

## *note e commenti*

### **L'aristotelismo politico di Alasdair MacIntyre**

MARCO D'AVENIA\*



#### **1. Premessa**

La filosofia politica attraversa oggi uno dei suoi momenti più difficili: teorie e dottrine si moltiplicano, a livelli differenti, senza apparentemente riuscire a venire fuori da una costellazione di problemi reali e di aporie scientifiche: da una parte, c'è la situazione generale di un pianeta, che ha i suoi problemi ecologici, economici e di convivenza tra gruppi differenti, problemi che fino a questo momento non si erano mai posti su una dimensione *globale*; d'altra parte, si sperimenta costantemente il desiderio di *salvare* in ogni circostanza *i* (molto spesso ignorati) *diritti universali dell'uomo*. Il filosofo scozzese Alasdair MacIntyre<sup>1</sup> costituisce, in questo senso, un punto di valutazione privilegiato della situazione, a motivo delle sue critiche a 360 gradi all'insieme dei sistemi politici, e per la

---

\* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

<sup>1</sup> Nato a Glasgow nel 1929, dopo i suoi studi in lettere classiche ed in filosofia, è stato professore in diverse università europee e, a partire dal 1979, abita e lavora negli Stati Uniti. Ha pubblicato una conosciuta storia dell'etica (*A Short History of Ethics*, Macmillan, New York 1966) e diversi saggi e volumi di filosofia morale. Tra questi spicca *Dopo la Virtù*. (Feltrinelli, Milano 1988), nel quale presenta una visione d'insieme della storia del fallimento del progetto illuministico, e propone un'alternativa aristotelica per il recupero della teoria morale aristotelica. Nei libri seguenti, egli ha meditato in profondità le fonti e la storia dell'aristotelismo, per giungere ad accettarne la dottrina nell'interpretazione tomista. I risultati di questo percorso intellettuale si trovano in *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione* (Massimo, Milano 1993) e in *Giustizia e razionalità* (Anabasi, Milano 1995). Attualmente insegna filosofia morale presso la Duke University, a Durham, nel North Carolina. Per una presentazione sintetica del suo percorso filosofico ed esistenziale, ci permettiamo di rimandare al nostro articolo *L'Etica del bene condiviso*, in AA.VV., *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, Armando, Roma 1995, pp. 163-198.

direzione originale, benché incompleta ed aporetica delle sue proposte. Cercheremo, in queste brevi pagine, di fornire una visione d'insieme delle une e dell'altra.

Benché sia conosciuto come uno tra i più forti nemici della modernità, dell'economia globale di mercato e del liberalismo politico, del quale parla come di un regime di barbari, che vivono nelle nostre città senza che nessuno purtroppo se ne accorga, manovrando nel silenzio le leve del potere; benché promuova in modo molto attivo la creazione di *piccole comunità*, accanto e spesso in conflitto costante con lo stato liberale; e benché sia profondamente convinto del significato semplicemente retorico dell'insieme degli appelli ai diritti fondamentali dell'uomo: detto questo, bisogna ancora aggiungere che Alasdair MacIntyre *non è prima di tutto né propriamente un filosofo della politica*: le affermazioni appena citate sono semplicemente alcuni corollari dei suoi interessi, che sono prima di tutto quelli di un epistemologo, poi quelli di un filosofo della storia, in terza battuta quelli di un moralista, e soltanto alla fine quelli di un filosofo della politica<sup>2</sup>. *Politica* della quale lui parla peraltro molto raramente in maniera esplicita e positiva<sup>3</sup>.

## 2. Storia della politica

L'analisi macintyriana della storia della politica è abbastanza semplice e riprende i temi principali della filosofia della politica classica. Così, l'uomo è per essenza *un animale sociale e politico*, perché i fini che persegue (e non soltanto i

<sup>2</sup> Questa attenzione per l'aspetto epistemologico è particolarmente opportuna, a motivo delle numerose ambiguità, che riguardano sia il *soggetto*, sia l'*oggetto* della materia politica, sia colui al quale si riconosce la competenza della diagnosi. Infatti, innanzitutto il concetto stesso di filosofia o di scienza della politica sembra essere diventato al giorno d'oggi *vuoto di contenuto*: incapace cioè di prevedere e di giudicare, di definire uno standard unico di vita, in definitiva senza strumenti universalmente riconosciuti di valutazione, di previsione e di critica. Ma inoltre, in questo secolo, *il politico* stesso è cambiato nella sua forma e nelle sue relazioni: i rapporti principali tra gli agenti politici sono cambiati, i cittadini non riconoscono più spesso la forza dei legami sociali, le leggi si moltiplicano e di conseguenza si perde fiducia in loro (fenomeno conosciuto come *anomia*); infine, vi sono molte figure che pretendono di parlare oggi *il linguaggio della politica*, che desiderano pronunciare la parola ultima sull'intera questione. La situazione è pertanto abbastanza complicata dal punto di vista epistemologico: accanto al filosofo, si trovano il sociologo, l'esperto di dottrine politiche, l'economista, il teorico della comunicazione, l'opinionista, l'editorialista, il giornalista, il demografo..., e ciascuno con le proprie definizioni, distinzioni e con i suoi *tools* del mestiere. Bisogna evidentemente mettere in ordine questo sistema abbastanza confuso. MacIntyre ne è perfettamente cosciente.

<sup>3</sup> I testi esplicitamente dedicati a questo tema sono i capitoli XVII di *Dopo la virtù* e di *Giustizia e razionalità*, l'ultimo capitolo di *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione* e l'articolo *Politica, filosofia e bene comune*, in *Studi Perugini*, n. 1, gennaio-giugno 1997, pp. 9-29.

mezzi che mette in gioco) sono di natura sociale: «il mio bene è il tuo bene, il tuo bene è ugualmente il mio bene». Per essere più precisi, nel caso del nostro autore, si può dire che «*il bene comune s'impone* con chiarezza, a te come a me, all'interno di situazioni o di *relazioni sociali* del tutto particolari, che si chiamano *pratiche, narrative, tradizioni* e nella forma del bene o fine interno di ciascuna di esse».

Si ritornerà su questo punto nella seconda parte della trattazione. Per il momento, sarà sufficiente anticipare che il bene comune, quando si presenta, rivela una struttura sociale, assai precisa e coordinata, necessaria agli individui, per apprendere il bene stesso. Un simile carattere si rivela, per esempio, con evidenza e facilità, a partire dalle piccole società tribali, nelle quali ruoli specifici vengono attribuiti con chiarezza, ai differenti membri della tribù, nel quadro di un ordine comune fissato dalla divinità e rappresentato sulla terra dall'autorità del re. Evidentemente, come ben presto i poeti tragici inizieranno a rappresentare nelle loro opere, e i filosofi, Aristotele in testa, a giustificare, un simile ordine risultava più organico nelle società monoteiste, a causa della mancanza di conflitti tra le differenti divinità. D'altra parte, la crisi del modello della *polis* porterà con gradualità verso una situazione di disordine e di policentrismo, nella quale lo stato di diritto dei Romani prima e l'universalismo cattolico non faranno fatica a imporsi.

Bisogna dire, completando parzialmente la ricostruzione del filosofo con alcune considerazioni personali, che, mentre la proposta del primo era semplicemente esteriore, il Cristianesimo offriva, dal punto di vista culturale, un modello assiologico fondato sulla nozione di *persona*, come soggetto di diritti di valore infinito agli occhi di Dio, in quanto *soggettività libera*, formata ad immagine della stessa Trinità, e, in quanto tale, capace di *autodeterminazione al bene*. Questo insieme di nozioni trasforma il ruolo dell'uomo nel mondo e rende più complicato il suo rapporto con la società. In quanto tale, il Cristianesimo valorizza nel modello dell'*ecclesia* la necessità, tipicamente umana, di stabilire legami solidi tra i suoi membri, essendo chiaro che l'*ecclesia* — in ciascuno dei suoi fedeli — si manifesta come Corpo e Sposa di Cristo: di conseguenza, esso sottolinea anche l'importanza della salvezza personale, proprio all'interno e mediante l'aiuto di una comunità uniforme, in quanto *respublica christianorum*. Nasce su questo punto una dialettica tra persona e società del tutto originale, che resterà a lungo nascosta nella coscienza culturale.

Il progetto dell'Illuminismo, che trova oggi la sua manifestazione politica in alcune (*in tutte*, sostiene MacIntyre) le forme del liberalismo, sviluppa e secolarizza la visione cristiana del mondo, sostituendo il piano della Provvidenza con l'agire della *natura astratta*, e sottolineando lo statuto particolare del soggetto libero, con il suo carattere d'*autodeterminazione totale*, che si modifica lentamente ma in modo inesorabile nella forma di una *autonomia radicale della ragion pratica*. Ciò — oltre che per motivi storici, dovuti alle guerre di religione —, ha condotto alla formulazione di una dottrina individualista sul versante antropolo-

gico, e contrattualista in politica: in questo contesto, può esser garantita ai cittadini (almeno apparentemente) una possibilità di convivenza — più o meno necessaria, artificiale o naturale —, ma in ogni caso pacifica e soprattutto *neutrale* in rapporto ai piani elaborati da ciascuno di essi. *La natura umana* riproduce questo modello a seconda delle diverse figure che assume nella storia del pensiero, riducendo al minimo, sulla base delle esigenze della *tolleranza*, le richieste e i compiti degli individui, e trasforma la funzione politica nella forma di una semplice *struttura neutrale* che assicura la convivenza pacifica degli uomini nello stato.

### 3. Liberali e comunitari

I risultati di questa concezione della politica sono diventati, col passare dei secoli, il bersaglio di numerose critiche elaborate da diversi filosofi contemporanei, e sono stati recentemente messi al centro del dibattito tra i liberali e i cosiddetti *comunitari*. Infatti, un'analisi degli stessi fondamenti del proceduralismo liberale mostra con facilità che i legami che fondano le società moderne, non sono mai semplicemente accidentali o funzionali in relazione alla ragione, ma piuttosto *interessano i nodi stessi della razionalità umana in quanto tale, e costituiscono l'unica via per comprendere le azioni umane*. Su questo punto, la critica di MacIntyre è stata parecchio efficace. Essa si colloca a due livelli: il primo, nelle opere maggiori del filosofo — *Dopo la virtù* e *Giustizia e razionalità* — consiste nell'impossibilità di fatto di qualsiasi genere di neutralità, perché si conservano sempre dei legami con un ambiente e delle consuetudini concrete; questa critica, di fatto, ha colpito nel segno: dopo una buona decina d'anni di silenzio, John Rawls ha riconosciuto, nel suo *Liberalismo politico*, la necessità di distinguere una tradizione liberale con un suo contenuto sostanziale, dalla *cornice neutrale* ("the view from nowhere" di Thomas Nagel), che costituirebbe la struttura minimale per una convivenza universale e pacifica, secondo la sua reinterpretazione politica del trascendentalismo kantiano. Quanto concerne il secondo livello della critica, si può leggere in un recente saggio, nel quale viene messa in questione la capacità della ragione liberale di riuscire a *motivare* con efficacia l'azione dei cittadini. Come si può ben vedere, le due critiche si collocano sempre *sul piano epistemologico piuttosto che su quello politico*.

Secondo MacIntyre, la *critica al comunitarismo* è paradossalmente la stessa di quella dei liberali: è vero che i comunitaristi mettono l'accento sulle relazioni sociali piuttosto che sui diritti della persona; ma è altresì vero che essi mancano di una giustificazione critica del bene comune (cosa che li separa senz'altro da MacIntyre): da qui deriva la loro debolezza, perché i beni sociali, senza la possibilità della loro difesa critica, mantengono lo stesso statuto emotivistico (cioè dipendente da una retorica delle emozioni, proprio come i diritti dei liberali) e restano sempre a disposizione dello stato, che li promuove così come promuove gli individui, secondo la logica di una retorica dei vantaggi privati. Ecco perché,

benché i comunitari siano spesso presentati a livello teorico come gli avversari del sistema liberale, di fatto vengono sovente accettati sul piano pratico come “merce di scambio” nell’arena politica.

Mettendo tra parentesi in questa sede la prospettiva marxista e neo-marxista<sup>4</sup>, ci pare piuttosto più rilevante concludere questa prima breve analisi critica, mettendo a fuoco la visione politica più diffusa ai nostri giorni. Sembra che oggi la condizione *postmoderna* ponga il problema sociale e politico secondo una prospettiva che pare più vicina a quella degli antichi imperi ellenistici e romano, privati entrambi da un lungo periodo di secolarizzazione di riferimenti globali a partire dai quali poter comprendere il senso della vita politica. L’essere “gettato nell’essere” rappresenta la cifra di questa fine di millennio, nella quale l’uomo è *riscattato* nel quadro di una *Tradizione*, dal *Volk*, o dallo stato procedurale nei precari equilibristi del “politically correct”. C’è poca razionalità politica in questo recupero, secondo MacIntyre: i legami che caratterizzano il popolo, la razza, sono sempre legami di tipo *prerazionale*, se non addirittura di carattere *non razionale*. La critica è ancora una volta la stessa, in sostanza, di quella rivolta ai comunitaristi.

#### 4. Una riflessione epistemologica

Ecco perché, con le sue argomentazioni, all’interno della sua analisi fenomenologica, il filosofo rifiuta categoricamente anche quest’ultima soluzione: egli sostiene, chiaramente, la necessità e l’evidenza di *legami sociali solidi* (rivelati peraltro dal liberalismo come *tradizione*), ma, allo stesso tempo, non rifiuta la condizione multiforme del postmodernismo, testimoniata dall’incommensurabilità dei linguaggi e dei paradigmi culturali: egli lega piuttosto i due estremi, apparentemente inconciliabili, nella figura di una *comunità di ricerca razionale*, sempre in cammino dinamico verso un fine; che deriva dalla contaminazione tra un gioco linguistico wittgensteiniano, riformulato in chiave teleologica, secondo l’immagine della *polis* greca.

---

<sup>4</sup> Il comunismo sottolinea la dimensione sociale dell’individuo, nei confronti della pretesa indipendenza antropologica dei soggetti liberali. Secondo questa dottrina, chi fa parte della società, ne è membro per natura, vincolato da legami molto forti e significativi, che qualificano in profondità e totalmente l’individuo: legami di classe sociale, d’origine, di gruppo, di popolo, di razza o di religione, che determinano, talora totalmente, l’identità dell’individuo, fino a permettere l’eliminazione non volontaria della vita di un membro della società, se questo torna in qualche modo a vantaggio della comunità del suo insieme. Così, nessuna forma di giudizio critico è consentita agli abitanti di queste regioni del mondo. Evidentemente MacIntyre, che pure fu in gioventù marxista ortodosso, ha criticato questo tipo di regime politico come molti dei suoi colleghi, allontanandosi dalla pratica politica comunista. Non ci soffermiamo oltre su questo punto, divenuto adesso per lui abbastanza secondario.

L'interesse di MacIntyre, lo si vede ancora una volta, è sostanzialmente *epistemologico*, e il ricorso all'insieme *pratiche - vita buona - narrazione/tradizione* è necessario a causa *a)* della necessità di assicurare una *certezza oggettivo-ostensiva del bene* (senza la condivisione sociale non si può esprimere nessuna formulazione coerente del concetto di bene, che sarebbe ridotto alla semplice preferenza individuale); *b)* dalla possibilità eventuale di mettere in questione *razionalmente* il bene apparente nella sua mancanza di oggettività e di coerenza, o dall'incapacità di risolvere problemi concreti: questo tipo di razionalità non viene dall'esterno, non è astratta, né *a priori*; è invece «una proprietà-degli-individui-nelle-loro-relazioni-sociali piuttosto che dell'individuo-in quanto-tale»<sup>5</sup>; ed è per questo che «la mente razionale è essenzialmente sociale»<sup>6</sup>: infatti, «per essere razionale in senso pratico, devo riconoscere cosa è bene per me in situazioni diverse, e questo posso farlo solo attraverso l'interazione con gli altri, nella quale io imparo dagli altri e gli altri da me. Il nostro primario bene comune e condiviso è fondato sull'attività dell'apprendimento comune, attraverso la quale diventiamo insieme agli altri capaci di ordinare i beni, sia all'interno delle nostre vite individuali che della società politica»<sup>7</sup>; e infine *c)* dalla necessità di mostrare al singolo cittadino il bene comune proprio come *il bene proprio, di cui egli manca*, ma che allo stesso tempo è *comune*, anche ad altri soggetti, ed è per questo capace di *motivazione*, perché è gerarchicamente superiore alle altre preferenze individuali o agli impulsi momentanei ed emozionali: così, «le pratiche sociali e le istituzioni mostrano un nesso tra il bene degli individui e il bene comune tale da fornire una giustificazione alla loro obbedienza politica»<sup>8</sup>. In conclusione, MacIntyre cerca di raggiungere il massimo di razionalità, senza cadere nello stesso tempo in un razionalismo astratto.

Come si è visto, la considerazione macintyriana è essenzialmente epistemologica, sostenendo egli che nella politica la verità si trova *nella conformità a strutture sociali ed epistemiche ben precise*, le quali sono le pratiche, le narrative, le tradizioni. Per esempio, in una pratica come la pittura, l'eccellenza si mostra immediatamente, come *fine interno*, e alla sua luce è possibile distinguere maestri, autorità, regole, doveri, virtù, insomma tutto quanto è razionalità pratica. Per coordinare le differenze pratiche e per gerarchizzarle all'interno di una vita unica, bisogna possedere la concezione di un'*unica narrativa* della vita stessa. E, perché questa narrativa sia buona, essa dovrà conservare il carattere dell'*eccellenza*: cioè la presenza delle *virtù*. La presenza delle virtù permette il possesso del *bene comune*. La giustificazione delle virtù, a sua volta, avviene ad un livello superiore, quello delle tradizioni: la migliore tradizione è quella che risolve i

<sup>5</sup> *Politica, filosofia e bene comune*, cit., p. 17.

<sup>6</sup> *The Intelligibility of Action*, in J. MARGOLIS, M. KRAUS, T.M. BURIAN (eds.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Martinus Nihoff Publishers, Dordrecht 1986, p. 72.

<sup>7</sup> *Politica, filosofia e bene comune*, cit., pp. 17-18.

<sup>8</sup> *Politica, filosofia e bene comune*, cit., p. 17.

problemi e che non è in contraddizione con se stessa, riuscendo al contempo a mostrare alle altre tradizioni le loro proprie contraddizioni interne.

Allo stesso tempo, se la *narrativa* è la forma dell'esperienza che svela il fine da raggiungere, all'interno di una struttura comunitaria assai ben delineata, accanto c'è anche la *metafisica* dell'essere, che conferma, per una via differente, il valore del percorso dell'esperienza personale e narrativa: ci sono così due vie, che si aiutano e corroborano a vicenda.

## 5. Oltre le critiche

Fin qui MacIntyre. Bisogna dire innanzitutto che una simile dottrina è stata tacciata di *fondamentalismo* da praticamente tutti i filosofi liberali, *d'intolleranza*, a motivo del suo desiderio inevitabile di *reductio in unum*; ma soprattutto *d'anacronismo e d'utopismo*, da numerosi filosofi e sociologi di differenti scuole e correnti: essa sarebbe infatti poco adeguata alla società attuale ed inutile per la pratica politica concreta.

Bisogna dire che il filosofo scozzese, nella sua riflessione, ha centrato almeno *due obiettivi*. Innanzitutto, ha suggerito una via postmoderna per pensare la razionalità morale in maniera teleologica, utilizzando le risorse dell'epistemologia contemporanea, in particolare lo strumento della *narrativa*. Allo stesso tempo, per quanto attiene all'oggetto dello studio, il *politico*, egli ha *scardinato* lo schema della modernità, presentando una visione più complessa del semplice rapporto tra *cittadino* e *stato*, caratteristico della politica occidentale moderna: così, egli ha riconosciuto *a)* la necessità della presenza di una struttura più articolata e complessa nella società politica, nella quale si ritrovano, tra le altre società intermedie, anche delle piccole comunità di ricerca razionale del bene, fondate sulle virtù, caratterizzate da relazioni *teleologiche e sociali*, che si estendono in un ambito e ad un'autorità prima patrimonio esclusivo dello stato; *b)* inoltre ha stabilito la necessità, tipicamente aristotelica, di pensare il politico a partire dal basso (e non il contrario) e di adattarsi alle situazioni e relazioni concrete. Se ciò corrisponde a una forma di anacronismo e di utopismo, ciò dipenderà dalla capacità di *saper leggere* le esigenze e le forme del *politico* e di rispondere con proprietà alle questioni poste dalla società postmoderna.

Ma soprattutto, MacIntyre ha riproposto il tema del bene comune dello stato. Bisogna dire che egli si era mostrato piuttosto scettico, al termine di *Dopo la virtù*, circa la possibilità di un progetto globale di carattere politico. Con il passare del tempo, ha cambiato opinione in maniera graduale: se ancora in un'intervista del 1990, negava assolutamente qualsiasi progetto di carattere politico, negli scritti più recenti egli mostra un'apertura verso una concezione più positiva della politica; perché questa possa essere efficace, bisogna sempre saper promuovere piccole comunità, nelle quali la razionalità pratica possa vivere incarnata nella pratica di vita dei suoi membri e il bene comune essere riconosciuto con oggettivi-

vità. Inoltre e soprattutto, si tratta di incoraggiare anche alcune comunità di ricerca che approfondiscano teoricamente il concetto di bene comune ed elaborino una dottrina che possa esser presentata e difesa *dialetticamente* nei confronti di altre teorie politiche.

A questo punto si può discutere l'accusa di *fondamentalismo*. MacIntyre non è fondamentalista, semplicemente perché, come ha avuto occasione di ripetere molte volte, non si propone *un progetto politico integrale ed obbligatorio*, ma piuttosto la formazione di «cellule teleologiche» di perfezionamento individuale, che rappresentano le condizioni minimali per la sopravvivenza di una educazione alle virtù, altrimenti impossibile entro un contesto liberale. Allora, quando egli parla di evitare le relazioni con lo stato liberale, MacIntyre formula una norma negativa di prudenza: segnala, cioè, un limite necessario per evitare influenze che porterebbero all'anomia e alla confusione morale<sup>9</sup>. Nello stesso senso va letta la sua critica ai diritti umani, in quanto frutto di una *finzione giuridica*: essi non sono effettivamente difendibili, se non vengono collocati nel contesto di una narrativa dei diritti della persona che conferisca loro un senso.

Eppure, MacIntyre arriva a parlare di *politica*, come capacità di ordinare le differenti attività che gli uomini svolgono entro un progetto coerente di vita buona. È proprio qui che si pone la questione nodale: a quali condizioni è possibile pensare *un ordine politico globale*, con le categorie del nostro filosofo? Si tratta peraltro di un problema che va ben oltre la semplice interpretazione di MacIntyre. A questo proposito, riteniamo che egli abbia ben elaborato la sua critica, ma abbia lasciato in ombra alcuni punti concernenti la soluzione del problema.

Una risposta efficace ha bisogno infatti di una distinzione previa: il concetto *politico* comprende oggi a) *sia le strutture sociali intermedie* che danno all'individuo la misura del bene comune, e che *gli costruiscono intorno* una cornice entro la quale sia possibile percepire il bene, l'autorità, le virtù, i doveri, in un modo intuitivo: queste sono la famiglia, l'amicizia, il lavoro professionale; b) *sia di una forma di stato di diritto* che garantisca 1) *la regolazione coordinata* delle società intermedie; e 2) *la soluzione dei problemi politici ed economici globali*; lo stato di diritto è necessario, poiché una conoscenza adeguata ed una conseguente motivazione nei casi 1) e soprattutto 2) non sono spesso alla portata del cittadino comune. Del resto, lo stesso Aristotele aveva avvertito che la *polis* in senso proprio è in relazione diretta con il coordinamento delle strutture sociali intermedie in vista della vita buona, e non con il coordinamento diretto dei cittadini<sup>10</sup>.

Allora, bisogna scoprire *il punto d'equilibrio* tra i due tipi di strutture politi-

<sup>9</sup> Se, d'altra parte, intendiamo con fondamentalismo il possesso dei primi principi del sapere, in questo caso, bisogna dire che la verità non è una questione di democrazia, anche se sono possibili differenze d'opinione dovute alla contingenza della materia di studio.

<sup>10</sup> Cfr. *Politica*, 1280b 30-35.

che, poiché è evidente che le prime precedono lo stato propriamente detto, che deve riconoscerle e non può sostituirsi ad esse, quando sono già presenti ed efficaci. D'altra parte, le società intermedie devono esercitare un potere di controllo sullo stato (nell'interesse del rispetto delle norme etiche e della struttura propria della motivazione del cittadino)<sup>11</sup>; inoltre, esse devono promuovere l'obbedienza allo stato quando essa è giusta e necessaria, e secondo la misura di giustizia dettata dalla prudenza. Queste idee si ritrovano in forma embrionale già adesso in MacIntyre, benché lui stesso sia consapevole dell'insufficienza delle sue riflessioni in proposito<sup>12</sup>: «innanzi tutto, la diagnosi dei mali della politica contemporanea deve poter essere estesa e approfondita. In secondo luogo, è importante far vedere che il conflitto tra la politica delle comunità locali e quella dominante oggi non è solo tra concezioni rivali del bene comune. È anche un conflitto tra due diverse concezioni della razionalità pratica [...]. Infine, è importante prendere in esame esempi significativi di comunità locali all'interno di diversi contesti sociali e culturali [...]. C'è insomma da fare un lavoro che è insieme filosofico e politico»<sup>13</sup>.

Questa dottrina rende anche necessaria la presenza delle virtù dialogiche che possono valorizzare le argomentazioni degli avversari e che consentono di assumere dagli altri quanto di vero il loro discorso contiene: «il punto essenziale non è solo quello di tollerare il dissenso, ma di intavolare con esso un dialogo razionale, coltivando come virtù politica non una mera tolleranza passiva, ma una propensione attiva ed indagatrice nei confronti delle prospettive dissenzienti, un tipo di virtù totalmente assente dall'attuale contesto politico»<sup>14</sup>.

Evidentemente ci si trova qui soltanto al principio di un'impresa, che richiede lo sviluppo comune dell'esperienza e la riflessione della ricerca morale, ma che è già un buon punto di partenza in vista di riflessioni future.

<sup>11</sup> Cfr. *Politica, filosofia e bene comune*, cit., p. 25.

<sup>12</sup> Troviamo questa operazione realizzata con più chiarezza se si spiega il valore originario della *libertà* e della dignità della *persona*. Ma ciò implica un *border-crossing* di tradizioni, che abbiamo trovato in alcuni autori che cercano di coniugare l'aristotelismo con il *personalismo*. Per questa convergenza, rinviamo per esempio al volume di G. CHALMETA, *Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana*, Le Monnier, Firenze 1997. Ma ciò implicherebbe una rivalutazione di parte della modernità cristiana e della tradizione dello stato di diritto, che può essere isolata dai problemi interni alle interpretazioni della dottrina liberale, ma che MacIntyre non ha comunque (al momento) effettuata, e che può essere abbia difficoltà ad accettare.

<sup>13</sup> *Politica, filosofia e bene comune*, cit., p. 28.

<sup>14</sup> *Politica, filosofia e bene comune*, cit., p. 27.