

IL REALISMO ETICO DI ALASDAIR MACINTYRE: IDENTITÀ E COMUNITÀ TRA LE PAGINE DI *DOPO LA VIRTÙ*

SERGIO BELARDINELLI* · LUIGI CIMMINO**

SOMMARIO: 1. *Introduzione. La frammentazione dell'individuo e della società.* 2. *MacIntyre e il realismo etico.* 3. *Il concetto di "pratica".* 4. *L'identità narrativa dell'io.* 5. *Comunità vs. comunitarismo.* 6. *Educare in una società ipotetica.*

1. INTRODUZIONE.

LA FRAMMENTAZIONE DELL'INDIVIDUO E DELLA SOCIETÀ

SONO ormai una trentina d'anni che ci confrontiamo con il pensiero di Alasdair MacIntyre. I suoi libri, a cominciare da *Dopo la virtù*, sono stati per noi un punto di riferimento importante, forse addirittura un alibi al nostro stare sempre a mezza strada tra la filosofia e la sociologia.¹ Una ventina d'anni fa avemmo persino la fortuna di ospitare un suo pezzo, scritto appositamente per il numero monografico a lui dedicato da una rivista che dirigevamo insieme ad altri amici.² Eppure non possiamo certo considerarci esperti del suo pensiero. Ciò nonostante l'invito a scrivere qualcosa su di lui per celebrare i suoi novant'anni ci è sembrata un'occasione imperdibile e preziosa, per manifestargli la nostra stima e, soprattutto, la nostra gratitudine. Abbiamo deciso così di accettarlo, affrontando temi, sui quali, pur parlando d'altro, MacIntyre ha scritto pagine decisive: il tema dell'identità e quello della comunità.

Coloro che hanno letto *Dopo la virtù*, ne conoscono senz'altro la trama e il nucleo fondamentale, espresso fin dalle sue prime battute, come se si trattasse di un racconto di fantascienza. Si racconta di uomini che, a seguito di una non meglio precisata "catastrofe", hanno perduto il senso della cultura nella quale vivono. Della società scomparsa, come macerie, sono rimaste alcune

* Università di Bologna, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Via Giacomo Della Torre 1, 40127 Forlì. E-mail: sergio.belardinelli@unibo.it

** Università di Perugia, Dipartimento di FISSUF, Piazza Giuseppe Ermini, 06123 Perugia. E-mail: luigi.cimmino@unipg.it

¹ «Ogni filosofia morale ha come proprio corrispettivo una determinata sociologia» si dice espressamente in *Dopo la virtù*. Cfr. A. C. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 268. D'ora in poi, citato come *DV*.

² Cfr. A. C. MACINTYRE, *Politica, filosofia e bene comune*, «Studi Perugini», 3 (1997), pp. 9-30.

parole, termini etici valutativi quali “buono”, “cattivo”, “giusto”, “ingiusto” o espressioni deontiche con cui i superstiti indicano ai loro simili che cosa “debbono” fare in determinate circostanze. Sono rimaste altresì, aggiungiamo noi, parole come “identità”, “educazione”, “comunità”. Ma ciò che è scomparsa è la concezione dell’uomo dalla quale questi termini traevano il loro significato; è scomparso il contesto socio-relazionale all’interno del quale la vita umana appare ancora come la vita di un “io” che non è soltanto un fascio di ruoli, o una qualche “abilità professionale”, ma una vita unitaria, una vita intera, una biografia valutabile come un “tutto”.

Secondo MacIntyre, ci sono due tipi di ostacoli, l’uno sociale e l’altro filosofico, che impediscono alla cultura contemporanea di recuperare il senso dell’unità della vita umana.

Gli ostacoli sociali derivano dal fatto che la modernità suddivide ciascuna vita umana in una molteplicità di segmenti, ognuno con le proprie norme e modi di comportamento particolari. Così il lavoro è separato dal tempo libero, la vita privata da quella pubblica, il collettivo dal personale. Così tanto l’infanzia quanto la vecchiaia sono state strappate via dal resto della vita e ricostruite come sfere autonome. E tutte queste separazioni sono state compiute in modo tale che ci viene insegnato a pensare e a sentire in base al carattere distintivo di ciascuna di esse, e non all’unità della vita dell’individuo che scorre attraverso queste parti.³

Gli ostacoli filosofici derivano invece da due tendenze, coltivate rispettivamente all’interno della filosofia analitica e all’interno della teoria sociologica e dell’esistenzialismo, le quali, da un lato, considerano l’azione umana atomicamente, prescindendo dal fatto che ogni azione appartiene a “totalità più vaste”, diciamo pure, a una vita che è molto di più che “una sequenza di azioni”; dall’altro separano l’individuo dai suoi ruoli a tutto danno dell’“unità” della sua vita. In entrambi i casi, secondo MacIntyre, va perduto

il concetto di un io la cui unità risiede nella unità di una narrazione che collega la nascita alla vita e alla morte, come l’inizio di un’opera letteraria è collegato al suo centro e alla sua fine.⁴

Premesso che *Dopo la virtù* è soprattutto un testo di filosofia morale, il cui intento principale è quello di riabilitare una prospettiva di tipo *realista* rispetto all’*emotivismo* che, secondo MacIntyre, contraddistingue gran parte della riflessione morale contemporanea; premesso altresì che siamo di fronte a uno dei libri più stimolanti che siano stati scritti sul tema negli ultimi quarant’anni; premesso tutto questo, ci sembra che anche la diagnosi sociologica, sulla quale il filosofo inglese appoggia la sua riflessione morale, rispecchi assai bene la situazione storico sociale del nostro tempo.⁵

³ DV, p. 244.

⁴ DV, p. 246.

⁵ Di fatto, la sostanza di questi discorsi rimane in A. C. MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts*

Come ha mostrato Niklas Luhmann, viviamo in una società differenziata, complessa, contingente, rischiosa, che ha mandato definitivamente in frantumi l'unità e l'ordine delle società del passato, ottenendone innumerevoli vantaggi materiali e funzionali, nonché un aumento di alcune libertà, ma anche una crescente estraneità del soggetto rispetto al contesto sociale. La società funzionalmente differenziata è una società i cui sistemi parziali funzionano in modo autopoietico, sono chiusi l'uno rispetto all'altro; soprattutto il loro funzionamento è guidato da codici che non hanno nulla a che fare con l'"umano". Come dice espressamente il sociologo di Bielefeld, «l'uomo non è più il metro di misura della società»;⁶ in quanto sistema autopoietico, egli vive nell'ambiente del sistema sociale, non fa più parte della società. Siamo quindi di fronte a un processo paradossale che esprime assai bene quella che potremmo definire come l'irresistibile ascesa e la conseguente rovina del soggetto moderno. Cerchiamo di spiegarci brevemente.

Almeno nelle sue varianti più note, il soggetto moderno vuole essere sempre più "individuo", sempre più autonomo e libero da qualsiasi legame sociale che inibisca la sua spontaneità e la sua creatività; la sua libertà si configura soprattutto come emancipazione dai cosiddetti legami tradizionali. Ebbene è come se Luhmann ci dicesse che questo soggetto, oggi, nella società differenziata in modo funzionale, ha coronato finalmente il suo sogno; non ci sono più legami che lo vincolino contro la sua volontà (l'emotivismo morale e, più ancora, la nietzschiana volontà di potenza, di cui parla MacIntyre, trovano qui il loro corrispettivo sociale); è sempre più libero di fare quello che gli pare su ogni fronte della sua vita, a cominciare da quando va a scuola, dove a nessuno viene più in mente di frenare la sua spontaneità. Il prezzo che però deve pagare è la sua solitudine, il suo spaesamento e la sua crescente irrilevanza sociale. La società funziona come se il soggetto non esistesse.

Come direbbe MacIntyre, ciò che abbiamo perduto è esattamente il "contesto" della nostra vita, diciamo pure il legame costitutivo di ciascuno di noi con la storia o le storie che contraddistinguono ciò che siamo. Senonché senza questo «contesto e i suoi mutamenti attraverso il tempo la storia del soggetto individuale e dei suoi mutamenti attraverso il tempo sarebbe inintelligibile».⁷

Contrariamente a quanto sostengono tanti pensatori moderni, l'identità del nostro io non coincide con i nostri stati o eventi psicologici (Locke e Hume), né con i ruoli che volta a volta interpretiamo (Goffman). Se così fosse avremmo un io frammentato, un io che è sempre "uno, nessuno e centomila". Invece per MacIntyre non è così; esiste uno "sfondo" del nostro io e questo sfondo

of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

⁶ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 354.

⁷ *DV*, p. 247.

«è fornito dal concetto di storia e da quel genere di unità del personaggio che una storia richiede». ⁸

Con queste brevi considerazioni siamo già entrati nel cuore del problema dell'identità. A tale problema, giova sottolinearlo, MacIntyre dedica espressamente soltanto tre o quattro pagine nel quindicesimo capitolo di *Dopo la virtù*, intitolato *Le virtù, il concetto di vita umana e il concetto di tradizione*, ma esso svolge senza ombra di dubbio un ruolo di primaria importanza nell'economia del libro di cui stiamo parlando, rappresentandone addirittura una sorta di sbocco finale. Cerchiamo dunque di vedere in che senso.

2. MACINTYRE E IL REALISMO ETICO

MacIntyre viene solitamente presentato come uno dei più significativi esponenti del realismo neo-aristotelico contemporaneo. Detto in estrema sintesi, la caratteristica fondamentale del realismo in etica, analogamente a quanto avviene in ambito gnoseologico e ontologico, è quella di considerare gli enunciati etici fondamentalmente “veri” o “falsi”, ritenendo si dia quindi una realtà che li verifica o falsifica indipendentemente dalle opinioni di chi li enuncia, come oggi pensiamo che l'acqua sia H₂O ancor prima che se ne scopra la struttura molecolare.

A differenza del paradigma che MacIntyre definisce “emotivista”, per il quale gli enunciati etici sarebbero soltanto l'espressione di “sentimenti” (vedi Hume), il paradigma realista ritiene che esista una dimensione ontologica intrinsecamente buona. Di conseguenza si potrebbe dire che nel realismo etico l'*assiologia*, il discorso sui valori, precede e fonda la *deontologia*, l'insieme dei principi prescritti da realizzare. Un certo essere fonda e promuove un certo dover essere: questo il principio del realismo etico che MacIntyre, non senza qualche difficoltà, cerca di rielaborare a partire da Aristotele. Ma andiamo per ordine.

Nella metafisica aristotelica, come è noto, è centrale il teorema dell'identità fra esistenza e determinatezza di una cosa in quanto ha *forma*. Ogni cosa esistente è tale, *esiste*, nella misura in cui realizza la propria determinatezza o forma sostanziale. Negli oggetti spaziotemporali, essere umano compreso, tale determinatezza si realizza per gradi: un seme è ad esempio in potenza l'attualizzazione della forma “albero”, come un infante è in potenza l'attualizzazione secondo la sua forma “essere umano”, vale a dire con la sua razionalità. Non a caso, allorché distingue i significati dell'essere, Aristotele aggiunge alla nozione di esistenza quella di “potenza” e “atto”. La potenza è quindi una forma parzialmente indeterminata che si determina solo attualizzandosi. Come dire che le cose si determinano, e quindi esistono, a differenti livelli di esistenza, potenziale e attuale.

⁸ DV, p. 259.

Nell'*Etica nicomachea*, ad esempio, una azione viene qualificata *oggettivamente buona* nella misura in cui contribuisce, per quanto indirettamente, alla realizzazione della forma umana. Se la forma umana si realizza nell'attività di pensiero, nell'esercizio della scienza, sono buone, eticamente eccellenti, le azioni che permettono ad una società di avere quanto più possibilmente *tempo libero* da dedicare alla scienza (a questo è dedicato l'ultimo libro dell'*Etica nicomachea*): una azione è eticamente valida per la parte in cui è funzionale alla realizzazione della essenza o forma dell'essere umano. E poiché come detto la realizzazione della forma è direttamente proporzionale all'esistere di alcunché, una azione etica è tale nella misura in cui permette all'essere umano di esistere nella sua specificità.

MacIntyre è particolarmente colpito dalla caratteristica per cui l'etica aristotelica permette di separare l'oggettività dei valori (identificati, ripetiamo, con le azioni che contribuiscono alla realizzazione della forma umana) dalla loro universalità. Le azioni che in determinati casi contribuiscono a realizzare una società ideale, in altri casi possono risultarle nocivi: gli stessi tipi di comportamento che in un periodo storico o in certe condizioni ambientali attuano al meglio la società ideale del "tempo libero", in condizioni culturali e ambientali differenti non riescono a realizzarla. L'etica aristotelica descrive *fatti* assiologici, ma non li deriva da principi universali. In tal senso i comportamenti etici sono fondamentalmente storici. E questo è certamente un aspetto che MacIntyre accetta in pieno. Lo stesso dicasi per il carattere teleologico dell'agire e le caratteristiche del ragionamento morale, rifiutandone però, almeno in *Dopo la virtù*, l'ontologia, ossia il "biologismo metafisico" che ne sta alla base. Ma se un'etica può dirsi realista se e solo se descrive fatti assiologici, e i livelli di esistenza del meccanismo potenza-atto vengono rifiutati, cosa si inserisce al loro posto? Detto in altro modo: eliminati i livelli di determinatezza dell'esistenza che in Aristotele giustificano la differenza fra esistenza carica di valore e esistenza che ne è priva, corrispondenti rispettivamente a livelli di esistenza in senso proprio (determinati) e a livelli solo potenzialmente determinati, cosa verifica l'enunciato che descrive una azione come *buona*? Questa la questione di fondo alla quale *Dopo la virtù* tenta di dare una soluzione. Una soluzione che evidentemente non può essere aristotelica e che ruota invece intorno al concetto di "pratica".

3. IL CONCETTO DI "PRATICA"

Per sintetizzare al massimo questo concetto conviene commentare la complessa definizione che ne viene data nel quattordicesimo capitolo, non a caso intitolato *La natura della virtù*, ricostruendo poi i passi argomentativi che ne seguono:

Per "pratica" intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività

vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono.⁹

Una pratica è quindi una forma sufficientemente complessa di attività umana “socialmente stabilita”. Un bambino che tiri a caso calci ad un pallone facendolo rimbalzare sul muro, ad esempio, non svolge una “pratica” in tal senso. Il bambino sta agendo, la sua attività è pur sempre intenzionale e teleologicamente definita, ad esempio calcia il pallone *per* esercitarsi, oppure semplicemente *per* divertirsi. Ma ad una attività del genere mancano regole definite e socialmente condivise, fra l’altro sufficientemente complesse, da seguire. Poiché non implica necessariamente né regole né la presenza di altri soggetti, un tipo del genere di attività ludica non è propriamente una pratica, “una attività cooperativa socialmente definita”. Il gioco del calcio come tale o quello degli scacchi possono essere invece considerati pratiche: possiedono regole socialmente riconosciute e implicano essenzialmente la presenza di più soggetti. La nozione centrale è qui quella di *regola*; è questa, almeno a nostro avviso, a far comprendere la seconda (e più complessa) parte della definizione.

Prendiamo ad esempio, come fa anche MacIntyre, il gioco degli scacchi. Questo è definito da un insieme di regole e nel seguirle il soggetto manifesta appieno la sua natura intenzionale non riducibile a sequenza di fenomeni naturali. Per MacIntyre un evento che venga descritto come *mossa* relativa ad una regola è ben diverso da quello che risulta sussumibile sotto una legge. I fenomeni naturali non *seguono* propriamente le loro leggi, queste sono generalizzazioni prodotte a partire da regolarità fenomeniche. Non è la legge a stabilire come deve prodursi una certa sequenza, bensì la sequenza regolare, poste determinate condizioni di contorno, a permettere di formulare la legge. Tanto è vero che basta un esempio contrario per falsificare la legge. Al contrario è la regola a definire i passi che *devono* essere eseguiti: il fatto che un soggetto domini in certa misura una regola si rivela nella sua capacità (intenzionale) di soddisfare le mosse volta a volta richieste. E mentre, come detto, un caso contrario smentisce la legge, una pluralità di passi erronei (al limite tutti se la regola è del tutto disattesa) non falsificano *come tali* la regola da seguire.

Si comprende allora il senso in cui «valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono». Una partita di scacchi contempla la possibilità che si dia un vincitore. Vincitore è colui che applica al meglio le regole del gioco, che quindi è in grado di definire potenzialmente un *modello* del gioco. Ma per quanto la vittoria sia logicamente implicata dalle regole in questione, essa può solo “parzialmente” determinare la pratica del gioco. Se c’è infatti chi vince, necessariamente deve esserci chi perde, e chi perde non riesce per definizione ad attuare il modello. Seguire una regola richiede quin-

⁹ DV, p. 225.

di, appunto a differenza della legge, che si possano commettere errori, che di conseguenza il gioco non si esaurisca nel raggiungimento della vittoria. Ad ogni insieme di regole pertiene quindi un modello, la loro esecuzione ottimale, anche se il modello non è sufficiente a definire la regola – è solo parte della definizione – appunto perché la regola implica a sua volta la possibilità di mosse più o meno sbagliate.¹⁰

Nelle pratiche iniziano così a manifestarsi termini *valutativi* – questo il primo rilievo da sottolineare – che le caratteristiche logiche delle leggi naturali non consentono: si può giocare più o meno bene, si possono o meno commettere errori.

Sin qui, regole morali ancora non se ne danno, ma il tentativo di MacIntyre è appunto quello di dedurle da pratiche non morali. In quanto pratica nel senso sopra definito, il gioco degli scacchi implica la presenza di più soggetti. E sono le stesse regole del gioco non-morale a contemplare regole che invece riguardano un certo comportamento da rispettare. Se vinco barando, ipnotizzando il mio avversario o persino confondendolo rivelandogli una notizia che gli toglie la concentrazione, avrò vinto per il pubblico ignaro che assiste al gioco, ma la partita di scacchi, propriamente, non l'ho vinta, appunto perché non ho realizzato il gioco – e il suo possibile modello – seguendone esclusivamente le regole: e solo queste *definiscono* il gioco degli scacchi. Le regole di una pratica sociale, in tal caso degli scacchi, portano così con sé le regole di *buona* condotta da tenere nei confronti dell'avversario (le *virtù*, appunto). Questo il secondo passo della deduzione. Manca ancora quello che introduce definitivamente alla morale. Si può infatti certamente essere un ottimo giocatore di scacchi e un pessimo esecutore di altre pratiche, ad esempio di quella di “buon marito”, di “bravo padre” o di “buon cittadino”, tutte pratiche queste, che comportano a loro volta le proprie regole di condotta. A questo punto l'idea di MacIntyre è quella di sottolineare come la totalità delle pratiche delle quali ciascuno di noi è parte attiva non si armonizzino spontaneamente. Le pratiche possono entrare in contrasto fra loro: l'eccellenza in una pratica può implicare carenze, errori, più o meno accentuati, nel seguire regole e modelli di altre pratiche (si pensi al giocatore che trascura gran parte dei suoi obblighi di padre, cittadino, lavoratore ecc. per dedicarsi ed eccellere *solo* nella pratica scacchistica). Il terzo passo, quello che introduce al comportamento propriamente morale è allora quello consistente nel sottolineare l'esistenza di regole che tentano, per quanto possibile, di armonizzare i doveri ai quali le diverse

¹⁰ Sul problema di come il soggetto si situi all'interno della regola anche se commette mosse errate, questione fondamentale e irta di problemi dell'argomento, cfr. L. CIMMINO, *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia 2003; *Il cemento dell'universo. Riflessioni su F. H. Bradley*, Cap. III, Cantagalli, Siena 2009; *Tempo ed esperienza*, Aguaplano, Perugia 2019.

pratiche ci chiamano. Nel dover dare a ciascuno dei soggetti con cui interagiamo nelle varie pratiche *ciò che appunto spetta loro*, estendendo quindi le regole che definiscono ciascuna pratica alle regole che conciliano fra loro la totalità (o un suo sottoinsieme) delle pratiche, attuando quindi per quanto possibile regole di *giustizia*, sembra si possa davvero dire di essere entrati nell'alveo del comportamento etico: a partire da pratiche di fatto, anche le più convenzionali, viene individuato il filo rosso delle norme che *oggettivamente* stabiliscono la condotta da seguire nel rapporto con i nostri simili.

Che tali regole siano oggettive è dato dalla stessa possibilità dell'errore: dove si apre la sua eventualità, si stabilisce l'esistenza di mosse che *avremmo dovuto eseguire* ma che di fatto non abbiamo eseguito: se tali regole non sussistessero oggettivamente non potremmo più indicare l'errore come mossa sbagliata nei loro confronti. Un modello etico, quello della giustizia, definisce parzialmente, come modello, la pratica morale nello stesso senso in cui le mosse più corrette, quelle del vincitore, definiscono parzialmente una partita di scacchi, tale appunto anche per chi la perde.

Crediamo che questa, anche se in estrema sintesi e priva delle tante osservazioni con cui MacIntyre l'arricchisce, sia per sommi capi la struttura argomentativa seguita nel definire il realismo da *Dopo la virtù*. Molti suoi aspetti conservano le caratteristiche, e i pregi per MacIntyre, del discorso aristotelico. Le pratiche sono storiche. Quelle che valgono in un certo periodo non valgono in un altro. E d'altro canto le prescrizioni rimangono oggettive, sorgono logicamente dall'esercizio della pratica senza ridursi affatto all'arbitrio del soggetto. Le pratiche nascono storicamente da una società, sono il frutto di una determinata cittadinanza, ma allo stesso tempo definiscono volta a volta i modelli verso i quali la virtù etica si deve indirizzare. Inoltre, punto fondamentale, dell'etica si dà sapere (quindi discussione, dialettica fra le parti ecc.). La virtù etica consegue all'*intelligenza* delle mosse comportamentali da seguire. Infine, a differenza di quanto viene osservato da varie forme di "comunitarismo", non sono tradizioni stabilite a imporre i propri precetti: le norme che si evidenziano in una comunità possono essere del tutto critiche nei confronti di quelle di fatto seguite o imposte. Riprendendo il discorso che si faceva all'inizio, potremmo dire che come l'*emotivismo* rappresenta il tipo di riflessione morale che meglio riflette la società contemporanea, allo stesso modo il *realismo*, prendendo le mosse dallo spaesamento del soggetto contemporaneo, dalla sua crescente estraneità rispetto a se stesso e ai propri simili, dalla potenza di sistemi sociali come la politica, l'economia, la tecnica che sembrano funzionare alle sue spalle, come se lui non ci fosse, ne rappresenta, diciamo così, un tipo di riflessione morale tendenzialmente critica.¹¹

¹¹ Su questi aspetti, cfr. S. BELARDINELLI, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Edizioni Studium, Roma 1999.

Sul rapporto di MacIntyre col comunitarismo ritorneremo. Ma prima occorre riempire lo spazio indicato dal paradigma aristotelico: la valenza ontologica del seguire una regola rispetto a chi non la segue. Per Aristotele, lo abbiamo già visto, l'individuo immorale è fondamentalmente una potenza che non si è convertita in atto: un essere che esiste ad un livello più indeterminato dell'individuo morale, con la conseguente mancanza di felicità, di pienezza ontologica che ne deriva. Venendo però meno il biologismo metafisico, vale a dire la metafisica della forma, che, non a caso successivamente a *Dopo la virtù* MacIntyre cerca in qualche modo di riabilitare,¹² quale maggior consistenza reale avrà l'esercizio della virtù (l'eccellenza nelle pratiche etiche) rispetto alla sua mancanza? Una domanda del genere, potrà sembrare di primo acchito immotivata. Dopotutto, si potrebbe rispondere, accettando i passaggi prima sintetizzati, che una azione virtuosa è per definizione *buona*; una volta definite e giustificate oggettivamente le parole etiche e il loro riferimento cosa occorre aggiungere ancora? Il fatto è che, nella prospettiva riassunta, prescindendo dalla forma aristotelica e dalle sue conseguenze ontologiche, una *buona* azione etica è tale nello stesso senso in cui è buona una mossa degli scacchi. Compierla o non compierla non comporta alcuna differenza esistenziale. Né si può rispondere che la natura stessa del valore che le si attribuisce, appunto quello della bontà, richiede che si *debba* compierla. Eliminata la differenza ontologica, l'accento si sposta in tal caso sulla deontologia come *fonte* del valore assiologico. Ma ciò è possibile in una prospettiva che rinunci alla verità del discorso etico, fermandosi alla esclusiva imperatività delle leggi, come avviene ad esempio in Kant o nei comandamenti religiosi, dove è l'autorità della ragione (in Kant) o di chi emana la legge (nelle morali a sfondo religioso) a costituire l'unico ambito necessario alla dimensione etica, appunto quello della prescrittività. Dove l'assiologia è il punto di partenza, dove è una esistenza eccellente a richiedere l'azione, se tutto l'esistente si situa su un unico piano sembra venir meno il fondamento ontologico e *quindi* normativo dell'azione etica.

4. L'IDENTITÀ NARRATIVA DELL'IO

Ed infatti MacIntyre tenta, nel capitolo successivo a quello dedicato alle pratiche, di colmare la falla con una sorta di succedaneo, anche se si possono avanzare dubbi sulla riuscita della compensazione. Il capitolo quindicesimo è dedicato quasi per intero alla *narratività* dell'io. MacIntyre è convinto, giustamente, che i tentativi di individuare il centro della soggettività in una sorta di sostanza permanente che accompagna, identica a se stessa, azioni e credenze del soggetto, sia inevitabilmente destinato, come a suo avviso aveva rilevato

¹² Si veda ad es. l'*Introduzione* della terza edizione di *DV*, Armando, Roma 2007, p. 17, e *Animali razionali dipendenti*, Vita e pensiero, Milano 2001, e ancora *Ethics in the Conflicts of Modernity*, cit., c. 1.

Hume, al fallimento, sia che il tentativo proceda richiamandosi a presunte evidenze fenomenologiche, sia che cerchi di arrivare al *sé* attraverso argomentazioni. Il nostro divenire nel mondo come soggetti di azioni e credenze presuppone – questa l'idea di fondo – una soggettività identica alla sua capacità di seguire regole pratiche senza poter essere isolata da queste. Poiché il soggetto si attua nella totalità delle sue credenze e azioni, nella trama razionale di una intera biografia, diventa impossibile coglierlo a prescindere da quest'ultima. L'argomento è appena accennato, ma ha certamente in sé sviluppi di estremo interesse teorico.

In ogni “caro io” per MacIntyre la considerazione sulla narratività dell'io non può limitarsi ad una considerazione meramente ontologica e descrittiva della natura dell'io stesso. Per il filosofo non solo il soggetto costituisce la propria identità nelle pratiche, ma sembra che tale identità perda o acquisisca maggiore o minore consistenza (*come identità*) a seconda di quanto tali pratiche coincidano con una vita virtuosa. Come dire: più il soggetto concilia razionalmente l'insieme, potenzialmente incoerente, delle pratiche, perseguendo un comportamento fondamentalmente *giusto*, maggiore è la determinatezza della sua identità:

In che cosa consiste l'unità di una vita individuale? La risposta è che tale unità è l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita. Chiedere: “Che cosa è bene per me?” significa chiedere come potrei vivere nel modo migliore questa unità e portarla a compimento. [...] A volte le ricerche falliscono, vengono frustrate, abbandonate, o si disperdono fra le frustrazioni; e anche le vite umane possono fallire in tutti questi modi. [...] Ma] una ricerca di che? Occorre richiamare alla mente due caratteristiche fondamentali della concezione medioevale della ricerca. La prima è che essa non può neppure incominciare senza una qualche concezione almeno parzialmente determinata del *telos* finale. È necessaria una qualche concezione del bene per l'uomo. Da dove deve essere ricavata una tale concezione? Proprio da quei problemi che ci hanno indotto a tentare di superare la concezione limitata delle virtù che è reperibile nelle pratiche e attraverso di esse [...]. È nel corso della ricerca, e solo affrontando e superando i vari mali, pericoli, tentazioni e distrazioni particolari che forniscono a qualsiasi ricerca i suoi episodi e i suoi incidenti, che la meta della ricerca può essere compresa in modo definitivo.¹³

L'io costituisce la sua identità nelle pratiche; la pratica buona è quella che le razionalizza tutte minimizzando i contrasti; l'io è tanto più identico quanto più minimizza i contrasti e consolida la sua identità perseguendo il bene che le pratiche stesse gli mostrano: si tratta appunto «di portare a compimento l'unità». La possibilità di una maggiore o minore unità e determinatezza dell'io è quindi il fondamento ontologico che MacIntyre pone al posto della forma aristotelica.

¹³ DV, pp. 261-262.

Qualcuno potrebbe legittimamente domandare se tale sostituzione sia possibile e se riesca davvero a fondare e giustificare, assieme all'unità del soggetto, la bontà del suo comportamento morale.¹⁴ Ma tali questioni ci porterebbero troppo lontano. Ciò che ci premeva mostrare era soltanto il punto d'arrivo di *Dopo la virtù*, la fondamentale importanza che in esso assumono le poche pagine dedicate all'identità dell'io.

A questo punto ci preme invece riprendere un'altra questione, già accennata, che fa un po' da *pendant* a quanto siamo venuti dicendo finora: la questione della comunità.

5. COMUNITÀ VS COMUNITARISMO

Il concetto di comunità in MacIntyre ha poco o nulla a che fare con la tradizione del cosiddetto comunitarismo. In *Dopo la virtù* il rapporto fra comunità e valori, fra vincoli sociali e etica pubblica, è rovesciato sia rispetto alle concezioni comunitariste di tipo più marcatamente politologico, si pensi ad esempio a quella di Amitai Etzioni, sia a quelle più teoriche di un Michael Sandel. I valori e le virtù cui si appella il comunitarista appaiono a MacIntyre inevitabilmente strumentali in senso *esterno*. Per un comunitarista una società storica e la sua tradizione sono l'ambito intrascendibile in cui gli esseri umani trovano il senso della loro esistenza. Sono i principi assiologici che progressivamente si depositano in una cultura a costituire il criterio dell'agire, i punti di riferimento senza i quali la stessa identità del soggetto viene meno (si pensi alla critica di Sandel al liberalismo di Rawls e Nozick). Nel comunitarismo il *senso* coincide quindi con i valori perseguiti dalla comunità, poiché è quest'ultima ad essere considerata la condizione antropologica di cui *di fatto* gli esseri umani non possono fare a meno per sviluppare la propria natura. Per MacIntyre, al contrario, è il modo in cui vengono condotte le pratiche a determinare il sistema assiologico di una cultura, a definirlo in modo corretto o scorretto in base a parametri oggettivi che *non devono affatto* necessariamente coincidere con il sistema di valori imperante in una comunità. Quella di MacIntyre è una forma filosofica di *realismo etico* dove lo sforzo teorico è tutto teso all'individuazione di criteri di valutazione; quella comunitarista è, in senso lato, una antropologia politica che cerca di *descrivere* le condizioni in cui gli individui riescono ad esprimere e attuare, minimizzando i conflitti e perseguendo quanto più è possibile una vita felice, la loro natura sociale. Così, mentre in MacIntyre è ben possibile che una intera comunità o cultura *cadano in errore*, tralignino, da un punto di vista etico, in prospettiva comunitarista al di fuori

¹⁴ Su questo tema, cfr. L. CIMMINO, *Regole pratiche: Alasdair MacIntyre e il realismo etico*, in I. BOTTERI, E. RIVA, A. SCOTTO DI LUZIO (a cura di), *Fare il cittadino. La formazione di un nuovo soggetto sociale nell'Europa tra XIX e XXI secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 269-282.

della comunità non si danno criteri secondo i quali poter valutare. In base a *Dopo la virtù* può accadere che una intera tradizione *debba* essere rinnegata (per quanto la critica non possa non partire da tale tradizione), come può ben accadere, possibilità preclusa in prospettiva comunitarista, che la comunità si allarghi sino a comprendere in sé l'intero genere umano – la concezione della giustizia come conciliazione di pratiche conflittuali, quindi anche dei conflitti che regnano fra le pratiche di diverse culture, in fondo lo richiede. Non è quindi un caso che MacIntyre inviti di continuo i suoi lettori a leggere i suoi testi con la mente sgombra da presupposti “comunitaristi”.¹⁵

Il senso marginale in cui anche la comunità di MacIntyre allude a quella di Sandel o Etzioni è invece tipicamente aristotelico. Con una battuta si potrebbe dire che come per fare scienza occorrono finanziamenti e laboratori, così (nello stesso senso) il grande laboratorio delle scienze morali risiede nella *discussione pubblica*, nella continua dialettica di obiezioni e controobiezioni che permette di arrivare a risultati criticamente fondati. E una discussione pubblica per trattare situazioni vissute dai partecipanti e non semplicemente immaginate, oltre che del rispetto di svariate regole di partecipazione, richiede condizioni che il mondo moderno è raramente in grado di stabilire e tutelare, prima fra tutte una particolare concezione dell'educazione, sulla quale, concludendo, vorremmo fare alcune considerazioni.

6. EDUCARE IN UNA SOCIETÀ IPOTETICA

Viviamo, come è noto, in una società “ipotetica”, orgogliosa della propria “debolezza” normativa e intellettuale. La libertà di ciascuno di orientare a piacimento la propria vita è diventata una sorta di dogma da far valere in ogni ambito della vita individuale e sociale, quindi anche nelle istituzioni educative, le quali, proprio per questo, si pensi alla famiglia e alla scuola, sono finite per navigare a vista, senza una rotta precisa, né un obbiettivo sociale da raggiungere e men che meno un modello di uomo e di virtù, tipo quelli sui quali richiama la nostra attenzione MacIntyre. In questi anni abbiamo parlato molto

¹⁵ Per avere un'idea della distanza tra MacIntyre e il comunitarismo, si legga questo suo passo a proposito della “elusività” delle tesi comunitariste in ordine a un problema fondamentale, quale è quello del bene comune: «I comunitaristi sono propensi a porre grande enfasi sul loro rifiuto nei confronti di ogni concezione del bene comune puramente individualistica. Ma la concezione comunitarista del bene comune non è affatto l'idea di una comunità dell'apprendimento politico e della partecipazione alla ricerca, in cui è necessario che gli individui scoprano il loro bene individuale e comune. Così in tutte le posizioni prese dai protagonisti del comunitarismo di cui sono a conoscenza, la natura precisa dello specifico punto di vista comunitario intorno al rapporto tra comunità, bene comune e beni individuali, rimane elusiva. E che essa rimanga elusiva è forse proprio la condizione perché i comunitaristi possano conformarsi, come in alcuni casi hanno marcatamente fatto, alla realtà della politica contemporanea» (A. C. MACINTYRE, *Politica, filosofia e bene comune*, cit., p. 21).

di amicizia tra genitori e figli e tra maestri e allievi, molto di tecniche educative, ma troppo poco di educazione, ossia di responsabilità, serietà, doveri (anche da parte dei figli e degli allievi); abbiamo parlato troppo poco di bellezza, di passione, di questioni sostanziali collegate ai valori, alle convinzioni, alle tradizioni culturali dei popoli, senza accorgerci che in questo modo stavamo semplicemente fuggendo da noi stessi. E oggi lo scontiamo in termini di spaesamento, sradicamento, disagio sempre più profondo sia da parte degli adulti che dei giovani: i primi sempre più impauriti di fronte alle loro responsabilità, sempre più accondiscendenti e incapaci di trasmettere alcunché; i secondi sempre più esigenti, capricciosi e incapaci persino di mostrare esplicitamente la loro rabbia, oltre che giustamente impauriti dal futuro. Ci siamo erroneamente illusi che l'educazione potesse essere una materia da "esperti", dimenticando così le poche e semplici evidenze elementari su cui, da sempre, si fondano tutte le vere relazioni educative: convinzioni profonde, amore, esempio e, soprattutto, nessuna pretesa di essere padroni della situazione. Un progetto educativo non è, non può essere, un progetto tecnico; è un processo di generazione di una persona e quindi sempre radicato nei valori di una comunità e nel contempo sempre esposto al rischio della libertà che ciascuno di noi è.

A differenza degli altri animali, gli uomini hanno bisogno di molto tempo per "trovarsi", per imparare a dire "io", per condurre una vita all'insegna dell'autonomia, della libertà e della responsabilità; non scegliamo i nostri genitori né il luogo dove nascere. Appena poi incominciamo a guardarci intorno, lo facciamo con gli occhi delle persone che ci sono più vicine, con la lingua che ci hanno insegnato, con i valori, le verità e i pregiudizi che da loro abbiamo assimilato; guardiamo insomma ciò che la loro cultura, diventata poco a poco anche la nostra, ci consente di vedere. Nasciamo comunitaristi.¹⁶ Ma proprio come ci insegna MacIntyre, il comunitarismo non esaurisce lo spazio delle nostre possibilità. Man mano che impariamo a guardare più a fondo in noi stessi, nella nostra tradizione, nella nostra storia, nella nostra cultura, prendiamo un po' anche le distanze da tutto ciò, diventando magari universalisti.¹⁷ In ogni caso, almeno in un primo momento, la partita si gioca senz'altro al livello educativo e, proprio per questo, ci sembra importante non dimenticare mai il significato di una vera relazione educativa. Con le parole di MacIntyre potremmo dire che l'educazione è una pratica vitale per l'uomo e, come ogni pratica, essa vive non solo di tecniche o di competenze, ma dell'esercizio di

¹⁶ Cfr. S. BELARDINELLI, *Comunitari si nasce, universalisti si diventa*, «Ideaazione», 4 (2000), pp. 66-70.

¹⁷ Sull'importanza del prendere le distanze da se stessi (e dalla propria cultura) in una società che voglia evitare sia le astrazioni individualiste sia le chiusure comunitariste, cfr. S. BELARDINELLI, *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, cc. 1 e 2.

determinate virtù: la passione per ciò che si insegna, la veridicità con la quale si insegna, la giustizia con la quale si giudica, e si potrebbe continuare. Sullo sfondo di questa pratica sta la domanda cui si faceva cenno poco sopra: in che cosa consiste il bene dell'uomo? Educare è in ultimo un farsi carico di fronte ai nuovi venuti di questa domanda; è un assumersi una grande responsabilità, di fronte alla quale non possiamo fuggire dicendo che magari sarà il bambino, una volta diventato grande, a scegliere in che cosa consisterà il suo bene. Questo infatti avverrà comunque. Ma il modo in cui avverrà dipenderà moltissimo, anche se, per fortuna, non in modo esclusivo, dall'educazione che quel bambino avrà ricevuto.

Certo in un contesto culturale come il nostro, dove ormai non si fa altro che ostentare le diverse, a volte diversissime concezioni del bene che lo contraddistinguono, la suddetta domanda può risultare persino irritante, sta di fatto, però, che, dopo essere passati attraverso la crisi moderna, ne stiamo forse riscoprendo la centralità, non soltanto etica, ma sociale e antropologica. L'opera di MacIntyre ha aperto in questo senso una breccia molto importante. Il filosofo americano ci ha fatto vedere come le pratiche della nostra vita non esprimano soltanto abilità tecniche o professionali, ma richiedano l'esercizio di determinate virtù:

Lo scopo e il senso delle virtù non è soltanto di sostenere i rapporti necessari al raggiungimento dei diversi valori interni alle pratiche e di sostenere la forma di una vita individuale in cui l'individuo possa ricercare il proprio bene come il bene della totalità della sua vita, ma anche di sostenere quelle tradizioni che forniscono sia alle pratiche sia alle esistenze individuali il loro contesto storico necessario. La mancanza di giustizia, la mancanza di veridicità, la mancanza di coraggio, la mancanza delle virtù intellettuali appropriate: tutto questo corrompe le tradizioni, esattamente come corrompe le istituzioni e le pratiche che traggono la loro vita dalle tradizioni di cui costituiscono le incarnazioni attuali.¹⁸

Eppure, nonostante tutto, sentiamo che questa riabilitazione della virtù fa ancora fatica a far presa nella cultura contemporanea. La ragione, come ci mostra MacIntyre, sta nella difficoltà che abbiamo a pensare l'uomo come un essere dotato di un certo *telos*. Per il fatto che siamo esseri liberi, esseri che cioè possono realizzare ma anche mancare il loro *telos*, cosa che non accade agli altri animali o alle ghiande, ci siamo purtroppo convinti che questo *telos* non esiste. Un merito importantissimo di MacIntyre è stato invece proprio quello di averci invitati a non demordere, a continuare a cercarlo.

ABSTRACT · The Ethical Realism of Alasdair MacIntyre: Identity and Community in *After Virtue* · The essay illustrates how MacIntyre's *After Virtue* offers a constructive critique of modern individualism through the concept of "practice," which is at the basis

¹⁸ DV, p. 266.

of MacIntyre's ethical realism and constitutive of the narrative identity of self, based on the Aristotelian anthropology of human perfection. The essay takes into consideration the concept of community, highlighting the differences between MacIntyre and Communitarianism. The last section focuses on education, its crisis in advanced modernity, and how MacIntyre's perspective offers an avenue for overcoming that crisis by means of the realism inherent in virtuous education.

KEYWORDS. *Practice, Ethical Realism, Identity, Community, Education.*