

# LEGGE NATURALE E CRITICA DEL LIBERALISMO IN MACINTYRE: ASPETTI TEORICI E PROSPETTIVE CRITICHE

SANTE MALETTA · DARIO MAZZOLA\*

SOMMARIO: 1. *Introduzione e divisione dello studio.* 2. *La legge naturale in MacIntyre.* 2.1. *Il rifiuto della legge naturale.* 2.2. *La critica del liberalismo.* 2.3. *La legge naturale e la libertà.* 3. *MacIntyre e la legge naturale. Prospettive critiche.* 3.1. *Perché dibattere sulla legge naturale.* 3.2. *Dispute irresolubili sulla legge naturale.* 3.2.1. *La critica originalista e pluralista di Jean Porter.* 3.2.2. *Le obiezioni sul “relativismo pratico” da parte di Gerald McKenny.* 3.2.3. *La risposta di MacIntyre.* 4. *Conclusioni.*

## 1. INTRODUZIONE E DIVISIONE DELLO STUDIO

NEL panorama filosofico e teologico attuale la legge naturale non gode di grande credito. In questo contributo cercheremo di raggiungere due obiettivi. Il primo è quello di difendere attraverso MacIntyre una concezione filosofica della legge naturale come una forma di normatività intrinseca al funzionamento della ragion pratica nel momento in cui questa deve sviluppare un lavoro teorico per cercare di affrontare razionalmente la questione dei beni e del bene umani. Di questo primo obiettivo fa parte anche la difesa della prospettiva macintyriana da alcune delle critiche più rilevanti che sono state avanzate in merito alla sua interpretazione della legge naturale. Il secondo obiettivo ha una rilevanza culturale più ampia poiché riguarda le conseguenze del mancato rispetto dei precetti della legge naturale a livello individuale e sociale. Da tale punto di vista la legge naturale gioca un ruolo sovversivo nei confronti dell'ordine morale e politico liberale in quanto libera dalle alienazioni che lo caratterizzano.

La struttura dell'articolo è la seguente: nella prima sezione vengono esposti gli elementi fondanti e generali del procedimento argomentativo seguito da MacIntyre per illustrare e difendere la sua concezione della legge naturale sulla base della tradizione aristotelico-tomista. La sottosezione 2.1 precisa le implicazioni del rifiuto della legge naturale mostrando come essa si caratterizzi come costitutiva rispetto al bene umano. La sottosezione 2.2 illustra la critica di MacIntyre all'ordine liberale, nel quale la legge naturale è negata a livello

\* Università degli Studi di Bergamo, Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione, via Pignolo 123, 24121 Bergamo. E-mail: santino.maletta@unibg.it; dario.mazzola@unibg.it

pratico e teorico, e nella sottosezione 2.3 si mostra come la teoria macintyriana della legge naturale, oltre a conciliarsi con alcuni aspetti della tradizione liberale, si esplicita in positivo come condizione di possibilità della libertà umana classicamente intesa – concepita cioè come fioritura delle potenzialità umane e come felicità. Nella seconda sezione si prosegue nella specificazione delle tesi di MacIntyre, stavolta attraverso un confronto con i critici che le hanno esaminate a partire da altre concezioni della legge naturale e da prospettive più vicine al tomismo. Si noterà come la questione delle convergenze e divergenze specifiche rispetto a liberalismo e relativismo rimanga centrale anche in questo ambito. Infine nelle conclusioni si riassumeranno i punti centrali analizzati nell'articolo e i principali orizzonti problematici e di sviluppo che vengono dischiusi dai dibattiti qui riassunti.

## 2. LA LEGGE NATURALE IN MACINTYRE<sup>1</sup>

Per comprendere la concezione macintyriana di legge naturale occorre partire da un'adeguata fenomenologia della vita morale, laddove, sin dalla più tenera età, si sperimenta un contrasto tanto elementare quanto fondamentale, quello tra i propri desideri e i giudizi in merito al bene che si incontrano nel rapporto con persone adulte e autorevoli. La percezione di tale contrasto si acuisce allorquando l'individuo è inserito all'interno di *pratiche* educative di apprendimento (scuola, sport, ecc.). In queste infatti l'individuo porta con sé motivazioni basate su desideri antecedenti e tuttavia ciò che

l'iniziazione efficace a ogni particolare pratica richiede [...] è che si pervenga al riconoscimento dei beni interni a quella pratica e degli standard di eccellenza necessari per realizzarli. Di conseguenza i nostri desideri devono essere ridirezionati e trasformati.<sup>2</sup>

Per far ciò occorre distinguere tra ciò che è bene fare e perseguire e ciò che a noi capita di volere, dove è importante notare che tale distinzione non trova posto innanzitutto nelle riflessioni teoriche ma bensì nella pratica comune.

Un secondo aspetto assai rilevante della nostra vita morale è che nell'esperienza comune, mentre cerchiamo di deliberare nelle situazioni concrete, ci troviamo di fronte al problema del posto da dare ai molteplici tipi di bene che

<sup>1</sup> La Sez. 2 è opera di Sante Maletta, la Sez. 3 di Dario Mazzola. Gli autori ringraziano Damiano Simoncelli e Rafael Ramis-Barceló per aver permesso la consultazione di loro manoscritti non ancora pubblicati su temi inerenti. Un altro importante contributo alla stesura di questo articolo è provenuto dalle discussioni con i membri della ISME – *International Society for MacIntyrean Enquiry*, e specialmente Tamás Paár. Infine un ringraziamento sincero va a Marta Rocchi e Robert Gahl per l'invito alla stesura del presente contributo.

<sup>2</sup> A. C. MACINTYRE, *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement*, in ID., *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 70. Le traduzioni sono di Sante Maletta.

possiamo perseguire. Si tratta della *vexata quaestio* dell'*ordo amoris*. È impossibile far fronte a tale problema senza fare riferimento a una qualche concezione di compimento umano e a un qualche fine ultimo che si rivela nel modo in cui molteplici beni perseguiti vengono organizzati e senza rendersi conto del *profondo disaccordo* a riguardo in campo antropologico. Ma prima di trarre conclusioni relativistiche MacIntyre insiste sulla necessità di considerare da vicino la natura della deliberazione.

Per sua essenza la deliberazione è un'attività sociale: attraverso essa possiamo superare l'unilateralità di ogni particolare punto di vista e distinguere tra beni genuini e oggetti di desiderio nelle circostanze concrete. La deliberazione tuttavia riguarda i mezzi e non i fini. Per riflettere criticamente sui fini occorre ricordare che la conoscenza che ne abbiamo è innanzitutto non teorica ma bensì pratica. Nell'esperienza morale *scopriamo* una direzionalità tale che «ci ritroviamo inclinati, prima dalla natura e poi dall'abitudine acquisita tramite l'educazione altrui, a muoverci verso certi tipi di scopi, ordinati e compresi in certi specifici modi». <sup>3</sup> Che cosa succede se, come spesso avviene, non c'è accordo in merito agli scopi i quali, a loro volta, rimandano in ultima istanza a un'immagine del compimento umano? Qui la possibilità di una comune deliberazione razionale sembra venir meno. In genere, quando si presenta tale situazione in contesti di una certa rilevanza sociale, la soluzione che si propone è quella di arrivare a un accordo sull'allocazione di costi e benefici. In questo caso quello che in origine aspirava a essere un processo di comune deliberazione razionale diviene l'occasione di un confronto tra diversi gruppi di interesse in cui «le diseguaglianze di potere determinano i risultati dei processi deliberativi». <sup>4</sup>

Secondo MacIntyre l'unica alternativa è quella di confidare in una ricerca comune finalizzata alla scoperta della verità in merito al compimento della natura umana e capace di coinvolgere i diversi partiti. Ovviamente non tutti hanno la possibilità di fare ciò e non è casuale che nelle nostre società esistano tutt'ora istituzioni (scuole, accademie, università) deputate a rendere possibile tale attività di ricerca in campo etico ritenuta (almeno nel passato) essenziale dal punto di vista della convivenza civile. Questo è un passaggio decisivo in quanto per MacIntyre la ricerca è una *pratica* e, in quanto tale, implica dei beni interni da realizzare e delle regole interne da rispettare. È in tale direzione che va individuata la legge naturale all'opera sotto forma di precetti della ricerca intesa come pratica – precetti che ne costituiscono al medesimo tempo le condizioni di possibilità. Ci sono anzitutto due verità in merito alle quali ci deve essere accordo se la ricerca deve avere senso: le varie concezioni del bene umano devono essere giustificate da una ricerca che considera la verità come il suo proprio fine e il suo proprio bene; inoltre il bene della verità deve

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 76.

essere parte costitutiva del bene umano.<sup>5</sup> Ci sono poi due regole che caratterizzano l'etica della ricerca: il posto che il bene della verità occupa nella vita umana è insostituibile da altri beni, assunzione che implica il riconoscimento dell'importanza della pratica della ricerca nella sequela delle sue proprie regole e nell'esercizio delle sue proprie virtù. Tutto ciò contribuisce a formare un "ambiente" umano caratterizzato dal *disinteresse* come esito di un'ascesi intellettuale e morale.

Dalle regole della pratica della ricerca si possono quindi inferire norme morali che permettano a ogni individuo che partecipa all'intrapresa di considerare in modo imparziale le tesi e le argomentazioni rivali. Ciò non sarebbe possibile se non venisse garantita la vita, l'incolumità e il rispetto delle proprietà e delle libertà individuali. Inoltre occorre che ci sia la comune aspettativa che ognuno dica la verità, per come la può comprendere, in un'ambiente intersoggettivo caratterizzato dalla fiducia reciproca.<sup>6</sup>

Se ora ci soffermiamo a contemplare i precetti della pratica della ricerca, ci accorgiamo che tra questi riconosciamo alcuni tra i precetti più importanti della legge naturale. Essi non sono i risultati della ricerca, ma scopriamo che «abbiamo dovuto già riconoscerne l'autorità – in modo più implicito che esplicito»<sup>7</sup> – nel momento in cui condividiamo l'atteggiamento precipuo della ricerca razionale. In sintesi si può quindi affermare che i precetti della legge naturale sono standard di giustizia condivisi da tutte le comunità che ospitano e valorizzano al loro interno la pratica della ricerca razionale e che tali precetti sono tanto contenutistici quanto procedurali. In altre parole i precetti della legge naturale sono presupposti e conosciuti naturalmente in ogni circostanza dove abbiamo un apprendimento e una ricerca condivisi intorno ai beni individuali e comuni da parte di un insieme di individui razionali.<sup>8</sup>

## 2. 1. Il rifiuto della legge naturale

Quali sono le conseguenze del rifiuto della legge naturale così comune nelle società liberali? Innanzitutto ci sono gli errori che derivano da una "concezione distorta" della libertà e dell'autonomia individuale e che trovano espressione nella concezione dell'io come «costituito in modo decisivo dalle sue scelte pre-razionali e pre-morali» e nel conferimento alla coscienza individuale di una «indipendenza sovrana rispetto a ogni standard esterno al suo proprio giudizio».<sup>9</sup> In secondo luogo ci sono gli errori derivanti dalla tendenza ad appli-

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, p. 77.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. M. C. MURPHY, *MacIntyre's Political Philosophy*, in *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 152-175.

<sup>9</sup> A. C. MACINTYRE, *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?*, «The Thomist», 2 (2010), p. 191.

care a tutte le situazioni pratiche controverse l'analisi dei costi e dei benefici come unico metodo razionale possibile per la loro soluzione. Ciò ha due conseguenze negative. Laddove

le mutevoli circostanze sociali modificano il rapporto tra i costi e i benefici al punto che quello che sino ad allora era stato per me un principio conveniente al quale conformare la mia vita diviene non più conveniente, allora diviene per me ragionevole e giusto, da questa prospettiva, cambiare quel principio con un altro.<sup>10</sup>

Di conseguenza

ogni forma di fiducia incondizionata in altri diviene una superstizione irrazionale. Il temporaneo diviene un aspetto cruciale della vita morale e la virtù dell'integrità – la volontà e la capacità di rispettare fermamente i propri impegni al di là delle conseguenze – viene considerata non come un esempio di virtù ma come un caso di irrazionalità morale.<sup>11</sup>

Un'altra conseguenza della riduzione della razionalità pratica a calcolo di costi e benefici è che «ciò che viene presentato sotto forma di calcolo razionale di fatto nasconde un sottostante insieme di giudizi valutativi di tipo completamente diverso».<sup>12</sup> Ciò che sembra razionale in realtà veicola un'arbitrarietà di preferenze che fa valere un'asimmetria di potere.

La conseguenza finale del rifiuto della legge naturale è il relativismo in quanto – come abbiamo visto – essa incarna gli standard che rendono possibili il dialogo tra chi ha modelli antropologici e morali diversi, ognuno imparando in tal modo a guardarsi dal punto di vista altrui e scoprendo cose nuove su se stesso. In definitiva gli errori derivanti dal rifiuto della legge naturale

ci privano non solo del nostro bene [...] ma anche di qualcosa di cruciale in noi stessi, senza il quale diventiamo incapaci di realizzare ciò che solo infine dà consistenza e senso alle nostre attività [...] diventiamo esseri auto-frustrantesi.<sup>13</sup>

## 2. 2. *La critica del liberalismo*

La dottrina della legge naturale in MacIntyre gioca un ruolo fondamentale in quello che può essere considerato il vero e proprio *filo rosso* che lega il suo percorso teorico e biografico attraverso le varie fasi: la critica del liberalismo. In quanto dottrina politica – vale a dire nella sua istanza di limitazione del potere politico e di difesa delle libertà individuali – il liberalismo è non solo accettabile ma persino auspicabile. Il problema è che i suoi sostenitori sono raramente consapevoli del fatto che il liberalismo politico si accompagna a teorie morali

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 194.

ed economiche che non sono coerenti con la sua propria *mission*.<sup>14</sup> Esso tende così a concepire l'individuo e le sue scelte come l'unica fonte di valore morale e i fatti come privi di ogni dimensione assiologica. La politica tende a venire rappresentata come un mercato dove gli individui possono scegliere razionalmente la miglior offerta disponibile, senza riflettere sul fatto che tale concezione da un lato pone il potere nelle mani delle élite che sono in grado di determinare l'offerta politica producendo un'apatia crescente nell'elettorato,<sup>15</sup> dall'altro favorisce una comprensione della responsabilità e della razionalità degli individui nel mercato politico schiacciata sull'azione strategica.

A tale approccio MacIntyre contrappone una concezione dell'azione razionale che insiste sulla sua natura *ermeneutica*, sul fatto che essa ha il suo centro nel ragionamento pratico, il quale ha un carattere sia individuale sia sociale in quanto dà forma a come io comprendo l'azione altrui e come gli altri comprendono le mie azioni. I liberali tendono invece a concepire il ragionamento pratico in termini di soddisfazione delle preferenze degli individui agenti, laddove tali preferenze vengono considerate indipendentemente da ogni concezione del bene e da ogni giustificazione razionale di tali preferenze.<sup>16</sup> Di conseguenza non sono gli individui umani come tali, con il loro complesso portato di convinzioni e circostanze – incluso il loro attaccamento a una qualche teoria del bene e la loro appartenenza a gruppi sociali che la condividono –, a essere gli attori che trovano posto nel ragionamento pratico moderno. Sono invece «gli individui *qua* individui, individui che sono visti da se stessi e da altri nel loro ruolo di “individuo”». <sup>17</sup> Grazie a tali assunzioni antropologiche e psicologiche, spesso implicite e inconsapevoli, che sottendono la visione liberale dell'azione sociale, agli individui è concesso di usare l'affermazione “io voglio/ desidero questo” come la premessa maggiore di un ragionamento pratico, vale a dire come una valida ragione per agire – indipendentemente da ogni valutazione di quella volizione o desiderio.

In sintesi si può dire che per il liberalismo il soggetto ragiona sempre assumendo il punto di vista di una terza persona in quanto evita di valutare la volizione o il desiderio che sottende il proprio ragionamento pratico e la propria azione. Egli lo prende come un dato positivo. Siamo di fronte al caso di un'alienazione del soggetto rispetto al suo proprio desiderio e alla sua propria volontà, cioè rispetto a se stesso.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Cfr. A. C. MACINTYRE, *Against the Self-Images of the Age*, Duckworth, London 1971, pp. 282-283.

<sup>15</sup> Cfr. A. C. MACINTYRE, *Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995*, in ID., *Ethics and Politics*, cit., p. 153.

<sup>16</sup> Cfr. A. C. MACINTYRE, *Practical Rationalities as Forms of Social Structure*, in K. KNIGHT (a cura di), *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1998, p. 129.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>18</sup> Per la distinzione tra prospettiva della prima e della terza persona in campo etico cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996.

La stretta interdipendenza tra teoria dell'azione e concezione del ragionamento pratico non è precipua del liberalismo ma esiste in ogni forma sociale. Ogni forma di ragionamento pratico e ogni ricerca in merito al ragionamento pratico è quindi legata a un particolare punto di vista sviluppato all'interno di una tradizione capace di incarnarsi in un tipo di relazioni sociali e di forme comunitarie.<sup>19</sup> La consapevolezza di ciò ci permette di comprendere il relativismo diffuso nelle società liberali come espressione di un particolare tipo di situazione caratterizzata dalla dissoluzione delle tradizioni sociali e dall'impossibilità di qualunque tipo di razionalità pratica. Questo è il tratto più allarmante del liberalismo.

Ci sono tre esempi chiarificatori di tale crisi della razionalità pratica. Il primo lo abbiamo già incontrato: la tendenza a concepire tutte le situazioni pratiche in termini di bilanciamento di costi e benefici. La seconda è la *professionalizzazione delle procedure*, dove vige il dominio culturale degli esperti. In tale situazione è quasi necessario affidarsi agli avvocati quando si tratta di fare valere le proprie ragioni nello spazio pubblico – avvocati che rappresentano gli interessi dei propri clienti attraverso parole e azioni nelle quali difficilmente le persone rappresentate si riconoscono.<sup>20</sup> La conseguenza è che «la persona comune alla ricerca di una soluzione è in gran parte *alienata dalle parole e azioni* che le sono legalmente e burocraticamente imputate».<sup>21</sup> Ma anche laddove questa persona dovesse trovare una soluzione giudiziaria scoprirebbe che

*la relazione originaria è stata trasformata in qualcosa di completamente altro [...] così che il risultato della denuncia e delle sue conseguenze burocratiche non può essere il ristabilimento dell'originaria relazione di fiducia ma bensì deve essere una relazione informata da regole che impongono un rispetto vincolante, regole che possono venire correttamente comprese solo attraverso l'affidamento alla competenza professionale di qualcun altro.*<sup>22</sup>

L'aspetto negativo più rilevante della professionalizzazione delle procedure è perciò l'erosione del capitale sociale costituito dalla fiducia reciproca che altera in modo significativo il carattere degli originari impegni personali. Il risultato finale è paradossale: un ordine sociale costruito al fine di difendere il valore dell'individuo e delle sue proprie libertà produce nuove forme di dipendenza e alienazione.

<sup>19</sup> A. C. MACINTYRE, *Practical Rationalities as Forms of Social Structure*, cit., p. 135.

<sup>20</sup> Cfr. A. C. MACINTYRE, *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity*, in E. B. MCLEAN (a cura di), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, Wilmington 2000, pp. 91-92.

<sup>21</sup> A. C. MACINTYRE, *Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: What Holds Them Apart?* in ID., *The Task of Philosophy*, cit., p. 115.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 115-116, sott. agg.

Il terzo esempio è costituito dalla *compartimentalizzazione dei ruoli* – fattore sul quale MacIntyre insiste molto in quanto implica l'impossibilità di un'effettiva pratica delle virtù. Si ha compartimentalizzazione allorquando «ogni distinta sfera dell'attività sociale viene ad avere la sua propria struttura governata dalle sue proprie norme specifiche relativamente indipendenti dalle altre sfere». <sup>23</sup> In tal caso i precetti delle virtù sono compresi come prescrizioni per lo sviluppo di abitudini che rendono l'individuo più efficiente nel ricoprire i suoi ruoli sociali. La virtù perde così la sua dimensione soggettiva che ha nella prospettiva aristotelica e tomista: essa non sostiene più lo sviluppo di una consapevolezza critica degli scopi inclusi in un ruolo sociale. Il risultato della compartimentalizzazione dei ruoli è un io diviso, carente delle due virtù fondamentali per l'esercizio della sua responsabilità morale – l'*integrità*, che pone dei limiti all'adattabilità ai ruoli sociali, e la *costanza*, che pone dei limiti alla flessibilità del carattere. <sup>24</sup> In definitiva la compartimentalizzazione dei ruoli genera un agente morale acritico e perciò irresponsabile.

In genere il soggetto liberale è inconsapevole della sua propria condizione. Da un lato si illude di essere in grado di svincolarsi da ogni ruolo sociale, dall'altro si identifica totalmente con i ruoli sociali che gli capita di ricoprire. *After Virtue* qualifica tale situazione con l'espressione "individualismo burocratico". In entrambi i casi abbiamo una situazione inautentica in quanto l'individuo è incoraggiato a fuggire ogni responsabilità. Il soggetto liberale possiede una coscienza *ideologica*, una "falsa coscienza". Come MacIntyre sostiene nel suo libro sul marxismo, l'alienazione nelle società capitaliste risiede nel fatto che gli individui in quanto attori sociali «non riconoscono le forme della loro propria attività come la fonte di tale frustrazione; in ciò consiste la loro *alienazione da se stessi*». <sup>25</sup> Ciò è possibile in quanto le pratiche e le istituzioni sociali non sono meri oggetti o dati positivi ma in parte sono costituiti dalle convinzioni e dai concetti degli individui che vi sono coinvolti. Le tensioni sociali e i conflitti influenzano il vocabolario teoretico in uso per rappresentare quelle pratiche e istituzioni sociali. Ciò significa che c'è un rapporto tra dottrine sociologiche e conflitti sociali. In una situazione siffatta la vittoria in campo sociale consiste nell'indurre coloro che partecipano alle pratiche a concettualizzare le loro attività così che una delle interpretazioni in conflitto non appaia più contestabile, che questa non appaia più come tale ma come coincidente con i fatti. In tal caso tale interpretazione funziona come un'ideologia, la quale tende a presentare una verità parziale in modo che di fatto essa sia protetta contro ogni possibile confutazione. Di conseguenza l'ideologia nasconde i conflitti sociali, censura altre possibili interpretazioni e presenta

<sup>23</sup> A. C. MACINTYRE, *Social Structures and their Threats to Moral Agency*, in ID., *Ethics and Politics*, cit., p. 197.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>25</sup> A. C. MACINTYRE, *Marxism and Christianity*, Duckworth, London 1968, p. 89, sott. agg.

ciò che avviene di fatto come necessario. In pratica l'ideologia funziona come divieto di fare domande.<sup>26</sup>

Considerato da tale prospettiva il liberalismo è un'ideologia che gioca due ruoli incompatibili: il ruolo di uno dei partiti in conflitto e il ruolo di governare il dibattito pubblico in merito al bene determinando il vocabolario teorico e le questioni della discussione.

### 2. 3. *La legge naturale e la libertà*

A questo punto si pone una domanda cruciale che riguarda da vicino la stessa possibilità di un'intrapresa intellettuale come quella di MacIntyre. È possibile evitare la falsa coscienza in una società liberale?

Per rispondere occorre tornare a considerare la situazione pratica originaria. Nel momento in cui un individuo – di fronte alle perplessità morali sollevate dalla vita quotidiana – si pone la domanda in merito al suo proprio bene, egli si accorge prima o poi di non poter sostenere la ricerca che tale domanda pone se non all'interno di relazioni interumane che (come abbiamo visto) sono definite dagli standard della legge naturale. Quando un individuo partecipa a pratiche sociali e cerca di osservare i precetti della legge naturale e allo stesso tempo porta avanti la sua propria ricerca in merito al bene e ai beni, c'è la possibilità di un superamento della falsa coscienza nel discorso razionale sul bene comune. Questo individuo prima o poi scopre che, al di là dei beni che sono perseguiti individualmente, ci sono beni «costituiti in modo decisivo dall'attività cooperativa e dalla comprensione condivisa del loro significato». Tra questi beni c'è lo stesso discorso razionale pratico comune, definibile come una pratica di apprendimento comune governata ovviamente da virtù etiche e dianoetiche e finalizzato all'ordinamento dei beni individuali e sociali. Ciò che genera il legame sociale di conseguenza è la questione dell'ordine dei beni poiché è impossibile affrontare tale questione senza coinvolgere tutti coloro che partecipano alle pratiche sociali. Si tratta di un modello di comunità politica fondata su un legame che non è etnico, culturale o linguistico ma piuttosto razionale. Non si tratta di un *Volk* ma di una *polis*:

Una *polis* è impossibile senza che i suoi cittadini condividano almeno il linguaggio [...], i modi di deliberazione, formali e informali, nonché a grandi linee una comprensione delle pratiche e delle istituzioni. Una tale comprensione comune è in genere derivata da una particolare tradizione culturale ereditata. Ma tali requisiti devono servire i fini di una società in cui gli individui hanno sempre la possibilità di mettere in questione attraverso la deliberazione pubblica ciò che sino ad allora è stato dato

<sup>26</sup> A. C. MACINTYRE, *Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas*, in Id., *Ethics and Politics*, cit., p. 42.

per scontato dagli usi e dalla tradizione [...]. Una *polis* è sempre virtualmente o effettivamente una società di ricerca razionale che esamina se stessa.<sup>27</sup>

È quindi la razionalità pratica stessa che ha una dimensione politica in quanto è una proprietà che riguarda non l'individuo in quanto tale ma l'individuo nelle relazioni sociali.

Il problema principale dello stato moderno sta nel fatto che esso non può garantire, se non in modo “deformato e frammentato”,<sup>28</sup> l'esercizio di una razionalità pratica comune capace di incarnare il bene comune. Nello stato moderno

la politica, lungi dall'essere un'area di attività in cui e attraverso cui le altre attività vengono ordinate razionalmente, è la sfera più compartimentalizzata delle altre da cui viene esclusa la possibilità di porre le domande più rilevanti.<sup>29</sup>

Si può quindi affermare che per MacIntyre la politica è l'attività che risponde alle domande sull'ordine delle pratiche nella vita quotidiana.<sup>30</sup> La politica è una *pratica di secondo ordine* e di conseguenza i beni interni della politica considerata come pratica sono legati alla deliberazione circa le pratiche. La politica è ragionamento pratico comune sulla vita comune e perciò è basilare per il bene individuale ed essenziale per lo sviluppo delle abilità razionali. In definitiva è la politica stessa, considerata come pratica razionale ed esercizio di razionalità pratica, a incarnare il bene comune.

La strategia seguita da MacIntyre è simile ad altri approcci neo-aristotelici contemporanei: mettere in evidenza all'interno della prassi umana quelle pratiche che non sono rubricabili nella categoria di *poiesis*, nella quale i prodotti delle pratiche sono beni *esterni* alle pratiche. Ciò che è precipuo delle pratiche i cui prodotti sono beni interni è che «coloro che sono coinvolti in esse si trasformano e si educano attraverso la loro propria attività auto-trasformativa, venendo così a comprendere il loro bene come il bene interno a quell'attività».<sup>31</sup> MacIntyre sostiene che possiamo trovare esempi di ciò nella storia – ad esempio nei tessitori col telaio a mano del Lancashire e dello Yorkshire nel periodo a cavallo del 1800 – e che tali esempi hanno una rilevanza rivoluzionaria in quanto queste persone si rifiutarono di adattare le loro idee e le loro vite alle ideologie individualiste moderne. Tali lavoratori seguirono i precetti della legge naturale – in modo spesso inconsapevole, ma non necessariamente, in quanto per molti di loro i precetti naturali coincidevano con i comandamenti della legge morale cristiana<sup>32</sup> –

<sup>27</sup> A. C. MACINTYRE, *Politics, Philosophy and the Common Good*, in K. KNIGHT (a cura di), *The MacIntyre Reader*, cit., p. 241. <sup>28</sup> *Ibidem*, p. 243. <sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. M. C. MURPHY, *MacIntyre's Political Philosophy*, cit., p. 163.

<sup>31</sup> A. C. MACINTYRE, *The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken*, in K. KNIGHT (a cura di), *The MacIntyre Reader*, cit., p. 231.

<sup>32</sup> Cfr. E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Victor Gollancz, London 1963.

i quali di conseguenza giocarono un ruolo *sovversivo* rispetto al nuovo ordine liberale imperante. I precetti della legge naturale, per quanto negativi, mettono in grado gli individui di perseguire i propri beni e perciò hanno una funzione *liberante*.<sup>33</sup> Per comprendere pienamente ciò occorre accogliere un concetto di libertà più ricco e solido di quello prevalente nelle società liberali:

Essere liberi significa essere stati in grado di superare o evitare quelle distrazioni e ostacoli che frustrano o inibiscono lo sviluppo della capacità di giudicare sulla base di criteri che siamo in grado di riconoscere come razionalmente autorevoli per noi stessi e di agire in accordo con tali giudizi. Non essere liberi significa essere stati soggetti a frustrazioni e inibizioni relativamente a quello sviluppo. E l'esercizio della scelta in quanto tale può contribuire [...] tanto al fallimento quanto al successo nel diventare liberi. Ciò che dobbiamo tutti imparare è come fare scelte giuste sulla base di giudizi che siano veramente nostri in modo che le nostre scelte contribuiscano allo sviluppo e all'esercizio delle nostre capacità. La virtù di cui abbiamo bisogno per diventare capaci di scelte giuste è la virtù aristotelica della *phronesis*, *prudentia*. L'acquisizione delle virtù è impossibile senza il riconoscimento dell'autorità razionale dei precetti della legge naturale, in particolare di quelli negativi senza eccezione. Di conseguenza diventiamo capaci di scegliere in un modo che non sia auto-frustrante ma che liberi la nostra capacità di giudizio e azione orientata ai nostri beni. Questo è il motivo per cui [...] il riconoscimento dell'autorità razionale [dei precetti negativi] è un elemento costitutivo dell'autonomia umana.<sup>34</sup>

Di contro ogni tentativo di identificare la libertà umana con la libertà di fare scelte indipendenti dai precetti della legge naturale è destinato all'errore teorico e pratico. Coloro che fanno propria tale prospettiva tendono a concepire la legge innanzitutto come una restrizione della libertà piuttosto che come una sua condizione di possibilità e tale svalutazione delle regole porta in fin dei conti le relazioni umane ad arrendersi alla logica degli interessi conflittuali.<sup>35</sup>

Come verrà richiamato nella prossima sezione, un simile rifiuto della possibilità di una razionalità pratica sfocia non solo nel pluralismo ma in forme di relativismo che rischiano in ultima analisi di delegare la facoltà orientativa propria della ragione al potere politico nelle sue varie forme. Invece della liberazione sperata ci troviamo di fronte a una subordinazione ad autorità arbitrarie dal punto di vista della giustificazione razionale. Per chiarire ciò sarà necessario addentrarsi nel perimetro teorico che mette a contatto teorie liberali e pluraliste con alcune versioni contemporanee della legge naturale, cioè analizzare le distinzioni tra la posizione di MacIntyre e altre ad essa forse più vicine in termini di fonti e di linguaggio teorico, come appunto ci accingiamo a fare.

<sup>33</sup> Cfr. A. C. MACINTYRE, *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?*, cit. p. 177.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 185.

## 3. MACINTYRE E LA LEGGE NATURALE. PROSPETTIVE CRITICHE

3. 1. *Perché dibattere sulla legge naturale*

Fino alla presente sezione, questo articolo ha esposto l'argomento avanzato da MacIntyre riguardo alla legge naturale, alla conoscibilità dei suoi principi fondamentali, e alle loro caratteristiche distintive. Nelle sezioni da 2.1 a 2.3 sono stati inoltre illustrati i punti di opposizione e, più occasionalmente, gli spazi di compatibilità tra il liberalismo filosofico-politico generalmente predominante e una prospettiva quale quella offerta da MacIntyre.

Questa seconda parte dell'articolo proseguirà invece in una sintetica e più delimitata disamina di alcune critiche mosse alla versione macintyriana da altri teorici interessati alla riflessione sulla legge naturale, inclusa la risposta da parte dello stesso MacIntyre. Cominceremo dalla considerazione del dibattito pubblicato in *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*,<sup>36</sup> concentrandoci in particolare sulle tesi di Jean Porter e Gerald McKenny. Vedremo come MacIntyre ribatta a queste critiche, ponendo le premesse per considerazioni più generali su questo aspetto della proposta macintyriana nel contesto del suo pensiero e nel panorama del dibattito contemporaneo sulla legge naturale, con le sue diverse versioni. Il metodo di questa sezione è principalmente espositivo: proprio una tale esposizione rende possibile individuare e interpretare le ulteriori prospettive critiche e di ricerca che saranno accennate.

Quale sia il fine della vita umana sulla terra è un cruciale interrogativo filosofico e prefilosofico. Come osservato da Ian Carter,<sup>37</sup> nella individuazione e specificazione di questo fine l'Illuminismo si distingue dalla prospettiva di MacIntyre e dall'intera tradizione aristotelica. Ora, MacIntyre concede ampio spazio per l'indeterminatezza dei fini, ad esempio riconoscendo il valore di un numero immenso e potenzialmente infinito di pratiche e dei rispettivi beni interni e costitutivi. Tuttavia il fine ultimo e unico che gli esseri umani per natura ricercano, la perfezione della felicità, offre un termine di paragone per questi e li limita, limitando di conseguenza anche la libertà e le azioni che si possono compiere razionalmente.<sup>38</sup> È impreciso definire MacIntyre un teorico della legge naturale, così come è riduttivo farne un esponente dell'e-

<sup>36</sup> L. S. CUNNINGHAM (ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2009. D'ora in avanti i riferimenti a questo volume verranno indicati parenteticamente nel testo. Le traduzioni sono di Dario Mazzola.

<sup>37</sup> I. CARTER, *A Measure of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 47-50.

<sup>38</sup> Mi rifaccio qui alla documentata interpretazione di D. LORENZO: *Tommaso D'Aquino e MacIntyre sulla legge naturale: Metafisica e pratica*, in F. DI BLASI (a cura di), *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: Il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

tica della virtù. Nella tradizione aristotelico-tomista alla quale egli si richiama convivono questi ed altri elementi fondamentali, e accentuandone unilateralmente qualcuno si ingenera uno sbilanciamento prospettico nella comprensione di tutto il sistema. Ad esempio, lo stesso MacIntyre ha ribadito la tesi classica per cui l'enfasi sulla morale della legge sarebbe tipica delle ere e dei contesti in cui le pratiche collettive e condivise sono erose e marginalizzate da strutture di potere politico di tipo verticistico, come nel caso dello stoicismo di epoca ellenistica ed imperiale.<sup>39</sup> Ciò nonostante, poiché tale versione della legge naturale, i suoi precetti negativi, e la concezione del fine ultimo ad essa intimamente legata restringono le opzioni morali lecite nel modo che è distintivo della tradizione aristotelico-tomistica, è evidente che si tratta di un punto di nodale importanza. Infatti comprendere il rapporto della concezione di MacIntyre con forme di liberalismo e di pluralismo dei valori che altri teorici giudicano contigue e compatibili con una versione contemporanea della legge naturale è necessario per delimitare e identificare correttamente cosa egli voglia realmente sostenere, sebbene questo dibattito si articoli su contrasti forse meno marcati di quelli finora illustrati.

### 3. 2. *Dispute irresolubili sulla legge naturale*

A partire dall'ottobre 2004, alcune università statunitensi discussero il problema dell'"oscuramento dei diritti umani naturali", in particolare in riferimento al radicamento di questi diritti nella natura stessa dell'essere umano (viii). Da parte della University of Notre Dame, MacIntyre rielaborò alcuni dei suoi interventi significativi sul tema della legge naturale e su come essa, intesa come posizione filosofica, possa conciliarsi con il sussistere di "disaccordi morali irresolubili" (1, 52). David A. Clairmont, M. Cathleen Kaveny, Daniel Philpott, Kevin L. Flannery, John J. Coughlin e Thomas Hibbs intervennero in risposta su temi come il dialogo interreligioso, la retorica delle "guerre culturali", i processi di pacificazione post-conflitto, la teleologia morale di Aristotele, il ruolo della legge naturale nel diritto canonico, le virtù della razionalità pratica secondo Tommaso D'Aquino. Sebbene la conclusione di MacIntyre si intrecci con tutte queste prospettive, è soprattutto con Porter e McKenny che il filosofo entra in un dialogo più serrato. Vediamo ora perché e in che modo.

#### 3. 2. 1. La critica originalista e pluralista di Jean Porter

La prima critica a confrontarsi con le tesi proposte da MacIntyre è Jean Porter. I suoi rilievi si fondano su una differente interpretazione di Tommaso per concludere che la legge naturale *non* permette di articolare una morale uni-

<sup>39</sup> La diagnosi formulata in *After Virtue* (3<sup>a</sup> ed.), p. 169, converge infatti con quanto sostenuto da Jan Rohls, *Storia dell'etica*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 9.

versalmente valida: una versione fedelmente tommasiana della dottrina della legge naturale sarebbe quindi favorevole a una forma di “pluralismo dei valori”, e necessiterebbe del riferimento a una comunità e dell’integrazione del suo *ethos* per potersi tradurre in precetti sufficientemente precisi e specifici da regolare soddisfacentemente la prassi.

La critica mossa da Porter può essere detta “originalista” perché si basa su un’interpretazione testuale di Tommaso. Secondo Porter, la *Summa Theologiae*, e specialmente i passi sulla legge naturale più frequentemente citati, tra i quali soprattutto I-II, 94.2, andrebbero letti nel contesto dei problemi intellettuali del tempo. Anzitutto, Tommaso non avrebbe inteso elencare precetti morali specifici né tanto meno argomentare in favore di essi, ma sarebbe piuttosto intervenuto nel dibattito allora attuale, chiarendo la sua risposta alla domanda se i precetti della legge naturale siano uno o molteplici (62-3, 69). Richiamandosi ad Aristotele, Tommaso concluderebbe, per Porter, che i principi generali della legge naturale come la regola aurea, così come i primi precetti da essi ricavabili con un minimo di riflessione, cioè sostanzialmente i precetti del Decalogo, rimarrebbero comunque insufficientemente specificati per orientare la ragione pratica. E sarebbe pertanto un’esigenza ineludibile e “moderna” della dottrina morale di Tommaso che ogni legge richieda un legislatore di riferimento, sia questi un individuo o una comunità, un’autorità politica o teologica (58).

La conclusione, per Porter, è chiara: Tommaso *non* sostiene che la legge naturale provveda gli uomini di una morale razionalmente decidibile ed universalmente valida. Certo la sua concezione normativa delle inclinazioni naturali (73-84), rispetto alla quale Porter condivide l’interpretazione di MacIntyre, implica che ci siano una serie di beni oggettivi verso i quali gli esseri umani tendono naturalmente, e questi possono fondare catene di ragionamenti e sillogismi pratici come termini. Concesso questo, Porter cita John Gray (89, 92) per richiamare come anche beni universali, fondati antropologicamente, possano essere organizzati in disparate gerarchie valoriali da parte degli individui, e specialmente delle collettività. Si tratta di una questione concettualizzata anche come *ordo amoris*, come ricordato nella prima parte di questo articolo. Inoltre un processo di deliberazione è richiesto almeno per specificare i generalissimi precetti che possono essere proposti come elementi di una morale naturale, ad esempio per discriminare i casi di vero e proprio omicidio dalla legittima difesa nel caso dell’imperativo “non uccidere”. La dottrina tomista della legge naturale così interpretata sarebbe non solo meno in difficoltà di fronte al fatto dei disaccordi morali insolubili, ma anche meglio conciliabile con il pluralismo dei valori della società contemporanea, soprattutto in una prospettiva globale.

### 3. 2. 2. Le obiezioni sul “relativismo pratico” da parte di Gerald McKenny

Anche McKenny procede ad un’analisi serrata delle tesi di MacIntyre e le critica non dal punto di vista dell’interpretazione di Tommaso, bensì muovendo alcune obiezioni concettuali.

Anzitutto immagina una replica da parte dei liberali all’argomentazione proposta da MacIntyre (211-12). È sicuramente vero che l’etica della ricerca che qualunque agente autenticamente razionale implicitamente accetta nel dedicarsi all’indagine sulla verità morale implica preliminarmente – in modo “quasi-trascendentale” scrive McKenny (211) – l’osservanza di precetti che escludano di minacciarsi l’un l’altro, di privarsi delle reciproche proprietà o dei beni necessari al sostentamento dignitoso, di mentire, eccetera. Ad esempio è certo che la comunità scientifica liberale non accetterebbe la sistematizzazione di forme di minaccia o di corruzione economica, né potrebbe tollerare la pubblicazione di risultati falsi in nessun ambito. Ebbene secondo McKenny questa stessa etica della ricerca implicherebbe allora anche il rifiuto dell’autorità e della discriminazione delle minoranze, estendendo quindi la propria portata ad includere alcuni valori fondamentali del liberalismo. Inoltre – e qui McKenny pare esplicitare una difficoltà significativa e lampante – non è chiaro quali implicazioni una qualsivoglia “etica della ricerca” possa esigere rispetto alle questioni di morale familiare che più frequentemente sono oggetto di controversie insolubili e divisive tra i liberali e gli esponenti di etiche alternative, sia che queste ultime si richiamino alla legge naturale o ad altre prospettive.

Avendo così spinto MacIntyre a fare un passo verso una forma di liberalismo, McKenny suggerisce che il liberalismo stesso si avvicinerebbe alla posizione di MacIntyre, in quanto gli scritti più tardi di John Rawls ammetterebbero la necessità pratica e storica di partire da una tradizione e da una comunità determinate per elaborare principi di giustizia universalmente e razionalmente validi (203). MacIntyre sarebbe quindi costretto ad ammettere una certa forma di relativismo pratico (208-10), in quanto il successo di un paradigma morale sull’altro sarebbe limitato agli standard di giustificazione accettati in partenza dagli aderenti di ciascuna tradizione, e rimarrebbe possibile che due paradigmi o tradizioni si fronteggino con la rispettiva insuperabile convinzione di poter meglio risolvere i problemi morali rilevanti ed anzi di poter spiegare gli insuccessi dei rivali. Poiché questa convinzione sarebbe fondata dal punto di vista e dati i presupposti di ciascuno, si tratterebbe allora di un dissenso non solo insuperabile, ma in se stesso razionale e coerente.

Infine McKenny mette MacIntyre a confronto con un’altra concezione della legge naturale, quella elaborata da Joseph Ratzinger, per mostrarne le differenze e la relativa vicinanza di MacIntyre al liberalismo, specialmente nella sua variante kantiana. Infatti nella versione di Ratzinger la dottrina della leg-

ge naturale non sarebbe rivendicata solo da un dibattito razionale rispetto ad altre teorie morali, ma necessiterebbe di una credibile incarnazione in una comunità particolare per poter diventare pienamente persuasiva. Ci si discosterebbe così (216-220) da una certa versione della morale illuminista, la quale riduce la ragione a ragione calcolante-strumentale, e richiede come propria partenza il coraggio – *sapere aude* – di recidere le radici storiche e comunitarie dalle quali è originata. Tuttavia la versione rielaborata da Ratzinger, in questo al pari, secondo McKenny, di quella proposta da MacIntyre, è “ironicamente” (214) accomunata al progetto illuminista non solo dalla recente accettazione di alcuni dei suoi principi fondanti in merito al valore della libertà e della non discriminazione, ma anche e più profondamente dall’obiettivo di elaborare una morale razionale ed entro certi limiti obiettiva che faccia da argine alla decostruzione postmoderna.

### 3. 2. 3. La risposta di MacIntyre

Anzitutto rispetto alla critica di Porter, MacIntyre nota che le questioni di interpretazione sono limitatamente rilevanti per le sue tesi. Se davvero Tommaso avesse sostenuto una teoria dell’incompletezza della legge naturale quale quella attribuitagli da Porter, allora per MacIntyre Tommaso sarebbe semplicemente nel torto (318). In realtà, MacIntyre ritiene che la dottrina della legge naturale, per come essa è stata elaborata «nell’antica Grecia, nella Baghdad islamica, e in Egitto e in Andalusia, in momenti e luoghi diversi nell’Europa cattolica del Medioevo e del Rinascimento e in alcune successive culture post-medievali» non sosteneva che «questo è il modo in cui i requisiti della ragione appaiono dal punto di vista di una certa tradizione», quanto piuttosto che «questo è ciò che i requisiti della ragione *sono*» (317). In ogni caso, MacIntyre accenna anche ad una soluzione per le controversie interpretative che lo dividono da Porter: anzitutto chiarisce che con i “precetti primari” della legge naturale egli non indichi i “primi principi della ragion pratica”, ma che i primi sarebbero agevolmente derivabili dai secondi. E in questo MacIntyre e Porter concordano sulla e colla tesi originaria di Tommaso. Inoltre MacIntyre, ancora una volta *con* Tommaso e a differenza, ad esempio, del suo maestro Alberto Magno, *non* ritiene che i precetti primari della legge naturale siano *per se nota*. MacIntyre sostiene invece che alcune verità possano essere comprese in modo non inferenziale senza essere di per se evidenti (318).<sup>40</sup> In generale, però, tali questioni possono essere chiarite solo in un confronto più ampio con l’interpretazione e l’attualizzazione di Tommaso presentata da Porter in *Nature as Reason*.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Viene qui in mente il termine “quasi-trascendentale” impiegato da McKenny.

<sup>41</sup> J. PORTER, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*, Eerdmans, Grand Rapids 2005.

MacIntyre ribatte ad altre due obiezioni mosse da Porter. Anzitutto v'è il problema della "diversità rispetto alla rettitudine", un concetto tommasiano che per Porter contribuisce all'apertura al pluralismo dei valori e dei comportamenti morali. Secondo Porter, i precetti primari della legge naturale obbligherebbero sempre, ma in modo indeterminato, per cui ad esempio nel restituire a qualcuno beni di sua proprietà ricevuti in prestito, bisognerebbe considerare se questi non verranno poi usati per nuocere ad altri. Il criterio generale, irriducibile in forma di precetto, rimane per Porter la virtù pratica della prudenza. Per MacIntyre, invece, nel caso in esame – e potenzialmente in qualsiasi altro caso – è precisamente un precetto della legge naturale a ridurre e quindi determinare le possibilità di applicazione di un altro precetto. Per cui le medesime conclusioni, e le obbligazioni che ne derivano, vigerebbero sempre e comunque in tutte le identiche circostanze, così convergendo in una "morale universale" (319). Similmente, MacIntyre resiste anche a una seconda obiezione, per cui le definizioni che permettono l'applicazione dei precetti naturali rimangono indeterminate. Un chiaro esempio è ora offerto dal precetto che vieta l'omicidio: rimane il dubbio se l'uccisione di un nemico in armi rappresenti davvero un omicidio o meno. MacIntyre ricorda però che precisamente questo tipo di definizione è un classico oggetto dei dibattiti morali: così si è potuto concludere, ad esempio, che mentre l'uccisione di un essere umano innocente è sempre proibita dalla legge naturale, la difesa da un aggressore non è un vero e proprio omicidio. MacIntyre conclude ribadendo con decisione che «siamo in grado di arrivare a soluzioni certe che sono tanto indipendenti dalle tradizioni quanto i precetti primari» (320), persino nei casi più controversi. Appare dunque evidente che per quanto la prospettiva di MacIntyre, come quella di Tommaso, sia aperta alla grande varietà apportata dai singoli, dalle culture, e dalle circostanze, essa rimane ermeticamente chiusa al relativismo, nel senso che fissa almeno una serie di minimi requisiti della razionalità pratica – i precetti primari della legge naturale, appunto – che non possono essere violati in alcun caso, e che in quanto tali sono perfettamente e specificamente in grado di guidare l'azione, soprattutto nel senso di interdire quelle violazioni che sono «esempi paradigmatici del non trattare gli altri come agenti razionali» (320). Procedendo con le sue risposte, MacIntyre recupera da Kevin L. Flannery una sintesi della dottrina aristotelica dei fini della razionalità pratica, ed in particolare l'argomento a favore di un fine gerarchicamente sovraordinato che conferisce senso e limiti alla grande varietà di beni ai quali gli esseri umani sono inclinati naturalmente. Infatti che si ricerchino ricchezze, onori, nutrimento o vestiti, qualunque agente razionale è inclinato a questi fini solo ed esclusivamente nella misura in cui li riconosce come utili ad attingere «il fine ultimo (la felicità, comunque intesa)» (335-6), e cessa di essere razionale se continua a perseguire i medesimi beni pur riconoscendo che essi sono contingentemente divenuti un ostacolo al raggiungimento

della felicità stessa. Ecco allora che l'avaro che si affanna per le ricchezze precludendosi il riposo e il piacere, il goloso che per il gusto del cibo distrugge la salute, o il carrierista che sacrifica relazioni e integrità personali ai pubblici onori agiscono da "esseri auto-frustrantesi",<sup>42</sup> i quali sovrastimano beni gerarchicamente inferiori al prezzo della felicità, mentre arrecano un danno a una parte centrale del sé. Perciò MacIntyre riafferma la dottrina aristotelica che riconosce la «stabilità in quanto bene» della felicità e che ne fa il presupposto di «ogni elemento del ragionamento razionale» (230, 336). Nel suo saggio, Flannery mostra diffusamente come il fine ultimo della razionalità pratica possa assolvere la sua funzione anche in forma "non tematica", cioè senza essere esplicitamente presente all'agente o dettagliatamente conosciuto da questi. Tale dottrina esclude il relativismo dall'ordinamento dei beni ai quali gli esseri umani sono naturalmente inclinati, e dalla valutazione morale delle azioni che conducono ad essi o che, al contrario, li precludono.

La risposta a Porter offre elementi per rispondere a McKenny, nella misura in cui le due critiche convergono (333). Preliminarmente, MacIntyre riconosce l'inefficacia del suo argomento iniziale a favore della legge naturale nello specificare e rivendicare i precetti relativi «alla sessualità e all'educazione dei bambini» (211, 332). Questa sarebbe dovuta alla sua sinteticità nel passare dalla connotazione dei precetti della legge naturale come funzionali al raggiungimento dei beni comuni al mostrare come quei precetti «informino e siano presupposti dalla nostra deliberazione condivisa rispetto a tali beni» (333), senza però dare un'adeguata caratterizzazione dei beni stessi.<sup>43</sup> MacIntyre rimedia notando più diffusamente (334, 339) come anche le pratiche familiari siano informate da deliberazioni razionali e mirino a costituire i figli come agenti razionali indipendenti, per cui i beni e i precetti propri della vita sessuale e familiare sarebbero integrati con i beni tutelati dagli altri precetti primari della legge naturale.<sup>44</sup>

MacIntyre ritiene poi che la sua tesi non sia relativistica nella misura in cui il riconoscimento di alcune verità morali fondamentali – ancora una volta si tratta dei precetti primari della legge naturale – lo mette in coerente e con-

<sup>42</sup> Si vedano 2.1-2.3, *supra*.

<sup>43</sup> MacIntyre pare qui sottovalutare il problema: se la caratterizzazione dei beni relativi alla vita familiare precede la discussione di come «i precetti della legge naturale informino e siano presupposti dalla deliberazione condivisa rispetto ai nostri beni comuni» (333), allora questa caratterizzazione pare indipendente e non è mostrata in modo quasi-trascendentale. Sembra allora più probabile che anche coloro che accettano di entrare in dialogo razionale rifiutino questa caratterizzazione di tali beni o propongano alternative. Forse non è accidentale che questa difficoltà concerna alcuni dei beni e delle questioni più controversi.

<sup>44</sup> Pur senza riferimenti espliciti, il ragionamento di MacIntyre è qui molto vicino a quanto sostenuto in A. C. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need The Virtues*, Duckworth, Londra 1999.

tinuo disaccordo ed anzi “in conflitto” (341) con prospettive che le negano e che giustificano la promulgazione di legislazioni positive contrarie. In opposizione, pare, alle implicazioni delle tesi di Porter, McKenny, e ad esempio di Walter Kasper (260), MacIntyre concorda con il contributo di John J. Coughlin (251-272) nel ritenere che l’indipendenza da particolari dottrine teologiche, dalla morale rivelata, o da altre contingenze comunitarie o culturali sia un elemento essenziale e caratterizzante della dottrina della legge naturale. Per MacIntyre si tratta di un principio indispensabile per fondare e rettamente interpretare una dottrina dei diritti umani naturali, trascurando il quale non solo diviene difficile assicurare un consenso sufficiente all’armonioso funzionamento morale delle società, ma diviene più ampiamente e drammaticamente impossibile proporre un diritto razionale che non sia una estrapolazione ideologica a partire da una prospettiva parziale, come ad esempio quella occidentale. In definitiva, l’alternativa alla forza della ragione è la ragione della forza, la quale trova espressione massima nel puro potere politico (342-4).

#### 4. CONCLUSIONI

Il ragionamento adottato da MacIntyre per mostrare – non per *dimostrare* – le sue tesi procede lungo una “via pratica” che è originale ma complementare rispetto alla “via metafisica” tracciata da Tommaso.<sup>45</sup> Ci sono però delle significative differenze – e non poteva essere altrimenti – dato che la versione di MacIntyre integra apertamente molti elementi che storicamente sono stati illuminati dalla tradizione del liberalismo: dalla non discriminazione delle minoranze, alla tolleranza religiosa, alla netta delimitazione dei poteri dello stato.<sup>46</sup> Tuttavia il punto di vista articolato da MacIntyre rimane alternativo al liberalismo genericamente inteso in quanto riconosce come obiettivamente ed universalmente validi alcuni precetti morali che sono conoscibili razionalmente nella riflessione pratica del e sull’essere umano, e divengono particolarmente accessibili nella formulazione di un’“etica della ricerca”. Tali principi sono specificati e ordinati rispetto a un bene o fine ultimo, il quale non è tematico – non deve e probabilmente nemmeno può essere esplicitato dettagliatamente e completamente – ma è presupposto in ogni deliberazione morale razionale. Genericamente parlando si tratta della felicità, o meglio della *eudaimonia* aristotelica, che non è limitata a uno stato mentale ma corrisponde a una oggettiva “fioritura” dell’essere umano nelle sue varie potenzialità. Questa consapevolezza permette a MacIntyre di notare acutamente quanto della tradizione aristotelico-tomista venga ripreso, sia pure in maniera disorganica, dalle filosofie morali moderne: un esempio fra tutti, la rubrica-

<sup>45</sup> D. LORENZO, *Tommaso D’Aquino e MacIntyre sulla legge naturale*, cit.

<sup>46</sup> A. C. MACINTYRE, *Natural Law as Subversive*, in ID., *Ethics and Politics*, cit.

zione di Aristotele come un “utilitarista moderato”<sup>47</sup> da parte di John Stuart Mill, categoria con la quale Mill stesso si identificava. E MacIntyre nota anche quanto viene perduto nella direzione di quella alienazione da se stessi illustrata nella seconda sezione.

Contrariamente ad altre versioni, la dottrina della legge naturale esposta da MacIntyre non ha bisogno di supporti teologici o comunitari per essere saturata, ed anzi li respinge come fuorvianti. MacIntyre riconosce piuttosto la funzione delle singole comunità e tradizioni culturali e religiose come “veicolo storico” per la formulazione dei precetti primari di questa legge, che rimane però concepita come universalmente valida ed immutabile, poiché fondata nella natura umana. Appunto questo fondamento allontana MacIntyre dalla versione neoclassica della legge naturale, la quale prescindendo dal riferimento descrittivo ad un’antropologia si riduce in definitiva ad una forma di intui-zionismo rispetto ai beni fondamentali.<sup>48</sup>

Molti dei problemi sollevati beneficerebbero di ulteriori analisi e chiarimenti. Tra questi: la caratterizzazione dei beni indipendentemente dall’argomento “quasi-trascendentale” relativo all’etica della ricerca; le convergenze pratiche e teoriche con certi elementi di teorie liberali; i rapporti tra la morale razionale e i suoi “veicoli storici”; la possibilità di un fruttuoso dialogo attorno alle “dispute morali irresolubili” laddove nessun interlocutore ritiene di dover abbandonare le proprie premesse.

Conviene pertanto rilevare come MacIntyre stesso ritenga di aver solamente «abbozzato... la difesa filosofica che dev’essere avanzata in supporto dei precetti della legge naturale».<sup>49</sup> E come questo vasto “progetto”<sup>50</sup> invita ad una lunga e approfondita ricerca collettiva, a maggior ragione le prospettive più generali della tradizione aristotelico-tomista possono avanzare solo nel modo in cui sono storicamente progredite, ovvero mediante il dialogo tra un ampio numero di ricercatori, a prezzo di grandi sforzi e di tempi non brevi. Nei limiti delle possibilità e degli obiettivi presenti, la perseverante dedizione di Alasdair MacIntyre al recupero e al ripristino<sup>51</sup> di questa tradizione di ricerca, e gli originali ed importanti risultati conseguiti, meritano senz’altro un singolare riconoscimento.

<sup>47</sup> L. S. CUNNINGHAM, *Intractable Disputes about the Natural Law*, cit., p. 50.

<sup>48</sup> Sintetizziamo così le convincenti conclusioni di R. HITTINGER, *After MacIntyre: Natural Law Theory, Virtue Ethics, and Eudaimonia*, in S. MENDUS e J. HORTON (a cura di), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994. È interessante notare come la successiva ricerca di MacIntyre si sia in buona parte mossa proprio nella direzione indicata da Hittinger.

<sup>49</sup> L. S. CUNNINGHAM, *Intractable Disputes about the Natural Law*, cit., p. 347: «sketched – no more than sketched».

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>51</sup> Il termine *recoverist* impiegato da Hittinger sembra a tal proposito particolarmente appropriato.

ABSTRACT · MacIntyre on Natural Law and his Critique of Liberalism: Theoretical Features and Critical Perspectives · *The first part of this paper is devoted to an outline of MacIntyre's theory of natural law. According to him, natural law is implied in the ordinary moral experience especially when one is forced to deliberate about common goals and to take part in a common enquiry on human flourishing. The precepts of natural law are presupposed by this common enquiry from the perspective of ordinary moral experience. The second part of the paper is devoted to the presentation and discussion of two critical perspectives on the MacIntyrian approach to natural law by Jean Porter e Gerald McKenny.*

KEYWORDS: *Natural Law, Liberalism, Moral Enquiry, Ideology, Subversion.*