacca solo una particolare visione di esso, quella della neutralità liberale epitomizzata nella *Teoria della giustizia* di John Rawls.³⁸

Certo —MacIntyre ammette— lo Stato contemporaneo in Occidente è assai diverso da quello del Settecento. In primo luogo l'importanza della religione è calata notevolmente e il problema della tolleranza è meno sentito. In secondo luogo, lo Stato stesso

³⁵ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988, p. 336.

³⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 236.

³⁷ J. Stout, *Virtue among the Ruins: An Essay on MacIntyre* in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 26 (1984) p. 270.

³⁸ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Milano, Feltrinelli, 1981; si vedano anche gli sviluppi successivi, che tuttavia confermano l'impianto dell'opera precedente, in *Liberalismo politico* (1993), Milano, Edizioni di Comunità, 1994.

è mutato e la sua sfera di azione si è ampliata enormemente: il numero, la grandezza e la varietà dei suoi organismi è aumentato notevolmente. Da ultimo, lo Stato contemporaneo è unito quasi indissolubilmente al mercato nazionale e internazionale, Liberalismo e capitalismo marciano affiancati. Occorre dunque concepire lo Stato contemporaneo e l'economia nazionale contemporanea come un qualcosa di enorme, unico, complesso, eterogeneo e straordinariamente potente. Ma, dal momento che lo Stato contemporaneo non è neutrale, non ci si può fidare di esso e pensare che possa promuovere un insieme di valori, inclusi quelli di libertà e autonomia: ciò che abbiamo nell'Occidente —egli afferma— sono «oligarchie mascherate da democrazie liberali».³⁹

Il disordine morale contemporaneo e l'attacco allo Stato liberale

Forte di queste convinzioni, in *After Virtue* MacIntyre ripropone innanzitutto un'immagine 'antiquata' della filosofia, come indagine non-specialistica della totalità del reale, atta a guidarci nella scelta della vita buona in una situazione di conflitto tra concezioni rivali e incompatibili. Conflitto che la 'filosofia' contemporanea, viziata di relativismo ed emotivismo, è incapace di risolvere se non rimandando alla scelta, o preferenza, personale. È, questa, una posizione alla quale MacIntyre stesso a un certo punto del proprio itinerario filosofico si è avvicinato.⁴⁰ All'epoca di *A Short History of Ethics*, quando le premesse storiche e materialistiche del suo marxismo erano scomparse, MacIntyre rifiutava l'idea che la natura umana potesse servire da criterio per misurare le convinzioni morali e si trovava pertanto a ridurre la morale individuale a una scelta esistenziale.⁴¹ In *After Virtue* invece, egli ritiene che sia possibile individuare uno standard condiviso per dirimere le dispute nella visione etica aristotelica, nella sua concezione della natura umana che si realizza attraverso le virtù apprese attraverso

³⁹ A. MacIntyre, *Politica, filosofia e bene comune* in «Studi Perugini» 2 (1997) p. 11.

⁴⁰ Che in realtà la visione di MacIntyre sia sempre stata viziata da relativismo, compresa la più recente idea di «argomentare dall'interno di una tradizione», è stato sostenuto da diversi critici: si veda R. Wachbroit, *Relativism and Virtue* in «Yale Law Journal» 94 (1985) pp. 1559 ss; R.P. George, *Moral Particularism, Thomism, and Traditions* in «Review of Metaphysics» 42 (1989) pp. 593-605.

⁴¹ A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, pp. 268-9: «Ciascuno di noi [...] deve scegliere sia con chi desidera essere moralmente legato sia da quali fini, regole e virtù intende essere guidato».

so l'educazione e l'interazione comunitaria. Quest'opera si apre con una suggestiva «ipotesi inquietante» sulla situazione dell'etica contemporanea, caratterizzata da un interminabile dibattito e conflitto tra concezioni contrapposte. Ciò che è peculiare di questo disaccordo morale contemporaneo è l'essere interminabile: secondo MacIntyre, infatti, a differenza del passato oggi noi siamo privi di uno standard etico condiviso con il quale valutare le differenti concezioni morali e politiche in modo da fare una scelta che possa essere argomentata razionalmente. Questa nostra peculiare situazione è stata determinata dal «fallimento del progetto illuministico» di elaborare una morale universale non ancorata ai pregiudizi di una particolare società, all'ambizione dei filosofi dell'*Aufklärung* di trovare un punto di vista esterno dal quale giudicare le morali locali. Osservando la situazione della morale contemporanea, dove regna l'emotivismo, ci rendiamo conto che il tentativo dei pensatori liberali di costruire una morale per individui senza tradizione è fallito;⁴² il più importante è stato quello di Kant, al quale MacIntyre dedica un esame critico assai originale.⁴³ Questi tentativi falliti hanno dato origine a dispute interminabili e senza risoluzione. Il «progetto illuministico» era impraticabile perché ogni essere umano è inevitabilmente inserito all'interno di una comunità e di una tradizione di pensiero ed è infine crollato definitivamente sotto i colpi di maglio di Nietzsche, il quale ha messo in luce la storicità di ogni morale e ha rivelato la «volontà di potenza» sottesa a ognuna

⁴² Sul concetto di tradizione di MacIntyre si veda C. S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, Lanham, Lexington Books, 2004.

⁴³ MacIntyre esamina la celebre opera di Kant, *Risposta alla domanda «Che cos'è l'Illuminismo?»*, nella quale Kant definisce l'Illuminismo l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità, caratterizzato dall'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un'autorità o di regole e formule, e reclama per i filosofi l'uso della ragione verso il pubblico generale dei lettori; ma —nota MacIntyre— egli non ci dice mai che questo pubblico è molto ristretto e caratterizzato, localizzato temporalmente e spazialmente (i lettori della rivista su cui Kant stesso e altri pubblicavano in quegli anni) e non è l'umanità in generale. MacIntyre ricorda anche che l'articolo di Kant, pubblicato nel novembre 1784 sul «Berliner Monatsschrift», era una risposta alla domanda posta sulla stessa rivista nel dicembre 1783 dal pastore ed educatore J.F. Zoellner, a cui Moses Mendelssohn aveva risposto nel settembre 1784. Si veda A. MacIntyre, *Some Enlightenment Projects Reconsidered in Ethics and Politics*, cit., p. 175; egli conclude che: «Pertanto il pubblico a cui Kant si rivolgeva era costituito da una rete di lettori abbonati a riviste, membri di club e scrittori di lettere ai giornali che avevano una conversazione collettiva della quale Kant era uno dei principali protagonisti».

di esse. La conseguenza è stata che oggi, nella civiltà occidentale, ci troviamo privi di un *telos*, di un fine da perseguire nelle nostre vite: viviamo in una condizione di perenne anomia e faticiamo a trovare il bandolo unitario delle nostre vite. Ci appoggiamo a pretesi 'esperti', come gli psicoterapeuti, che sono divenuti gli equivalenti degli stregoni nelle società primitive.⁴⁴ Ritornare ad Aristotele significa quindi ritrovare l'idea di un fine, di una causa finale a cui tendere e in base alla quale giudicare le azioni: sapere che gli uomini, in quanto esseri razionali, hanno un fine specifico ci consente di valutare se le nostre azioni tendono a quel fine o sono in disaccordo con esso. Proprio come Aristotele, MacIntyre ritiene che occorra partire dalla concezione della «vita buona per l'uomo» per potere valutare la qualità della società contemporanea, osservando se in essa l'essere umano può davvero sviluppare le proprie potenzialità più tipicamente umane, realizzando quel *human flourishing*, quell'*eudaimonia* così ben descritta da Aristotele.

Ma vi è di più. Questa critica alla situazione morale contemporanea trova un contraltare nella feroce critica che MacIntyre avanza alla società liberale capitalistica. L'interminabilità, la caratteristica principale del dibattito contemporaneo sul bene, è in realtà strumentale alla perpetuazione della società liberale, che dà ai cittadini l'illusione che vi sia un dibattito pubblico in corso sul bene e la vita buona, un dibattito che cesserà solamente quando la verità finalmente emergerà dallo scontro delle argomentazioni. In realtà, le élite che governano le società capitalistiche sanno bene che non vi potrà mai essere conclusione al dibattito data la mancanza di standard di giudizio condivisi tra i contendenti; l'illusione però permane e l'inganno funziona. MacIntyre è persuaso, infatti, che

Il potere nelle democrazie liberali della modernità avanzata appartiene alle élite dei partiti politici e dei mass media e sono loro che

⁴⁴ «Psychoanalysis is the folk religion of one section of the intelligentsia [urban, middle class intelligentsia]» -così già sosteneva nel 1971: A. MacIntyre, *Psychoanalysis: The Future of an Illusion in Against the Self-Images of the Age*, London, Duckworth, 1971, p. 35. Si veda anche l'originale discussione dei *Characters*, i personaggi-tipo del mondo contemporaneo che reclamano un'*expertise*, tra cui non può mancare lo psicoterapeuta, in *After Virtue*. Qui MacIntyre mette in discussione questa nozione di 'expertise' e in particolare la competenza ed efficienza di manager e burocrati: essi in effetti non controllano la società e il potere che gli attribuiamo è pertanto non dovuto. Questa efficienza è un'entità fittizia ma nella quale la gente crede: *After Virtue*, cit., p. 75.

decidono in gran parte la direzione della discussione e i punti da trattare, e determinano così non ciò che il pubblico sceglie ma quali siano le alternative tra le quali vengono fatte le scelte pubbliche.⁴⁵

Peraltro, i cittadini comuni sono esclusi sia dal dibattito politico, monopolizzato dalle élite, sia dalla scelta delle alternative tra cui scegliere, per cui si trovano per lo più ad essere spettatori politici, non attori. L'educazione stessa mira a preparare i giovani a vivere in una società caratterizzata da grandi diseguaglianze mentre non li prepara a una discussione su quello che dovrebbe essere il bene comune nella società. Per modificare questa situazione «ciò che è necessario è l'esercizio del giudizio e la coltivazione di quelle virtù necessarie per l'esercizio del giudizio».⁴⁶ MacIntyre è tuttavia alquanto pessimista riguardo alla possibilità di trasformare lo status quo:

Riguardo a se sia possibile escogitare una maniera per riaprire un autentico dibattito pubblico sulle concezioni rivali del bene nell'America contemporanea, per non dire giungere a un'efficace conclusione, le prove suggeriscono, a mio vedere, che dovremmo essere profondamente pessimisti, nella misura in cui ciò è compatibile con la fede nella Divina Provvidenza.⁴⁷

Ciò a cui assistiamo in America, e in generale nelle società liberali contemporanee, è un processo di «privatizzazione del bene», tema al quale MacIntyre dedicò la propria lezione inaugurale quando prese servizio come McMahan/Hank Professor of Philosophy all'Università di Notre Dame nel 1990. In questa conferenza MacIntyre argomenta, sulla scia delle tesi avanzate in *After Virtue* e in *Whose Justice? Which Rationality?* e delle critiche ricevute, che nelle società liberali contemporanee non vi è una concezione pubblica e condivisa di che cosa sia il bene per l'uomo e questo comporta un'assenza di regole morali determinate e condivise, con la conseguenza che viene a mancare una sistematica discussione pubblica su questioni morali che sarebbero fondamentali per una comunità: per esempio, se l'allocazione di risorse pubbliche debba

⁴⁵ A. MacIntyre, *Toleration and the Goods of Conflict*, cit., p. 215.

⁴⁶ A. MacIntyre, *Toleration and the Goods of Conflict*, cit., p. 216.

⁴⁷ A. MacIntyre, *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture* in «Review of Politics» 52 (1990) pp. 344-77; vedi pp. 360-1.

favorire maggiormente i neonati e i giovani o invece gli anziani. Le aree di intervento per la moralità alla fine si restringono e il dibattito diviene sterile perché mancano criteri condivisi per risolvere le questioni.⁴⁸ Infatti, per l'individualismo liberale una comunità è semplicemente un'arena nella quale ciascun individuo persegue la concezione della vita buona che si è scelto da solo e le istituzioni politiche hanno lo scopo di fornire l'ordine necessario a questo scopo.⁴⁹ Il Liberalismo

promuove una visione del mondo sociale concepito come un'arena nella quale ciascun individuo, che cerca di raggiungere quello che crede sia il proprio bene, ha bisogno di essere protetto da altri individui attraverso la garanzia del rispetto dei diritti individuali. L'argomentazione morale all'interno del liberalismo non può pertanto partire da qualche concezione di un autentico bene comune che sia qualcosa di più e di diverso dalla somma delle preferenze degli individui.⁵⁰

Il governo e la legge sono spacciati come neutrali tra concezioni rivali del bene mentre in realtà tutto è funzionale alla preservazione dell'ordine liberale. Il Liberalismo è pertanto un'ideologia come le altre e, dal punto di vista pratico, è la politica di un gruppo di élite i cui membri, attraverso il controllo della macchina del partito e dei mezzi di comunicazione, predeterminano quasi interamente la gamma di scelte politiche aperte alla gran massa degli elettori comuni. A questi elettori, a parte il fare scelte elettorali, non si richiede altro che la passività. La politica e il suo ambiente culturale sono divenute aree professionali, e tra i professionisti più importanti vi sono i manipolatori professionisti dell'opinione della massa. Occorre a ciò aggiungere che l'ingresso e il successo nelle arene della politica liberale richiedono sempre maggiori risorse finanziarie che possono venire solo dal capitalismo delle multinazionali: in questo modo il Liberalismo assicura l'esclusione della maggior parte delle persone dalla possibilità di partecipazione attiva e razionale alla determinazione della forma di comunità nella quale essi stessi vivono. Nella società moderna, non più

⁴⁸ A. MacIntyre, *The Privatization of Good*, cit., pp. 353-4.

⁴⁹ A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 195.

⁵⁰ A. MacIntyre, *Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995* in *Ethics and Politics*, cit., p. 154.

ordinata verso il bene comune, i valori di mercato vengono eretti a valori centrali e la *pleonexia* diviene la forza trainante dell'intera struttura sociale.⁵¹ Il successo nella vita diviene una questione di acquisizione con successo di beni di consumo e non è certo una sorpresa che la *pleonexia*, l'impulso ad avere sempre di più, venga considerata una delle virtù centrali della società liberale capitalista mentre era uno dei principali vizi per Platone e Aristotele.⁵² Il concetto marxiano di 'alienazione' si rivela ancora valido perché è «impossibile per i lavoratori concepire il proprio lavoro come un contributo al bene comune di una società che a livello economico non ha più un bene comune, a causa degli interessi differenti e conflittuali delle differenti classi».⁵³ «Il capitalismo —MacIntyre conclude— è nocivo per coloro che hanno successo così come per coloro che falliscono secondo i suoi stessi standard, cosa che è sfuggita a molti predicatori e teologi».⁵⁴ E, possiamo aggiungere, «i costi del consenso sono pagati da coloro che ne sono esclusi».⁵⁵

La conclusione politica di MacIntyre è drammatica ma non sorprendente: dal momento che non è possibile realizzare effettivamente la propria immagine della vita buona nello Stato liberale capitalista, occorre cercare di creare forme locali di comunità basate su principi etici condivisi e su una concezione dell'economia differente da quella capitalista.⁵⁶ MacIntyre propone quindi la creazione di una società che risulti storicamente alternativa allo Stato individualista, liberale e capitalista e allo Stato controllore sovietico: un tipo di società che si ritrova nelle pratiche di comunità locali piccole, come erano le città antiche, i comuni medievali, alcune cooperative contadine o compagnie di pesca contemporanee: in esse le relazioni sociali sono informate dalla comune adozione e fedeltà a beni interni alle pratiche comuni e i partecipanti perseguono la propria immagine del bene razionalmente e criticamente, «senza essere ridotti nella condizione di strumenti

⁵¹ A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., *passim*. Si veda anche S. Hauerwas-A. MacIntyre (eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983.

⁵² A. MacIntyre, *Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995*, cit., p. 149.

⁵³ A. MacIntyre, *Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995*, cit., p. 148.

⁵⁴ *Ibid*, pp. 149-150.

⁵⁵ A. MacIntyre, *The End of the End of Ideology in Against the Self-images of the Age*, cit., p. 10.

⁵⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 263.

di un qualche tipo di formazione capitalistica».⁵⁷ Per queste forme di comunità locali MacIntyre pensa anche a un modello di economia alternativo, fondato sulla solidarietà e la centralità dell'uomo, sul modello della dottrina sociale della Chiesa e di autori come Chesterton o i Distributisti. Su questo punto è ancora una volta illuminante Aristotele: egli ritiene che la proprietà non debba essere comune perché sa bene che «di quel che appartiene a molti non si preoccupa proprio nessuno» (*Politica* II 3, 1261b 33-34); non gli è ignoto, inoltre, quanta gioia le persone traggano da ciò che possiedono privatamente. Egli sostiene però che essa debba diventare comune nell'uso che se ne fa, in uno spirito d'amicizia.⁵⁸ È questo spirito che MacIntyre cerca di ricreare nei suoi lavori posteriori ad *After Virtue*: non crede più nello Stato controllore di tipo sovietico né nella collettivizzazione dei mezzi di produzione (se mai vi ha creduto), ma è sempre critico aspro di quello Stato liberale che considera i cittadini come atomi, monadi autosufficienti ma in realtà tutti come naufraghi su di un'isola deserta, ognuno sulla propria. Vuole riprendere quell'idea di amicizia politica che figura così prominente nelle opere aristoteliche perché trasforma un coacervo di esseri umani in una vera comunità costituita in vista di un bene comune, la ricerca della felicità.⁵⁹

Il ritorno ad Aristotele completato

Nelle Paul Carus Lectures, tenute nel 1999, il ritorno ad Aristotele appare completato. Già a partire dal titolo scelto: *Dependent Rational Animals*. In esse MacIntyre osserva innanzitutto come la filosofia morale, da Platone a Moore, abbia trascurato il fatto che noi esseri umani siamo vulnerabili e dipendiamo da altri per la nostra sopravvivenza, soprattutto nella prima infanzia e in tarda età; così come viene sistematicamente obliterato il fatto della nostra corporeità: dobbiamo invece tenere presente questa identità corporea e animale se vogliamo passare dalla nostra condizione animale iniziale a quella di agenti razionali indipendenti; questo passaggio è opera delle virtù, che noi acquisiamo dalla, e nella, società in cui viviamo. Essere indipendenti significa avere la capacità e la volontà di valutare le ragioni addotte per le proprie azioni, il che im-

⁵⁷ A. MacIntyre, *Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995*, cit., p. 156.

⁵⁸ Aristotele, *Politica* VII 10, 1329b42-1330a2; cfr. II 4, 1263a 39-40.

⁵⁹ Si veda, per esempio, Aristotele, *Politica* II 4, 1262b 8-12.

plica riconoscere come propri quelli che vengono considerati beni dalla propria società. MacIntyre può così concludere che «essere istruiti nelle virtù non significa altro che apprendere ad assolvere bene ruoli e funzioni». Sapere come agire virtuosamente, tuttavia, implica sempre qualcosa di più che seguire semplicemente una regola.⁶⁰ Noi infatti apprendiamo in che cosa consiste il «bene comune» (e anche il nostro bene individuale) attraverso le nostre attività quotidiane condivise ancor più che dalla riflessione teorica. Appare evidente come l'adozione della prospettiva aristotelica, con la sua enfaticizzazione della nostra dipendenza dalla famiglia e dalla comunità, abbia consentito a MacIntyre di mettere in crisi l'astratto ideale liberale dell'individuo autonomo, razionale e ragionevole, che si sceglie un'immagine di vita buona da perseguire e modella la società secondo il proprio desiderio.⁶¹ Nessuna di queste attività avviene, infatti, in astratto o nel vuoto pneumatico e qualunque società è fondata su alcuni, anche se pochi, valori fondamentali: la «neutralità liberale» tanto cara a Rawls è solo un'illusione. Anzi, un'illusione pericolosa perché essa secondo MacIntyre perpetua l'inganno che all'interno della società liberale si possa veramente vivere secondo il proprio ideale di vita buona mentre nella realtà occorre sempre scendere a compromessi e adattare i propri principi alle esigenze del Liberalismo. È per questo che la filosofia contemporanea trova in generale inaccettabile l'idea di un «principio primo», perché esso rimanda a un universo caratterizzato da fini fissi e inalterabili, proprio come quello aristotelico, dove il principio primo del ragionamento pratico è costituito dal nostro *telos*, dal fine che perseguiamo come esseri umani.⁶²

Non si può fare a meno di osservare, tuttavia, come la visione aristotelica della *polis* ripresa da MacIntyre presenti notevoli tratti

⁶⁰ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago-Lasalle, Open Court, 1999, pp. 89-93 (trad. it. *Animali razionali dipendenti*, Milano, Vita & Pensiero, 2001).

⁶¹ È, questa, l'immagine resa celebre da John Rawls in *Una teoria della giustizia* (1971) e ribadita, con aggiustamenti e cambiamenti, in *Liberalismo politico* (1993). Per una critica della visione della comunità e del bene comune di MacIntyre si veda T. Osborne, *MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good* in «Analyse & Kritik» 30 (2008) pp. 75-90.

⁶² A questo tema MacIntyre ha dedicato la propria Aquinas Lecture del 1990: *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee, Marquette University Press, 1990; cfr. p. 7.

di idealizzazione, mescoli la realtà della prassi politica greca con ciò che secondo il filosofo di Stagira sarebbe auspicabile. La lettura delle *Elleniche* di Senofonte o delle commedie di Aristofane, per non parlare della *Storia della guerra del Peloponneso* di Tucidide, ci fornisce un ritratto più realistico di come si comportava il cittadino comune e di come agissero le comunità politiche greche. Inoltre, uno degli aspetti più sorprendenti della concezione politica di Aristotele, che pure fu il precettore di Alessandro il Grande, è l'essere incentrata sulla *polis* concepita ancora come il luogo naturale della vita politica e della «buona vita» (*eu zen*) ossia della felicità umana. Mentre Aristotele scriveva e insegnava questo, Alessandro allargava a dismisura l'orizzonte politico greco e creava un impero basato sul superamento della contrapposizione ideologica tra Greci e 'barbari', promuovendo una fusione tra le classi dirigenti greche e quelle persiane. Quanto di più lontano dal consiglio che secondo la tradizione gli avrebbe fornito Aristotele: «comportati con i Greci come un re e con i barbari come un padrone (*despotes*)». La sua visione della piccola comunità dotata di un *ethos* compatto, che permetteva al singolo cittadino di eccellere e realizzare le proprie potenzialità più tipicamente umane era già nei fatti un ricordo del passato; anzi, era sempre stata un'utopia. Peraltro, Aristotele non dipinge la situazione etica della *polis* greca con gli stessi tratti usati da MacIntyre, il quale appare fortemente influenzato da Hegel nella propria interpretazione. Come ha ricordato Martha Nussbaum, *l'Etica Nicomachea* si apre con una scena di dibattito su cosa sia il bene per l'uomo: tutti lo chiamano «felicità», ma quando si chiede una definizione di essa le opinioni variano.⁶³

MacIntyre legge acriticamente l'esposizione aristotelica, non per mancanza di acume filosofico e scaltrezza filologica, bensì perché ciò è funzionale al suo progetto di riproposizione dell'aristotelismo in morale e, ancor più discutibilmente, in politica.⁶⁴ Che la sua sia una lettura 'ideologica' è confermato dal fatto che nelle opere successive a *After Virtue* egli si sia concentrato sull'aspetto morale della visione aristotelica e abbia lasciato in disparte quello politico, perché ovviamente di difficile e discutibile realizzazione nella

⁶³ Si veda M. Nussbaum, *Recoiling from Reason* [recensione a *Whose Justice? Which Rationality?*] in «The New York Review of Books» 36 (7 dicembre 1989), n. 19.

⁶⁴ Un'intelligente critica all'utopismo di MacIntyre in T. Chappell, *Utopias and the Art of the Possible* in «Analyse & Kritik» 30 (2008) pp. 179-203.

realtà contemporanea, dal momento che già lo era alla fine del IV secolo a.C. Anzi, già a partire da *Whose Justice? Which Rationality?* appare evidente che MacIntyre legge Aristotele attraverso le lenti di Tommaso d'Aquino,⁶⁵ pensatore che riprende ma trasforma notevolmente il pensiero di Aristotele: per lui, infatti, la *societas* politica è inserita all'interno della metafisica cristiana (nella quale vi è un Dio creatore e l'uomo ha un fine soprannaturale) e questo determina un cambiamento radicale di orizzonte della politica. Questa convinzione è rafforzata dalla successiva importante opera di MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*,⁶⁶ nella quale egli sostiene la superiorità del tradizionalismo tomista, che combina filosofia aristotelica e rivelazione cristiana, esemplificato dall'Enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, su altre tradizioni quali il positivismo progressista incarnato da Adam Gifford e dalla IX edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* e lo storicismo genealogico di Nietzsche. Un approccio che troviamo anche nelle opere successive, fino alla sua recente Sacks Lecture, nella quale esamina la convergenza tra il luterano danese Knud Eiler Logstrup, il tomismo francese e il pensiero di Levinas.⁶⁷

Quanto all'aristotelismo di MacIntyre, il prospettato ritorno a forme di piccole comunità locali nelle quali viga una morale condivisa sembra apparentemente riprendere l'idea aristotelica della città perfetta che deve poter essere abbracciata con un solo sguardo (*Politica* VII 4, 1326b 25). Aristotele, tuttavia, è assai critico di Platone e dell'eccessiva ricerca di unità presente nel suo progetto politico: troppa unità fa regredire la città e la trasforma in una grande famiglia (*Politica* II 5, 1263b 7ss), che era probabilmente l'ideale che Platone aveva in mente ma che è scartato con decisione dall'allievo. È sufficiente, inoltre, un rapido sguardo storico retro-

⁶⁵ Al termine delle oltre 400 pagine del libro MacIntyre afferma che la vera e migliore concezione della giustizia, tra le tradizioni rivali da lui prese in considerazione, è la sintesi «dialettica tomista»: *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 402. Sul peculiare tipo di tomismo di MacIntyre si veda J. Coleman, *MacIntyre and Aquinas* in J. Horton-S. Mendus (eds), *After MacIntyre*, cit., pp. 65-90.

⁶⁶ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Indianapolis, University of Notre Dame Press, 1990 (trad.it. *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Milano, Massimo, 1993).

⁶⁷ A. MacIntyre, *Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies* in «European Journal of Philosophy» 18 (2010) pp. 1-16.

spettivo per notare che le piccole comunità che coesistono l'una a fianco all'altra sono sempre state in guerra tra di loro: è questo il caso delle *poleis* greche così come dei comuni italiani del Rinascimento e l'esperienza recente nella ex - Jugoslavia mi sembra dimostri che le cose non sono cambiate né tanto né in meglio. È vero che MacIntyre pensa probabilmente a forme più 'blande' di comunità indipendenti, come gli Amish della Pennsylvania o i Mormoni dell'Utah (o magari gli Scozzesi in Gran Bretagna o i Sud-Tirolesi in Italia), i quali godono di una certa indipendenza e possono seguire pratiche tradizionali condivise che includono scelte etiche e politiche importanti; queste comunità, tuttavia, sono parte di uno Stato sovrano che in caso di necessità impone la pace o le difende da attacchi esterni. Si può notare, inoltre, come anche in una società fortemente individualistica come gli Stati Uniti, con il suo culto dei *mavericks*, gli individui rispettano le leggi e la presunta anomia sociale non si trasforma mai in guerra civile. Da ultimo, possiamo osservare come l'idea stessa di fuoriuscire dalla società liberale di MacIntyre sia un prodotto del Liberalismo: è il Liberalismo, infatti, che ha concettualizzato l'essere umano come 'individuo', dotandolo anche del diritto di scegliersi dove essere felice; un'opzione che non viene certo concessa nei regimi totalitari, che hanno sempre sparato ai pazzi che scappavano dalla 'società perfetta' o condannato a morte l'apostasia di coloro che si allontanavano dalla 'vera fede'.

GIORGINI, Giovanni, «L'utopia aristotelica di Alasdair MacIntyre», *SPhV* 16 (2014), pp. 141-164.

RIASSUNTO

In questo saggio Giovanni Giorgini analizza il progetto filosofico e politico di MacIntyre, cercando di trovare unità e coerenza nella sua critica allo Stato liberale e nella sua proposta di creare forme di comunità locale basate su valori comuni in modo che i cittadini possano vivere una vita autentica e dotata di significato. Sulla scia di Aristotele, MacIntyre ritiene che per la realizzazione delle nostre potenzialità umane sia necessario vivere in una società buona e critica pertanto lo Stato liberale in quanto non avrebbe

una nozione di bene comune e non consentirebbe in realtà ai cittadini di vivere secondo la propria immagine del bene. Il progetto di MacIntyre, tuttavia, incontra gli stessi problemi di quello di Aristotele: unisce aspetti descrittivi e prescrittivi, idealità e realtà, e non prende in considerazione i mutamenti nel contesto storico (le conquiste di Alessandro, nel caso di Aristotele, e i cambiamenti intervenuti con la modernità politica, nel caso del filosofo scozzese). Le visioni politiche di Aristotele e di MacIntyre hanno pertanto una vena utopica in comune.

PAROLE CHIAVE: MacIntyre, Aristotele, Utopia, Liberalismo, Comunità, Felicità.

ABSTRACT

In his essay on *The Aristotelian Utopia of Alasdair MacIntyre* Giovanni Giorgini investigates MacIntyre's philosophical and political project, trying to find unity and coherence in the Scottish philosopher's critique of the liberal State and in his proposal to create local forms of community based on shared values so that citizens may live an authentic and meaningful life. Following Aristotle, MacIntyre believes that a good political arrangement is conducive to human flourishing and criticizes the liberal State for lacking an overarching notion of the good and for not allowing citizens to actually live according to their vision of the good. MacIntyre's project, however, faces the same difficulties as Aristotle's: it mixes reality and ideal and does not take into account the changes in the historical context (Alexander's conquests on the one hand, the novelties of political modernity on the other). Aristotle's and MacIntyre's political visions share thus a utopian vein.

KEYWORDS: MacIntyre, Aristotle, Utopia, Liberalism, Community, Human Flourishing

