

M o n o g r a p h i c a I I

ALASDAIR MACINTYRE IN THE CONFLICTS OF MODERNITY

MACINTYRE AND THE CONFLICTS OF CORPORATE MODERNITY

GUEST EDITOR'S PREFACE

SANTE MALETTA

santino.maletta@unibg.it
University of Bergamo

ABSTRACT

This issue aims to discuss the relevance of Alasdair MacIntyre's *Ethics in the Conflicts of Modernity* from different disciplinary perspectives. This preface briefly presents the theoretical path of MacIntyre before that work (1), then summarises the main results of it (2), and finally highlights the major points discussed by the papers of this issue (3).

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, Aristotelian tradition, desire, practical reasoning, virtue, human good, narrative.

1.

In the panorama of contemporary philosophy, Alasdair MacIntyre (1929-2025) has played the role of a controversial protagonist. Most scholars and students first heard his name when he published *After Virtue* in 1981.¹ This book was mostly acknowledged as an important contribution to the ongoing debate between liberals and communitarians – a discussion inaugurated by John Rawls' *A Theory of Justice* ten years before.² *After Virtue* was actually much more; it can be considered the first synthesis of a long theoretical journey that started in 1953 with a book on Marxism.³ In that long time span, the first and ultimate question always was 'What are the rational grounds of any moral and political judgments?'

That question had very strong connections with the ordinary life of MacIntyre, when – after the Soviet invasion of Hungary in 1956 – he quit the British Communist Party to join the New Left. The original question then sounded similar to this: 'How is it possible to rationally justify the moral condemnation of

¹ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 1981).

² J. Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971).

³ A. MacIntyre, *Marxism: An Interpretation* (S.C.M. Press, 1953), revised and reissued as *Marxism and Christianity* (Schocken Books, 1968).

Stalinism and the USSR?’ According to MacIntyre, in fact, both Christianity and the Enlightenment had failed in their projects to develop universal ethics, and they were no longer helpful in directing the conduct of human beings. Unfortunately, no other sound moralities seemed available.

When MacIntyre finally broke with Marxism at the end of the 1960s and moved to the US, he refused to take up the cause of liberal Western societies. He continued living as an ‘intellectual nomad’⁴. Before *After Virtue*, MacIntyre had to walk many theoretical paths, always threatened by relativism and nihilism. If it is impossible to lead life rationally, then Nietzsche would be right. It is not casual that the central chapter of *After Virtue*– the ninth one dividing the book into the first half (*pars destruens*) and the second half (*pars construens*)– was titled ‘Nietzsche or Aristotle?’ It was in Aristotle, in fact– in the ancient and multi-sided Aristotelian tradition, more specifically– that MacIntyre found the intellectual resources to justify a rational ethics capable of tackling the practical questions peculiar to modern corporate societies.⁵ During the thirty-five years separating *After Virtue* and *Ethics in the Conflicts of Modernity*, MacIntyre went on building and corroborating his practical philosophy. In the 1980s, he realised that his Neo-Aristotelian approach could be strengthened by highlighting the contribution given by Aquinas to the Aristotelian tradition. The result was a ‘Neo-Aristotelianism developed in contemporary Thomistic terms’.⁶ That intellectual move, of course, raised a great deal of discussion about its historical and philological consistency and its potential to address contemporary moral and political issues.

2.

Ethics in the Conflicts of Modernity can be considered the matured version of MacIntyre’s theory. To give a broad idea of the contents of that thick volume, we can quote MacIntyre at the beginning of the fifth and final chapter of the book:

A single, if complex, theoretical conclusion emerged from the first four chapters of this essay. It is that agents do well only if and when they act to satisfy only those desires whose objects they have good reason to desire, that only agents who are sound and effective practical reasoners so act, that such agents must be disposed to

⁴ See the essay by Dario Mazzola in this issue.

⁵ MacIntyre’s approach to Aristotle in *After Virtue* was influenced by the second Wittgenstein and by the Hegel-Marxian line of thought, among others.

⁶ A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (University of Notre Dame Press, 2016, chapter 4).

act as the virtues require and that such agents will be directed in their actions towards the achievement of their final end.⁷

These are not independent sets of conditions, as the four narratives told in the last chapter illustrate in detail. The first set of conditions is relative to the nature of the desirers and their relationship to practical reason. MacIntyre's handling of this matter is based on the results presented in *Dependent Rational Animals* (1999).⁸ The conceptualisation of desires is fundamental for any approach to practical philosophy, as they 'fuel' human actions. MacIntyre's analysis of desires- based also on the achievements of the phenomenological tradition- stresses that inner directionality characterises desires.

Moreover, thanks to the reflexivity of human reason, there is the possibility of distinguishing mere needs from desires. Through his nuanced examination of human desires, MacIntyre can analyse some of their major connections with emotions, tastes, habits and beliefs, as well as with the biological and neurophysiological development peculiar to human animals.

From the perspective of contemporary thought, this is a very important achievement, as it provides ethics with a rich and complex moral psychology.

The first set of conditions strictly connects with the second: To be moral, an action need not satisfy only desires; that is because the objects of desires must be recognised as good by reason. This is a very important point. Human beings are the most rational animals; therefore, they can comprehend human actions only if it is possible to give a rational account of them. This is also true for one's own actions; therefore, the lack of a rational account for an action involves the impossibility of the agent understanding herself.

Thus, agents can be good practical reasoners when they act to satisfy only those desires whose objects they have good reason to desire. This involves the possibility of a conflict between desires and practical reason- something ordinary agents often experience. However, human flourishing requires that rational actions are motivated by the desire for rational goods and, therefore, implies that desires can and must be educated. This is a major thesis, something paradoxical in the view of many modern ethical theories and present liberal morality, which takes desires merely as positive data to establish the emotional resources that enable agents to achieve their goals.

The necessity of educating desires identifies the third set of conditions and the necessity of critiquing desires. Desires can be educated first by institutions such as families, schools and local and religious communities, and second through the exercise of moral and intellectual virtues in those same institutions, in workplaces

⁷MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 243.

⁸A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (Open Court, 1999).

and in participation in civic and political life. Through the practice of moral and intellectual virtues, an agent changes by becoming someone who actually desires what is rationally good for her to desire or someone who desires to desire that, at least (i.e. second-order desire).

One of the most peculiar aspects of MacIntyre's theoretical viewpoint is that he examines humans as being in action within those practices where they can flourish.⁹ Individuals are usually involved in several practices and are required to fulfil social roles. Correspondingly, the goods pursued in those practices and social roles can be at odds. Therefore, every agent is called to identify and establish an order of priorities. This is not an easy task. Ordering the goods of a human life can be considered rational from a moral viewpoint when the standard has a strong connection with the ultimate good, i.e. the fulfilment of life, what Aristotle called *eu zen* and Aquinas *beatitudo*. This self-conscious directionality towards the goal of life identifies the fourth set of conditions, to flourish as human beings.

In summary, human flourishing involves individuals acting based on their own desires only when the objects of desires are good and they actually desire those objects. The changing of desires is possible by practising virtues. The result is an ordering of goods whose criterion is the flourishing of life.

3.

The following papers focus on major points in *Ethics in the Conflicts of Modernity*.¹⁰ In the rational order of goods, practical rationality functions *intersubjectively*; consequently, agents cannot properly identify their own ultimate good without considering the goods of those who cooperate with them in socio-political practices- called by MacIntyre 'the relevant ones'. In addition, agents cannot identify their own goods if they also do not consider the matter from the perspectives of those relevant others. When agents refuse to do so, they can easily fall into intellectual and moral errors. The result is another paradoxical thesis: To be practically independent, human beings must recognise their dependence on others. In short, we need *friends* to pursue our goods.

As we have observed above, in our ordinary practices, we must exercise virtues. By doing that, we realise that each one of us has an inchoate conscience of the goods and the ultimate good: what MacIntyre calls 'directionality'. This dynamic of practical reason displays a *narrative* structure through which agents understand themselves regarding the stories of their vicissitudes in pursuing the fulfilment of life. One of the main claims of *After Virtue* is that narratives are not forms

⁹ MacIntyre provides a definition of practice in *After Virtue* (University of Notre Dame Press, 2007, 3rd edition), 187.

¹⁰ I don't even try to summarise the following papers: see the abstracts.

imposed by storytellers on human events retrospectively to give them a comprehensible order: 'Stories are lived before they are told- except in the case of fiction'.¹¹ This claim is also presented in *Ethics in the Conflicts of Modernity* and is supported with new arguments.¹² The possibility of telling and retelling the stories of our lives truthfully is an important requirement for fulfilling life. Only narratives can make our lives comprehensible to ourselves and to others.

A crucial consequence is that the narrative resources of a specific culture have great moral and political relevance because they establish the limits of desires and of practical reasoning. Thereby, the compartmentalisation of storytelling peculiar to late-modern societies and the pervasiveness of entertainment and social media, together with the consequent weakening of individual creativity and imagination, are central factors of the present moral and political crises.

For MacIntyre, the major contribution Aquinas gave the Aristotelian tradition was his doctrine about *natural law*. This is perhaps the toughest point for the common mindset to welcome in present corporate societies, where one of the main dogmas is that nothing is 'natural' in human beings- nothing that can limit the possibility of individual self-determination- let alone moral precepts.

On the contrary, MacIntyre holds that those precepts implicitly function when individuals exercise their practical rationality within their social practices and that they can play the role of moral principles and premises of reasoning. When agents do not observe those precepts, their practices fail to pursue their own 'internal goods',¹³ and they are therefore misled away from their ultimate ends.

MacIntyre highlights the relevance of natural law within contemporary corporate societies, as its precepts can support a joint reflection and a shared deliberation on the common good. This can be at odds with the functional imperatives ruling corporate societies. Here, natural law can thus be a *critical* and a *subversive* factor and play a *progressive* role.

Moreover, MacIntyre's conceptualisation of natural law can have an interesting impact on epistemology. In fact, scientific research is a practice. Consequently, it is subject to the precepts of natural law but manifests them prominently. Even if scientific and philosophical theories belong to *incommensurable* traditions of research, all are based on practices of research and accordingly are subject to the precepts of natural law. These represent 'standards of justice', both substantive and procedural, which ultimately coincide with the exercise of moral and intellectual virtues. The previous remarks may have significantly impacted how we may reconsider the nature of academic research and the role of universities in corporate societies.

¹¹ MacIntyre, *After Virtue*, 212.

¹² MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, 231-242.

¹³ On the difference between 'internal goods' and 'external goods', see MacIntyre, *After Virtue*, 188-189.

4.

The present issue results from a workshop organised by the Department of Literature, Philosophy and Communication at the University of Bergamo on 6 May, 2024. The aim of the workshop was to gather scholars from different areas of research (theoretical philosophy, history of philosophy, ethics, political philosophy, philosophy of law, political science, education and geography) to discuss the relevance of ethics in the *Conflicts of Modernity*, whose Italian edition was newly published. The different affiliations justify the differences in how the authors develop their arguments and in the philological accuracy of the papers. These can be sympathetic to *Ethics in the Conflicts of Modernity*. What unites all of them, however, is considering that book a relevant piece of contemporary philosophical research that deserves attention since it tackles the main questions of our corporate societies.

BEYOND AUTHENTICITY: MACINTYRE ON OVERCOMING LIBERAL INDIVIDUALISM

ALBERTO MASALA

St. John's University (Paris)
masalaa@stjohns.edu

ABSTRACT

Alasdair MacIntyre's *Ethics in the Conflicts of Modernity* is often received as a late restatement of his Aristotelian-Thomist doctrine, or dismissed as the work of a Christian conservative philosopher. This paper argues instead that it should be recognised as a methodological and epistemological masterpiece. The book is constructed as a deliberate attempt to free readers from the conceptual schema of liberal modernity at a perceptual level, by mobilising the techniques of cognitive reconstruction, genealogy, and resensitisation. To grasp this project, I situate it within the tradition of paradigm-based epistemology—tracing its roots in MacIntyre's Marxist formation, his dialogue with Kuhn's philosophy of science, and his openness to psychology and cognitive science. I then reconstruct the path the book intends the reader to travel: from recognising the complicity between abstract moral universalism and liberalism, to the epiphanies of perceiving anew the distortions of community and the fragmentation of modern life, culminating in a hindsight narrative that renders the modern liberal ethos no longer credible. The exemplar life of C.L.R. James is invoked to resensitise us to the possibility of unity and integration. The main limitation of MacIntyre's project, I suggest, lies not in its philosophical scope but in its medium: as an academic philosopher, he left the task of mediating his achievement to a broader audience to future MacIntyrean intellectuals. Yet the book nonetheless sets a new standard for what philosophy can do: by articulating the sophistication needed to escape the imaginative block of liberal individualism, it redefines the state of the art in practical philosophy.

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, Liberal Individualism, Paradigm Shifts, Genealogy, Tradition-Dependent Rationality, C.L.R. James

1. INTRODUCTION: THE LAST GIFT OF THE MASTER

Alasdair MacIntyre was one of the most sophisticated philosophical critics of liberal individualism as the ethos, the value system of advanced Western societies—whose capitalist institutions he called *corporate modernity*. Understandably, expectations should be high for *Ethics in the Conflicts of*

Modernity: his last major work, the summa of his thinking, the last words of the master, as it were¹.

The motivation of this paper is to show how and why the book is indeed a major contribution, possibly a masterpiece, and how it should be read—since, in truth, its value is far from obvious at first sight. As a restatement of MacIntyre’s mature positive doctrines, it can appear useful but indecisive, even unimpressive. The text is also complexly built, moving in circles, and at times somewhat repetitive. To this we must add another layer of difficulty: MacIntyre is often filtered, understood, and too quickly dismissed (especially by the progressive left) as a Christian conservative philosopher. The label is not false—technically, by progressive standards—but it is irrelevant for appreciating the real contribution of his last work. The risk that its value may be missed by much of the philosophical community is therefore very high.

I will argue that *Ethics in the Conflicts of Modernity* is a major contribution on an epistemological and methodological level. In it MacIntyre reaches the apex of his craft and philosophical style, working within a tradition that—for lack of a consensual term—I call *paradigm-based epistemology*. It is a tradition (or rather a family of approaches, as they are less knit than a proper tradition should be) he encountered during his Marxist formation, later reinforced by his reading of Kuhn’s philosophy of science, and enriched by his receptivity to input from psychology and, to a lesser extent, the cognitive sciences.

The book is carefully crafted to deliver a preposterously ambitious last gift from the master: freeing the reader from the conceptual schema of liberal modernity—not as a theoretician, but as an everyday person, and at a visceral, perceptual level. It is a timely gift, for we are stuck in an embarrassing imaginative failure. Liberal individualism, our dominant view of society as a collection of individuals pursuing their own personal interests within a capitalist economy, has come to be felt as the final horizon. Any alternative is not simply rejected but declared unthinkable—or, more precisely, impossible to take seriously.

Since the project of the book cannot be understood without clarifications on this Western imaginative block and on the nature of paradigm-based epistemology, as well as on the process of paradigm shifting, the first section of this paper will be devoted to these introductory topics. The healthy skepticism my unusual interpretation of MacIntyre should rise will be addressed in a special section. I will then explain the structure of the book, organised around the strategic techniques of cognitive reconstruction, genealogy, and resensitisation, and I will spell out the intermediate epiphanies (such as the recognition of the synergy between abstract moral universalism and liberalism) as well as the final ones,

1. Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* [ECM](Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

culminating in the hindsight narrative of modernity as it appears to someone liberated from its spell.

Part of this final realisation will be to recognise the two curses of modernity: the distortion of any healthy conception of relationship and community, and the scattering of human life into fragments of overspecialised activity. These are wounds we should be unable to unsee ever again, once revealed.

Finally, outside the paradigm of liberal modernity, the exemplar life of C. L. R. James will be briefly analysed to resensitise us to the value of unity and integration in life.

2. MACINTYRE AS AN INDEPENDENT MASTER OF PARADIGM-BASED EPISTEMOLOGY

2.1 Human mind and culture as paradigm-driven: “dependence on a frame of reference” as the major epistemological discovery of the twentieth century

The idea that human knowledge and belief—both on a cultural and an individual level—operate against the background of entrenched and global perceptual paradigms or conceptual schemata, filtering how we see things and creating a sort of lens through which we perceive the world, is at the very least a foundational, and possibly the most distinctive, epistemological tenet of the second half of the twentieth century. The concept of paradigm was made explicit in the philosophy of science by the work of Thomas Kuhn on scientific revolutions, but was then recognised as already operative across a variety of disciplines (conceptual schema, frames of reference, Gestalt perception)—at least in a general sense, as “paradigms” in all these fields refer to the same notion only in an analogical, but still important, way. Today it is so popular as to be considered epistemological common sense in the West: everyone casually talks about being “trapped in a paradigm” or needing a “paradigm shift.” Explanations relying on people’s views being shaped by hidden mentalities seem to be at least as common as those relying on universal human tendencies, if not more. It is worth remembering, however, that the very existence of paradigms is not obvious. Davidson famously criticised the very idea of a conceptual scheme, and it is not clear that all cognition falls under the influence of some paradigm—for example, basic mathematical knowledge such as $2+2=4^2$.

2. Davidson, Donald. “On the very idea of a conceptual scheme.” *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 47. American Philosophical Association, 1973.

2.2 Paradigm-based epistemological traditions and the subtle art of paradigm shifting: Marxism, Kuhn's philosophy of science, and the contribution of psychology and cognitive science

It is important to distinguish philosophical approaches that rely on, or postulate, some notion of paradigm—which, as we noted, might well be the majority today—from something much rarer and more valuable: paradigm-based epistemologies. The notion of paradigm comes with a truly unique set of epistemological problems related to criticism and conflict between paradigms, and to paradigm shifts. Within this set, it is crucial to distinguish between theoretical and practical problems, even if both are coextensive with the idea of paradigm—its birthright, or inevitable price to pay, as it were.

Theoretical problems include issues of conceptualising what a paradigm is and what its structure might be (a very elusive task, similar to defining what a culture exactly is), and, most famously, the problem of incommensurability and relativism. Are conceptual schemata like different and incomparable lenses through which to see the world, in a radically relativistic picture? Or is there a way to show that one paradigm is better than another?

Practical problems associated with paradigms—which, for the sake of simplicity, I will call paradigm-shifting problems—feel real and unavoidable from the first-person perspective of someone who comes to analyse their predicament in those terms. They are lived: one feels trapped in a paradigm in spite of efforts to escape; dialogue seems impossible because of incompatible paradigms; there is a dangerous lack of self-understanding, as the self-awareness of the paradigm one is operating within is too limited.

I stress this distinction because, while one can easily ignore academic issues about paradigms, a paradigm in which one is stuck in real life cannot be ignored. The notion of paradigm straddles both the practical and the theoretical divide in philosophy. Consequently, two projects are called for: on the one hand, a paradigm-based epistemology dealing with the theoretical problems; on the other, what for lack of a better term I will call the subtle art of paradigm shifting—a know-how to help people deal with paradigm-shifting problems. In the perspective of MacIntyre, where ethics has to be rigorously based in and derived from real human experience in a bottom-up approach (hence his constant use of examples from everyday life and literature), the notion of paradigm, in spite of its sophistication, is first of all a notion of practical philosophy, a crucial observation.

The first great tradition that can be construed as an *ante litteram* (since the notion of paradigm was only made explicit in the twentieth century) paradigm-based epistemology is Marxism, and more precisely the Marxist *critique de l'idéologie*, developing around the idea of capitalist false consciousness. Marxism is an unsurpassed introduction to the complexity of paradigm shifting. How do we know we are influenced by a capitalist cultural paradigm? What if we have not

diagnosed it correctly? What if critics of capitalism are themselves still secretly influenced by it, unconsciously (the famous *résidu bourgeois*)? This produces cross-fire criticism in which both parties accuse each other of still being capitalist³. Similar dialectical situations are found in versions of feminism heavily influenced by Marxism, in their critique of patriarchy.

The second major tradition is Kuhnian philosophy of science, dealing with paradigm shifts in the history of science, such as the transition from Ptolemaic to Copernican astronomy⁴.

A third important contribution—not really a tradition like the first two, but significant in terms of models, techniques, and findings—comes from the psychology of perception and from cognitive science. These fields buttress the idea that the human mind functions around paradigms, and from therapeutic approaches such as Cognitive Behavioural Therapy they provide further resources⁵. Such fields are important not only as a source of techniques, tips, and tricks, but because, on a theoretical level, they acted as a naturalising force for the idea of paradigm, which ceases to be just a rhetorical device and becomes literally a structure “in the brain⁶.”

3. Mutual accusations of ideological capture were frequent in Marxist debates, especially when rival currents charged each other with reproducing capitalist categories. Classic instances can be found in Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971 [1923]) – on reification and false consciousness; Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: François Maspero, 1965) – on theoretical anti-humanism and ideological interpellation; Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (London: Routledge, 1973 [1966]) – on the critique of identity thinking within Marxism itself; and Lucien Goldmann, *Pour un sociologie du roman* (Paris: Gallimard, 1964) – linking literary form and collective ideology.

4. On paradigms in the philosophy of science, the canonical reference remains Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962, 2nd ed. 1970). For discussions of how the notion of paradigms has been interpreted, developed, or critiqued in the subsequent philosophy of science, see Ian Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) – illustrating historical and conceptual shifts in probabilistic reasoning; and Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (Oxford: Oxford University Press, 1983) – a perspective emphasizing the partial, context-dependent nature of scientific models in the spirit of Kuhnian pluralism.

5. Cognitive-behavioral therapy itself was developed around the idea that maladaptive “schemas” or frames of reference filter experience and guide perception. Beck’s early cognitive model already treated such schemas as the structuring core of emotional disorders (Aaron T. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders* [New York: International Universities Press, 1976]), while schema-focused CBT later systematized the approach by explicitly treating deep-seated schemas as paradigmatic structures shaping cognition and behavior (Jeffrey E. Young, Janet S. Klosko, and Marjorie E. Weishaar, *Schema Therapy: A Practitioner’s Guide* [New York: Guilford Press, 2003]).

6. The notion of paradigms shaping perception and cognition has long been explored in psychology: from Frederic Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932) and Ulric Neisser, *Cognitive Psychology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967) on schema theory, to Jerome S. Bruner, “On Perceptual Readiness”, *Psychological Review* 64, no. 2 (1957): 123–152, and Richard L. Gregory, *Eye and Brain: The Psychology of Seeing* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966) on

2.3 MacIntyre as a rare master of general paradigm-based epistemology

Paradigm-based epistemologies tend to be insular traditions that develop local know-how: Marxism is interested in criticising capitalism; Kuhnians study the evolution of science; cognitive science is focused on reproducing specific results. Connections among them—justified by the fact that they are all dealing with shifting paradigms, in some sense of the notion—are rarely, if ever, made. One of the most puzzling aspects of paradigm-based thinking is why, in spite of its extraordinary success, the development of a more general paradigm-based epistemology has never been a priority and has always remained a rare ambition.

Why is this so? While an accurate diagnosis is beyond the scope of this paper, a few points will be strategic in understanding the value of MacIntyre's contribution.

First, as noted, the motivation to explore the notion of paradigm tends to be local and associated with interest in a specific paradigm transition, often out of urgency (out of capitalism, out of patriarchy). Developing a more general picture may simply have been alien to what was driving the original research programs.

Second, proponents of paradigm-based analysis seem to believe in the ineffable and situational nature of paradigms, and place little hope in something like a more general meta-understanding of paradigm dynamics. Kuhn was famously opposed to a general theory of knowledge based on paradigms, a notion he wanted limited to science⁷.

Third, as persuasion and seduction are often most effective when not pointed out in real time, in the same way, paradigm-shifting techniques may work best without people being aware that a book or a speech is actively working to weaken a given mental schema they are trapped in. It is telling that the very tradition responsible for making the idea of paradigm fully explicit—Kuhn's epistemology—was concerned with studying past transitions, and could afford to be explicit without ruining the “magic.”

perception as hypothesis-testing. Later developments include top-down and predictive processing models in cognitive science: Andy Clark, *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Karl Friston, “A Theory of Cortical Responses,” *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 360, no. 1456 (2005): 815–836; Jakob Hohwy, *The Predictive Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2013). For embodied and socially framed cognition, see George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980); Daniel Kahneman and Amos Tversky, “Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases”. *Science* 185, no. 4157 (1974): 1124–1131. These converging strands confirm that what counts as salient, or even visible, is conditioned by conceptual and cultural schema.

⁷Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Preface to the Second Edition (University of Chicago Press, 1970).

Fourth and most important—the elephant in the room—is the looming fear of relativism associated with the generalisation of the idea of paradigm, a fear substantiated by suspicion of the so-called postmodern camp (authors such as Foucault) interpreted as having proposed just that: a relativistic view of humanity built from a mosaic of cultural paradigms. As a result, we live with a strong tension and inconsistency in our epistemic culture: on the one hand, we believe the human mind and culture work within paradigms; on the other, we do not want to confront the full implications, for fear of what they might look like. We operate as if there must be somewhere a red line, a demarcation between subjective, frame-of-reference-dependent thinking and a stronger Enlightenment-style epistemology to defend important fields such as ethics and human rights. But we do not want to check where and how such a line could exist, for fear of what we might discover. The diagnosis of this foundational contradiction of modernity is extensively explored in *Ethics in the Conflicts of Modernity*. We fear relativism because the project of modernity has never been satisfactorily shown to be immune from it (ECM67-68, 140-1).

MacIntyre is one of the very few philosophers who explicitly aimed at developing a general paradigm-based epistemology, on a theoretical and—perhaps even more importantly—practical level. During his several decades as a Marxist, he wrote extensively in the tradition of the *critique de l'idéologie*. During this time, he was very interested in the philosophy of science and studied Kuhn, so that when he finally abandoned Marxism he combined the two, extending Kuhnian paradigm thinking to cultural and political traditions and developing his general epistemological framework and theory of rationality in terms of traditions in conflict and competition: a non-relativistic, paradigm-based epistemology⁸. While detailing the complex interplay of contributions to MacIntyre's core notion of *rational tradition* is beyond the scope of this paper, it can be said that he learned from Marxism the dialectical dynamics between paradigms—a sort of war-of-paradigms chess—while he drew on Kuhn to deepen his understanding of paradigms as perceptual filters, an idea already present in his earlier discussions of language as a perceptual lens, and to refine his thinking on the problem of mutual intelligibility between paradigms⁹.

8. For a recent treatment, see Paul Blackledge and Buket Korkut Raptis, "MacIntyre and Marxism," in *Learning from MacIntyre*, ed. Ron Beadle and Geoff Moore (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020), 144–163. MacIntyre's explicitly Marxist writings, documenting his early engagement with Marxist theory and critique, are collected in *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953–1974*, ed. Paul Blackledge and Neil Davidson (Leiden: Brill, 2008). See also his *Marxism and Christianity* (London: Duckworth, 1971). As for the Kuhnian influence, MacIntyre's conception of rationality as a rivalry between traditions finds its fullest development in *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988) and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990).

9. The idea of moral language as a filter was already present in his doctoral dissertation, see the first section of Solomon, David. "MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy." In *Alasdair*

MacIntyre has also been interested in developments in psychology and to a lesser extent recent developments in cognitive science, declaring himself favourable to a naturalisation of his epistemology in order to show how his model is compatible with what we know scientifically about human cognition and the brain—a project he would have pursued himself had he been younger in that phase of his intellectual journey¹⁰. To be more precise, the textual evidence points to an interest in therapy in particular (notably in psychoanalysis and the idea of the unconscious). Yet, apart from the aforementioned statements of openness to any useful insights from psychology, the influence of the more recent naturalistic zeitgeist of the cognitive sciences is felt mostly in the tone of his later writings. He seems to have absorbed a form of cognitive realism, treating paradigms and traditions less as interpretative frameworks and more as if they were real cognitive structures — almost like the operating system of a computer (the analogy is mine). This renders the idea of *therapizing* us out of unhealthy paradigms all the more palpable¹¹.

At the crossroads of all these different influences, MacIntyre was a rare cross-tradition master of the subtle art of paradigm shifting, an art embodied in his philosophical style and methodology, which reaches its highest achievement in *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

2.4 Hard-locked in liberal individualism

Both enemies and defenders (in an admirable display of intellectual honesty) admit that Western culture today is imaginatively stuck in capitalism—or more exactly, in liberal individualism, since correctly identifying a paradigm (paradigmatic self-awareness) is key. We truly cannot imagine credible alternatives, a theme that has found its way into popular culture.

MacIntyre, edited by Mark C. Murphy, pp. 114-151. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. For input from Kuhn on his thinking on intelligibility see Turner, Stephen P. “MacIntyre in the Province of the Philosophy of the Social Sciences.” In Alasdair MacIntyre, edited by Mark C. Murphy, pp. 70-93. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

10. One of several representative statements (ECM 4): «If we need convincing that the history of our desires is also inseparable from our biochemical and neurophysiological history, we need only remind ourselves of the kinds of effects that various illnesses and drugs, including alcohol, nicotine, and marijuana, can have upon our desires. But we should also notice a variety of discoveries made by neuroscientific researchers concerning what must not happen in the brain if our desires and emotions are to function as they normally do, discoveries about what happens when our lives are disordered by emotions and desires resulting from injury or other interference with the normal functioning of the brain.»

11. Lear’s chapter is mainly about the links between Neo-Aristotelianism and psychoanalysis, but its opening section alludes to MacIntyre’s writings as being somewhat therapeutic themselves. Jonathan Lear, “MacIntyre and Therapeutic Method,” in *Learning from MacIntyre*, ed. Ron Beadle and Geoff Moore (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2020), 304–328.

The typical reaction to this situation shows a lack of understanding of how being stuck in a paradigm works. As when challenged to do something impossible, people redouble their efforts to find alternatives. Accordingly, we push ourselves to think even harder. The real issue, though, is that new creative ideas, even if found, will not be listened to anyway. Take the theme of refocusing life and the economy on small and local communities, as featured, among others, in Kohei's climate-change-inspired degrowth communism¹². Anti-paradigmatic themes such as this are simply inaudible and ignored by most people most of the time. When they are not ignored, they are typically not taken seriously, but discussed as vague and blurred utopias, lost in the mental haze of hopeless idealism.

Taking alternative scenarios somewhat more seriously can even backfire. This is the psychological phenomenon of paradoxical reinforcement, where radical criticism ends up strengthening the framework by clarifying the price to pay for one's values, or by suggesting necessary compensation¹³. A fervent monarchist, warned about the structural risk of incompetent or mad kings, will renew his commitment to a more mature conception of monarchy, where exceptional care in the education of the prince is taken and safeguards introduced to filter out unsuitable heirs. In the same way, by realising that a healthy community life would solve the current mental-health and loneliness crisis in Western countries, citizens renew their commitment to a more mature version of liberalism where emphasis is added on the necessity of calling friends and seeing family more often (a prescription routinely heard from medical authorities in recent years).

We are perceptually locked in the paradigm: paradigm-locked, as it were. Until this is the case, all criticism will be useless, as proven by the lack of impact and irrelevance in the public debate of what has grown into an interdisciplinary subfield of the humanities in its own right: diagnosing the pathologies of modernity and Western lifestyle.

Serving, as we are, the goal of establishing a proper technical term for the art of paradigm shifting, the independent internet-based philosopher Leo Gura distinguishes between being paradigm-locked and the far more serious condition

12. Kohei Saito's concept of "degrowth communism" is articulated in his works: *Capital in the Anthropocene* (Tokyo: Shueisha, 2020), which explores Marx's ecological critique of capitalism; and *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), where he develops a vision of post-capitalist society grounded in ecological sustainability and democratic socialism.

13. The phenomenon of criticism inadvertently reinforcing the very belief or behavior it targets has been studied under the rubric of "backfire effects" and "psychological reactance." See Brendan Nyhan & Jason Reifler, "When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions," *Political Behavior* 32, no. 2 (2010): 303-330; Jack W. Brehm, *A Theory of Psychological Reactance* (New York: Academic Press, 1966); and Charles S. Taber & Milton Lodge, "Motivated Skepticism in the Evaluation of Political Beliefs," *American Journal of Political Science* 50, no. 3 (2006): 755-769.

of being hard-locked. Needless to say, being stuck in liberalism is the perfect example of the latter¹⁴.

The issue is that we are liberal individualists at a core, perceptual, in-the-bones level. Until this liberal common sense is gone, everything else will be useless. One could object that all cultures eventually evolve when enough changes in environmental, economic, and demographic conditions pile up. Time will indeed win over any form of equilibrium in the very long run. I have little doubt that liberalism will not survive several centuries, come what may. But this does not imply that we should accept the current stagnation with an attitude of learned hopelessness.

A common strategy is to point to resource scarcity, climate change, and the physical impossibility of sustaining capitalism and growth in their present form. That is how Kohei argues for degrowth communism. But consider an analogy with food and health: if you have a visceral sense that part of enjoying life is eating delicious but unhealthy food, and your doctor then warns you to stop for reasons of diabetes and cardiovascular risk, you might comply temporarily (or even permanently), but the external pressure does not change your deep sense of what constitutes enjoying life. Some people could take it as an opportunity to reconsider their values at a deeper level, but they would be in the minority. External constraints and obstacles to values tend to reinforce them—as anyone who has ever seen a romantic movie will know. That is why being told that we *have* to change paradigm is not effective.

What would be effective, then? It is clear that we sorely need a more developed, general, and powerful art of paradigm shifting. The insular resistance against pooling together lessons and experiences from different local paradigm-based epistemologies is hardly defensible. The fact that capitalism, patriarchy, Taylorism, and Ptolemaic astronomy might all be called paradigms in very different, and possibly only analogical, senses does not make it useless to compare how people became unstuck from them.

Now, this superior art is exactly what MacIntyre has developed. More precisely, in accordance with the principle of not raising too much awareness while the magic is working (as in persuasion and seduction), this art is implicit and infused into his methodology and philosophical style. And this very art reaches its apex in *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

Only MacIntyre, of any author I am aware of, understands the issue of the background, visceral common-sense liberalism assumed even by its critics (which makes any attempt to criticise liberalism fail) with enough subtlety and sophistication to do anything about it. Accordingly, *Ethics in the Conflicts of*

14. Leo Gura discusses the concept of paradigms in his video "Understanding How Paradigms Work," available on YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=PM-5NFY1C3c>.

Modernity may well represent the state of the art in strategies to free our minds from liberal individualism.

3. A MASTER OF PARADIGM SHIFTING? ADDRESSING SKEPTICISM AND REMARKS ON MACINTYRE'S PHILOSOPHICAL STANCE

Is MacIntyre truly a master of the art of paradigm shifting? Before proceeding with the analysis of *Ethics in the Conflicts of Modernity*, I owe the field of MacIntyre studies some explanations for my somewhat unusual interpretation. To preserve the fluid narrative unity of the paper, I would advise readers who are persuaded enough so far—or otherwise willing to give me the benefit of the doubt—to skip this section and come back later.

I expect more pushback from experts on MacIntyre than from philosophers who are sympathetic but less deeply involved with his works. This is because, within the field, my focus on paradigms will likely be interpreted as considering MacIntyre a Kuhnian—whereas, in a famous seminal paper of 1977, he explicitly rejects the original notion of paradigm proposed by Kuhn, arguing instead for his wider, signature notion of rational tradition¹⁵. The problem with Kuhnian paradigms, he argues, is that they are too static and monolithic, rendering conceptual change unintelligible. If being Ptolemaic or Copernican are two incompatible “sets of glasses,” then the act of switching becomes *a-rational*, more akin to a leap of faith or to a radical transformation in which one might suddenly awaken within an alien mind.

MacIntyre contends that this is an inadequate account of intellectual transition. First, many epistemic and methodological norms are shared by both Ptolemaic and Copernican frameworks, preventing a complete epistemic void during the shift. Second, intelligible epistemic variety already exists within each camp: there are incompatible and conflicting versions of every theory—a kind of war of paradigms within the paradigm—unfolding over time. As a result, rational inquiry consists in an ongoing conflict between mutually intelligible traditions¹⁶, each

15. MacIntyre, Alasdair. “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science.” *The Monist* 60, no. 4 (October 1977): 453–472.

16. MacIntyre replaces Kuhn’s diagnosis of the mutual unintelligibility of opposing paradigms with a historically and psychologically more accurate account, which postulates a combination of inaudibility and unavoidable distortion in rational debate. As discussed above, anti-paradigmatic ideas are often simply inaudible; yet, on other occasions, well-intentioned thinkers may display a surprising capacity to reconstruct them with considerable accuracy. An atheist, for instance, may be struck by how precisely a Christian philosopher articulates his position, while still noticing distortions at crucial junctures from his own standpoint. The ability to reconstitute rival positions with such accuracy is cultivated by engaging with the epistemic diversity that already exists within one’s own camp. The partial intelligibility—but inevitable subtle distortion—of alternative paradigms is a key doctrine of MacIntyre’s mature epistemology, restated repeatedly across his writings. It is plausible to hypothesise that he learned this lesson from Marxism, whose critique of ideology

evolving and multifaceted, rather than in an alternating sequence of static “pairs of glasses” à la Kuhn. The notion of paradigm should therefore be abandoned in favour of the idea of rational traditions.

My Kuhnian reading of MacIntyre seems, at first glance, to be rejected. Except that this is not my position. I fully agree that MacIntyre is not an orthodox Kuhnian. The difference is at the level of framing. When I associate him with a family of epistemic approaches based on paradigms, I do so in a very general sense—defining paradigms as any complex form of culturally embedded conceptual schemata that perceptually filter and influence thought and action. I am postulating a common genus, of which both Kuhnian “paradigms” and more sophisticated MacIntyrean “traditions” are species. For the sake of clarity, I could have called this common genus “embedded cultural schemata”; yet I have retained the word *paradigm* because it is the term used in wider culture and across the humanities. As stated above, I credit Kuhn with making explicit and further developing the idea of paradigms, not with its invention. Marxism, for example, was already analysing capitalism as a sort of cultural paradigm in the nineteenth century.

At this point, skeptics may think my position shifts from being mistaken to being merely slippery, vague, or ultimately pointless. Indeed, one might grant that the Scottish philosopher belongs to the camp of embedded rationality, but still ask: what leverage can I hope to gain from such a vague claim? It could seem that I am only playing with words.

I disagree. By postulating the common genus of paradigms, we make intelligible the very idea of progress toward understanding the dependence of human thought and action on frames of reference—one of the most pressing epistemological challenges since at least the second half of the twentieth century, and one explored across multiple human sciences. We should not take an insular approach to philosophy. Considered in isolation, MacIntyre’s theory of rationality may appear either right or wrong, accepted or ignored. But seen against the background of a multidisciplinary quest for a paradigm-based epistemology, it appears—even to its opponents—as a rare, major, and sophisticated contribution: an objective recognition he fully deserves.

I have also claimed that MacIntyre masters practical strategies for facilitating paradigm shifting, infused into his philosophical style and methodology. This is indeed a substantial claim, not just a matter of reframing; a healthy dose of skepticism is warranted. My position can be seen as a more radical version of the commonly acknowledged fact that his writings possess an important and rich rhetorical apparatus. MacIntyre’s philosophical style is inseparable from his narrative method—his use of literature, historical sources, and everyday examples

exhibits a similar dynamic: capitalist culture does not find Marxist arguments unintelligible, but tends to receive them in subtly distorted forms.

are not mere ornamentation, but essential to the way he offers ethics as a *lived* tradition. As Robert G. A. Gahl Jr. writes, MacIntyre's moral philosophy interweaves narrative, teleology, and anthropology so deeply that narrative becomes a constitutive genre of moral human flourishing¹⁷.

Yet no commentator I am aware of goes so far as to claim that MacIntyre, while constructing his arguments, is also attempting to *therapize* us¹⁸. This is surprising, since given his conviction that Western culture is corrupted by liberalism—a distorting influence that inevitably affects his readers—he would have every reason to operate as other traditions do when confronting dominant paradigms, as in feminism for example¹⁹.

Because anti-paradigmatic substantive positions are often either inaudible or distorted, the goal of theorizing cannot be separated from the goal of weakening the dominant paradigm. There is no good Marxist theorizing unaccompanied by the effort to diminish the cultural hold of capitalism, nor is there good feminist theorizing that does not address the residual influence of patriarchy. The same piece of writing can achieve both ends—offering sound theory while also therapizing us out of unhealthy paradigms—but this breaks with the idealised neutrality of scholarship, which assumes that any reader can understand and fairly evaluate the argument.

Now, does MacIntyre operate from a similar stance? It is not a secondary question that he should. The concept of paradigm is first and foremost a notion of *practical* philosophy, necessary for making sense of—and dealing with—the lived situation of being trapped within a hidden mentality or schema. The hope of freeing ourselves is the ultimate reason for postulating a field of general paradigm-based epistemology. MacIntyre, as it were, must help us abandon the unhealthy paradigm of liberalism; it would betray his own ideal of ethics as a practical philosophy if he did not.

17. Robert A. Gahl, Jr., “MacIntyre on Teleology, Narrative, and Human Flourishing: Towards a Thomistic Narrative Anthropology,” *Acta Philosophica* 28, no. 2 (2019): 279-296.

18. The closest to a claim that *Ethics in the Conflicts of Modernity* is somewhat therapeutic as a book is to be found in the first part of the aforementioned Lear, Jonathan. “MacIntyre and Therapeutic Method.” In *Learning from MacIntyre*, edited by Ron Beadle & Geoff Moore, pp. 304-328. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2020.

19. Comparable uses of philosophical form as a vehicle of epistemic resistance are well attested in feminist and critical traditions. Sandra Harding (*Whose Science? Whose Knowledge?* Cornell University Press, 1991) and bell hooks (*Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, Routledge, 1994) explicitly describe method and narrative voice as tools to transform the reader's standpoint. In a more performative register, Luce Irigaray (*This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, 1985) and Theodor Adorno (*Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Suhrkamp, 1951) make style itself a critique of dominant rationalities. In this sense, MacIntyre's use of lived narrative and moral exemplars can be seen as analogous: a rhetorical therapy meant to retrain moral perception deformed by liberal modernity.

I will show the paradigm-shifting techniques at work in *Ethics in the Conflicts of Modernity* in the next sections. Here, I will make just a few remarks on his philosophical stance.

It would be naïve to expect purely neutral scholarship from MacIntyre. He has always had a conflictual relationship with academic philosophy. His friend and colleague Solomon has called him both *enfant terrible* (for his tireless criticism, referring to much of analytical philosophy as “intellectual backgammon²⁰”) and perfect citizen of philosophy, meticulously fulfilling every scholarly duty—reading and reviewing every significant publication in his field²¹. His profound respect for any institution he joined prevented him from ever posing as a rebel, but he nevertheless had a collection of tricks up his sleeve.

Take, for instance, his systematic use of examples from everyday life and literature: it is more than good pedagogy—it is a necessity in a culture corrupted by liberalism. Granted, MacIntyre the practical philosopher believes ethical concepts should be derived from practical situations anyway. Yet, in a healthy cultural environment, a shared abstract ethical vocabulary would also be possible: people would understand what is meant by concepts such as duty, courage, or wisdom. Not so under the influence of liberal individualism, which distorts ethical language; hence the only hope is to extract sound ethical ideas anew from living examples—a procedure MacIntyre follows with as few exceptions as a surgeon washing his hands.

In his writings, he frequently acknowledges his shared predicament with thinkers struggling against dominant paradigms:

The problem has been that the characteristic habits of thought of modernity are such that they make it extremely difficult to think about modernity except in its own terms, terms that exclude application for those concepts most needed for radical critique. (*ECM* 132)

He also observes that Aristotelianism and Thomism have become inaudible under modern conditions:

The question therefore arises: What happened in Europe between the thirteenth and the eighteenth centuries that could account for this state of affairs? One answer often given to questions of this kind is that Aristotle's thought, and with it Aquinas's, had been intellectually defeated in the philosophical debates of the sixteenth and seventeenth centuries. But in fact, so far as Aristotelian and Thomistic ethics and politics are concerned, there were few such systematic debates and those that did occur provide not even the beginning of an explanation for this kind of change or this degree of change.[...]The change that we need to explain therefore was not

20. Alasdair MacIntyre, “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science,” *The Monist* 60, no. 4 (October 1977): 453–472, at 471.

²¹Solomon, David. “MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy.” In Alasdair MacIntyre, edited by Mark C. Murphy, p. 115

primarily a matter of episodes in the history of philosophical theorizing, but rather one of large social dimensions, one whereby the irrelevance of Aquinas's thought to the everyday life and labors of plain people came to be almost, if not quite universally, taken for granted. Plain people and theorists alike came to understand their lives in terms which seemed to rule out any possibility of conversation with Aquinas. (*ECM92*)

I will go as far as to say that MacIntyre has a stronger than average, indeed quite radical, interpretation of the doctrine that theory is pointless without reshaping and retraining moral perception. His reluctance to articulate a detailed vision of a post-liberal, neo-Aristotelian society has long been a subject of critique among scholars: his prescriptions for a reformed social order remain notably vague²². Granted, from his theory of history and social practice, it certainly follows that the right political and legal configuration will have to emerge spontaneously. But this alone is insufficient reason for absolute silence, as a speculative *multiple-scenarios analysis* would certainly have been compatible with such a view.

This, I contend, is the real reason why he has never articulated—even in passing—the ideal organization or law of a neo-Aristotelian state (something that, one might have hoped, would be his final gift): because doing so would be pointless while liberal individualism still holds sway. If anti-paradigmatic ideas are distorted in general, then complex and speculative visions accumulating multiple inaudible ideas will be virtually unintelligible—the effect being cumulative. It is because of his paradigm-based epistemology that he chooses silence on the form of an ideal reformed state. It would have been like trying to explain *alien sociology*. This, in my opinion, is the only explanation that truly makes sense.

The field of MacIntyre studies should pay closer attention to the epistemological manoeuvring going on beneath the surface—beneath the calm and courteous tone of a philosopher who seems simply to be laying out his positive views. Much would be gained.

4. COGNITIVE RESTRUCTURING, GENEALOGY, AND RESENSITISATION TO THE VALUE OF UNITY IN LIFE

Ethics in the Conflicts of Modernity is a state-of-the-art attempt to help the reader snap out of liberal individualism. It is a masterpiece of philosophical methodology and style. There is more to uncover in the way MacIntyre does philosophy than in the positions he explicitly defends. It is not an easy read, because the process of paradigm shifting is cumbersome and difficult. One should not expect an inspiring book that vividly evokes a different, non-capitalist world or

22. Scialabba, George. "Convergence of Skepticism and Vision." *Village Voice*, March 19, 1982.

way of living. This is how paradigm shifting is often imagined, but not how it actually works. A better analogy would be going through a hard therapeutic process, or tedious Zen training toward enlightenment. As a consequence, it should be read very carefully, slowly, line by line. This is necessary to reap its effect. The quick-reading style of a trained philosopher, capable of seeing the point of a paragraph at a glance, will leave the reader unsatisfied, with a false impression of a somewhat redundant and poorly organised text.

The book is built around three paradigm-shifting techniques: cognitive reconstruction, genealogy, and resensitisation to the value of narrative unity and integration in life²³.

4.1 Cognitive reconstruction: the intricate book-length chess match between liberal individualism and neo-Aristotelianism

Cognitive reconstruction is a reframing technique aimed at establishing a new, challenger interpretation of a given situation, even when the initial one is perceived as obvious. It proceeds by reconstructing the initial analysis step by step, making all basic assumptions explicit, as well as the intermediary steps of reasoning, while in parallel doing the same with the challenging interpretation—making the alternative background assumptions clear, and going over all aspects of the situation in detail, in order to show how the second perspective would deal with them.

We could imagine two friends discussing this over dinner: the first friend felt subtly humiliated by a third party throughout the evening, while the second had a different reading and saw only an encouraging sort of humour, coming from a loving place. They would go over everything said and done and how it could be interpreted either way, while articulating—or rather extracting—the most basic background assumptions of the two competing narratives. This technique is made more powerful by the frequent perspective-switching it involves. Assuming the second analysis is superior, by repeatedly “switching glasses,” the friend who initially felt humiliated will eventually snap out of that perspective and come to perceive only the well-intentioned humour.

Cognitive reconstruction is extensively relied upon in CBT²⁴. It is effortful homework, if anything is. We should notice that even if the final switch does not

23. For the sake of simplicity, I refer to these strategies by the names they have in psychology (or in philosophy, in the case of genealogy), as the closest analogy to what MacIntyre does. It should be clear, however, that he developed his own version of them and is in no way accountable to cognitive therapy—a field whose insights he may have been receptive to, but which he never explicitly discusses in his writings. I see their subtle adaptation to philosophy as a strength; the alternative would have been a crude form of psychologism.

24. Clark, David A. & Beck, Aaron T. (2010). *Cognitive Therapy of Anxiety Disorders: Science and Practice*. New York: Guilford Press.

happen, a valuable by-product of the process is paradigmatic self-awareness: the subtle skill of clarifying the premises and structure of one's own perceptual paradigm.

MacIntyre builds the entire book around a reframing battle, except not over how to interpret jokes at dinner, but between civilisation-level philosophical paradigms: liberal modernity vs neo-Aristotelianism. The master plot of the book follows a hypothetical reflective agent who tries to make sense of her specific life situation either in the way of liberalism or in the way of Aristotelianism. Typically, the situations considered are prototypical life conflicts and prioritisation problems: should I take that job or not? Family or career? Or simply ordering a heterogeneous set of priorities.

Methodologically, every lesson our hypothetical agent learns is a step in the dialectic, and such steps should be counted on three different boards: how to make sense of life through liberal individualism; through neo-Aristotelianism; and the lessons yielded by comparing the two. This chess match extends over four chapters (the last one, on exemplar lives, has another function) and more than three hundred pages. Yet to gain the benefit the book has to offer, every single move should be understood and analysed, as in a real chess match. The moves differ in nature: some are presented in plain text by the author in his own voice, often within a couple of paragraphs; others are lessons our agent learns from authors, after extended discussions. The final difficulty for the reader is that the steps are not clearly labelled: they could have been numbered or given names (something like "the five major refinements in the expressivist interpretation"), but MacIntyre chose otherwise. This, I think, is a technique to force attentiveness from the reader, who must either be extremely attentive or lose the plot. Being fed a schematic summary would have deprived the reader of the cognitive effort needed for the paradigm switch. The book is deliberately made very difficult to summarise at any significant level of detail. The last major work of a great philosopher of the twentieth century justifies asking the reader for this level of effort.

4.2 The core epiphanies: liberalism as «geological» authenticity, Me vs. Us, Fragmentation vs. Narrative Unity

In the way of liberalism, the good solution to practical conflicts and dilemmas is to be found inside, in the agent's feelings and attitudes—a meta-ethical position known as expressivism. Starting with its least sophisticated version, the emotivism of Hume, several necessary refinements are considered. Which emotion or subjective stance should be trusted, since there are several conflicting ones? The first problem is correctly identifying one's own emotions, as shown by great

literature in general, and in particular by Lawrence's novels. Gerald, a character in *Women in Love*, only cares about fulfilment of social roles:

Was a miner a good miner? Then he was complete. Was a manager a good manager? That was enough. Gerald himself, who was responsible for all this industry, was he a good director? If he were, he had fulfilled his life. The rest was by-play. (*ECM* 148)

This is not a life devoid of emotions, but full of unreliable ones. His entire personality was fake, a construction.

If ownership of emotions is established, the issue then becomes discovering which are the deepest and truest feelings—the ones with which we would identify. Through confrontation with Frankfurt, Nietzsche, and Bernard Williams, the position evolves toward a geological or archaeological conception of authenticity.

To illustrate the idea of depth and levels of viscerality of human attitudes and desire, I like to use the example of a spy: in spite of an intimate knowledge of the country of operation, after decades of duty—even a form of appreciation for it—the spy stays loyal to the mission and country of origin. There is no real contradiction at play, because the core patriotism is deeper, operating at a more visceral level, while the appreciation for the local culture and worldview, though sincere, is psychologically more superficial. Emotions can be fake, not our own's, completely inauthentic, and this is a first set, but, within the separate set of the authentic ones, we find a ranking in terms of depth. The key to knowing what to do in life is discovering our deepest tendencies and identities. Turn inside, look carefully, and go deep.

The challenging narrative, Aristotelianism, sees right action as what is objectively conducive to human flourishing, to developing human potential. Refinements of the position point progressively to the value of strong relationships and community if humans are to flourish. Loyalty and trust in others are non-negotiable, and friendship is one of the greatest values and resources in life. A healthy relational environment is necessary for the first formation and the ongoing functioning of sound practical rationality. Significant others are like our external brain in solving difficult problems: we should consult our friends—who, in some respects, know us better than ourselves—instead of turning inward, as suggested by depth- or archaeology-based authenticity.

Me vs Us. This, ultimately, seems to be what the confrontation revolves around. In the liberal authenticity paradigm, external influence is suspicious until proven otherwise. If it comes from outside, it is not my idea: it is social conditioning. Even when it is good—for example, meeting a successful and healthy friend—the idea of “influence” from others has an intrinsically negative, intrusive connotation. Liberalism defends a radical self-authorship ideal, while for Aristotelianism others are constitutive of a well-developed, flourishing individual.

The expressivist's history is a history of her herself, of this particular individual interacting with and learning from other individuals, but most importantly of how she responded in and to those interactions and of what she learned or failed to learn. What her social context provides is a setting for her actions and reactions. What the history of her relationships provides is insight into aspects of her history. It is a history that begins with her birth and ends with her death. She, if she recounts it, can justly say "This is my history." By contrast the NeoAristotelian's history is a history both of her and of those groups with whom she shares common goods and within which she pursues her individual good. It is a history of how the shared project of achieving those goods, the attainment of which constitutes human flourishing, came to inform each of their lives. Her history as an individual is adequately intelligible only as a part of that history, and so she will commonly speak of our history rather than of her history as my history. (*ECM*61)

Liberalism cannot but distort relationships, from the point of view of Aristotelianism. Take the example of friendship: the normative model of it in the West is based on profound, authentic compatibility among two persons. Both will have to be as authentic as possible, truly themselves, and, if they are compatible, they will be a good match. The problem is that we change and evolve in life, so this kind of authentic alignment will often be temporary. It is the usual scenario of friends during a season of life (school, college, a specific job) we then lose touch with, a situation fully normalised in the West. Now, this is a very weak conception of friendship: it is very stressful to anticipate such a low level of trust and mutual support in the long term, a stress that keep people in survival mode and inhibit growth and flourishing. Individualism would see the suggestion to stay close to your childhood friends as an obligation (why would I, if I don't feel like?), Aristotelianism would see it as establishing the baseline of a healthy emotional climate, unlocking the possibility for further growth. To have good friends one must be a good friend and to be a good friend requires that one have not only the qualities of reliability and dependability and the virtue of truthfulness, but also the two virtues of integrity and constancy, integrity, so that one's commitments do not vary from situation to situation, constancy, so that those commitments endure over time. (*ECM*313)

MacIntyre also emphasises a sense of narrative unity and integration in one's life as crucial for neo-Aristotelianism, as opposed to the fragmented life of modernity, based on the compartmentalisation of spheres (*ECM* 238-242). Progressive functional separation of domains of life, both socially and individually, is a hallmark of modernity. In the West, ethics is separated from aesthetics and politics; professional life is separated from personal life. We put everything into siloed categories.

I will comment on this opposition in a later section, as there is an issue here: fragmentation, while normative in the West, is a by-product, not a positive ideal in itself. Liberalism normalises but does not celebrate the beauty of fragmented lives,

while unity in life, on the side of Aristotelianism, is clearly an ideal. So, not factually but normatively, opposing fragmentation to unity is like comparing apples and oranges. It will be necessary, as I will try to show later, to reveal the real value behind fragmentation, within the logic of the liberal paradigm.

The process of cognitive reconstruction should leave the reader with the sense of an ongoing battle between liberal individualism and Aristotelianism on two fields: *me vs us*, and fragmented life vs narrative unity and integration.

4.3 The genealogy of modern morality

Liberal individualism as a paradigm cannot work in isolation; it comes associated with a peculiar conception of morality that was born and grew with it. This is what MacIntyre calls the morality of modernity—the moral system that still permeates Western societies today. They work in tandem; they are Siamese twins. No search for paradigmatic self-awareness within our liberal culture will be complete without taking this into account. Accordingly, and in spite of having criticised many famous «genealogical thinkers» in previous writings, MacIntyre engages in his own genealogical account of the origin of our moral paradigm²⁵.

Genealogical analyses are well established in philosophy and the humanities: the surprising realisation of exactly how and why we came to believe something can be enough to shake our instinctive certainty about it. In the complex structure of the book, this is a distinct section (chapter three), but every epiphany gained here still counts and is officially a move in the masterplan of the book: the ongoing three-board chess game where a hypothetical agent tries to make sense of, and then compare, liberalism and Aristotelianism.

What is really at issue here is the moral epistemology, or meta-ethics, inherited from the Enlightenment: the idea that there is either a universal moral sensibility (the Humean sentimentalist version), shared by all normal (not crazy, not extravagant) people, or universal principles (the Kantian rationalist version), accessible to every individual independently of society and culture. In the usual Enlightenment narrative, indoctrination, toxic environments, or merely traditional cultures can obstruct access to these fundamental human truths, but proper education can restore it.

25. MacIntyre offers a sustained critique of the genealogical method as employed by Nietzsche and Foucault. He appreciates its diagnostic power but stresses its inability to provide a coherent moral framework. See especially Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), chs. 5-6; and *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), Introduction and Lecture II (“Genealogy”), 1-9, 35-68. For secondary discussion, see Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 2007), ch. 7; and Ron Beadle, “MacIntyre and Foucault: After Virtue and Beyond,” *Philosophy & Social Criticism* 33, no. 1 (2007): 59-82.

The peculiar idea whose origin must be genealogically explained is the abstraction of ethics from local communities and socio-cultural context, best exemplified by the concept of universal human rights. In modern morality, the middleman of local community and social or professional context is cut off: the individual has direct access to a hypostatised, Platonic moral reality. MacIntyre thinks that only the emergence of the modern powerful state and extended capitalist market can explain how such a moral view was possible (*ECM*124-29).

In the pre-modern era, the power of institutions and markets was insufficient to eliminate the dependence of every human being on local communities, making abstract ethical thinking impossible as the dominant cultural paradigm. Abstract ethical ideas existed in philosophy and in individualistic spiritual traditions, but their level of influence was insufficient. Until a couple of centuries ago—or less—the best plan for life, by a large margin, was to have powerful friends and family. Now the state and the market are powerful enough to grant rights to individuals. Rights granted by institutions existed before, but they were not backed by comparable power and would not have solidified into an objective moral realm.

If this explains why abstract moral universalism was even possible, why was it needed? It turns out that, by its own logic, the subjectivism of liberalism and individual authenticity needed bulwarks and guardrails to deal with the problem of crazy or dangerous preferences. What if someone's deepest truth is to be a paedophile—or to wish the destruction of the world, for that matter? This is not acceptable, because it is immoral. Morality functions as a containing force. And it has to be a morality directly accessible to the individual, since it polices deep individual tendencies. You need an inner moral voice to counter unacceptable inner revelations: the battlefield is inside. Individual liberalism could not have evolved without an abstract, individualistic morality (*ECM*136-38).

But is modern morality playing its role effectively? Certainly not, according to MacIntyre. The proliferation of moral disagreement in the West gives the impression that moral debates can be traced to visceral differences in sensibility. Some people are pro-euthanasia, abortion, or animal rights; others are against.

Now, universal morality was supposed to be an arbiter among individual sensibilities. This is like admitting that the police is just another gang—a criminal organisation among others. Morality has become a personal taste among other personal preferences. A major contribution of the book is pointing out that the West does not trust its own morality—a theme clearly emerging in the critiques of morality by Oscar Wilde (art beyond morality, *ECM* 141-46) and Nietzsche (morality as resentment of the weak, *ECM*41-48).

More exactly, MacIntyre diagnoses the following contradiction in Western culture (*ECM*67-68): sometimes we believe in a universal morality as certainly as we believe that $2+2=4$ (e.g. paedophilia is bad, women's rights are universal); other times we treat it as a matter of individual moral sensibility (e.g. end-of-life decisions, the ethics of hunting). It is not MacIntyre's terminology, but I think it

fits to say that modern morality is *postulatory*. It is more something we postulate to exist because, and when, we need it, than a phenomenon proven to be at work in a regular and consistent way.

5. THE IDEAL BEHIND FRAGMENTATION: AUTHENTICITY AS A CULTURE OF HYPERSPECIALIZATION

Switching paradigms of perception should yield a clear and concise grasp of what the previous reality was, in contrast with the new one — a limpid before/after comparison. When one breaks the spell of a toxic relationship, the past life must be recognized as unhealthy, and the new existence as what normality is supposed to look like. When we stop over-idealizing our student years as mythical — the only period when we felt truly alive — they should appear for what they really were: a phase of fun and low responsibility, without implying that subsequent stages of life cannot also be engaging.

MacIntyre's remarkably ambitious attempt to snap us out of liberal individualism as a perceptual paradigm meets this expectation on one count. There is a clear before/after opposition on the theme of *me* vs. *us*. Liberalism is obsessed with the individual: turning inward, digging deep, establishing who each of us really is at the core. It is all about *me*. Once the liberal spell is broken, life seems resolutely about *us*: trusting and cultivating good relationships and communities, loyalty, and high expectations for friendship.

There is, however, a further issue. MacIntyre also stresses a second crucial before/after opposition: fragmentation vs. narrative unity in life (*ECM* 238-242). He treats it as equally important as *me* vs. *us*. Yet the connection between fragmentation and liberalism is not made entirely clear. First, as already noticed above, he is comparing apples and oranges: fragmentation is not a positive ideal of liberalism but rather its byproduct, while the philosophical task is to compare two opposed conceptions of the good. Occasionally, one does find in Western contemporary art and literature a sort of delight in switching between multiple masks in everyday life. More often, though, compartmentalization is normalized but not promoted as a positive value. Still, the facts about fragmentation are well documented in psychology and sociology: we divide life into spheres, domains, compartments. But why? What is the point? Where does it come from? We lack a vivid sense.

At this juncture, while the rest of this paper presents *Ethics in the Conflicts of Modernity* as I believe it should be objectively understood, I would like to add a personal idea, which I think is necessary for the paradigm shift out of liberalism to succeed. It is very much in the spirit of MacIntyre, and one might even consider it implied by his approach, but he never made it fully explicit.

The idea is this: individual authenticity — the ideal of turning inward, digging deep, and discovering who we really are — which MacIntyre shows to be the operative system, the core of liberalism, has evolved as a culture of hyper-specialization. It is actually an ideology of specialization. And this is precisely the kind of specialization that modernity, under the twin Leviathans of state and market, required to unprecedented degrees.

To see the connection, consider the geological-archaeological metaphor so central to the narrative of authenticity. We must dig deep to find ourselves. In digging, some layers are valuable for minerals, fossils, or artifacts, while others are trivial or worthless. There is a hierarchy among the useful layers, and then there are discards. In any case, all layers (even the important ones) are heterogeneous, formed at different times. A “core” is not a harmonious whole.

It is worth noting that coherence and priority are logically independent. In a system, some elements have priority (the heart is more important than the toes), but priority does not entail coherence. A television schedule may contain a few priority programs worth watching amid chaos. But there is an important difference between that example and coring: a schedule may or may not be consistent, but a core cannot be consistent in principle, since the layers formed at different times. Consistency between layers is ruled out.

The paradigm of authenticity rests on precisely this metaphor: authenticity sorts out the “valuable” layers of the self, discarding the inauthentic, the false, the superficial. It orders without coherence.

Thus, we are fragmented because we are supposedly a mixture of rubbish (social conditioning) and nuggets of gold (the pristine authentic self). The prescription? Discard the rubbish and build on the gold. In other words: specialize.

Take an example: someone who, of all aspects of life, really loves only dogs, cold climates, and computer programming. Everything else bores or repels him. He is the perfect fit for an IT job in Antarctica. A match made in heaven, true happiness. That is the logic of authenticity we are immersed in. Yet from a perspective where human life should be richer, fuller, and more integrated, this ideal of authenticity appears as an ideology designed to justify unhealthy specialization.

Authentic individuals, judged against the full range of human possibility, turn out to be extremely niche and specialized. They may pass through diverse experiences, but only a narrow set of passions and ways of being constitutes their “authentic self” and makes them feel fulfilled.

Interpreted as an ideology of existential hyper-specialization, authenticity is not only incompatible with coherence but actively conceals it. Its main function is to obscure the need for unity and fulfillment in life. Corporate modernity needs hyper-specialized existential profiles — which are incompatible with integrated lives — and authenticity provides the ideology to make that need disappear.

An interesting observation follows: in the Antarctic IT worker example, wouldn't the conclusion — to focus on just a few things (cold, computers, dogs) — also follow if the goal were simply maximizing pleasure? Here the logic of authenticity aligns with another axis of modern ethics, also discussed by MacIntyre: ethical hedonism, the pursuit of a pleasant life. Both are ordering principles without coherence. I can empirically identify which priorities give me the most pleasure, without weaving deeper connections or direction for my life. Hedonism thus turns out to be a surprising ally of authenticity.

We can now satisfactorily formulate the second before/after comparison in breaking out of liberalism. Not only *me* vs. *us*, but also individual specialization vs. narrative integration: hyper-specialized individuals versus the natural sense of unity, harmony, and coherence in life. Notice that being “specialized” or “finding your thing” is indeed a positive liberal ideal. We are no longer comparing apples and oranges.

5.1 The Final Epiphany: A Different Story of Modernity

The process should now be complete. Let us recap the retrospective point of view of someone freed from the perceptual paradigm of liberal individualism. The following, or something like it, describes the stance a reader should have at the end of Chapter 4, if MacIntyre's hoped-for perceptual shift has taken place.

States (and institutional equivalents) and economies have existed for millennia. But until a few centuries ago, they were never powerful or intrusive enough to challenge the primacy of local communities and socio-professional contexts as determinants of human life. For most humans who ever lived, the best wish was to enjoy strong support from family, friends, and local ties. With modern technologies — especially information technology — the two Leviathans cut out the “middleman” of local community, forging a direct alliance with individuals. Thus were born the state-citizen and market-consumer relationships.

Abstract, universal philosophical doctrines and individualistic spiritual traditions did exist earlier, but until modern times they never shaped human life more than socially embedded traditions did. They remained marginal. With modernity, for the first time, a powerful abstract and universal Morality became directly accessible to each individual mind and heart, best exemplified by the doctrine of human rights.

Yet this came at a price: the state and market required varieties of highly specialized individuals, at levels never before seen in history. Out of this need emerged the ideology of authenticity: the inward search for a “true self,” which, by declaring most experiences and desires inauthentic or socially conditioned, justified loving and doing only a few things in life. It became the de facto ideology of specialization.

As a result, two forms of suffering characterize Western life – the two curses of modernity: a distorted sense of relationship and community, generating loneliness, isolation, or unhealthy bonds; fragmented, partial lives, lacking unity and integration. That, in brief, is what happened. The true story of modernity.

6. RESENSITISATION: THE BEAUTY OF UNITY AND INTEGRATION IN THE LIFE OF C.L.R. JAMES

After a paradigm shift, the new perspective is at first felt only faintly. This is an awkward and unstable predicament. The point of resensitisation is to strengthen the new paradigm: healthy paradigms, like any worldview, should always be cultivated and reinforced over time, since they can otherwise weaken through neglect. Resensitisation should therefore be seen as the first preliminary step in the process. If we draw an analogy between mind and body, it is comparable to physical rehabilitation, while later cultivation would be the equivalent of regular exercise in a healthy individual. In the book, this role is fulfilled by the fifth and final chapter, which tells the story of four exemplary lives.

These life narratives resensitise us to various aspects of the new neo-Aristotelian paradigm, with particular attention to correcting the two curses of modernity. To counter the liberal distortion of relationships and community, many episodes emphasise the value of friendship, strong commitments, loyalty, education, and growth within healthy local communities. To counter the fragmentation of modern lives, the chapter turns to examples of beautifully integrated lives.

The life of C. L. R. James belongs to this second category (*ECM* 273-295). James was a writer, cricket player and commentator, and a Marxist theorist and activist. Born in 1901 in Trinidad, he was active in his native country (then under British colonial rule), as well as in the United Kingdom, the United States, and Africa. His life shows a remarkable interconnection between these three spheres of activity, which he pursued with equal passion until his death—never treating any of them as just a youthful phase, a temporary obsession, or a stepping stone. His life was the opposite of the overly specialised careers we value so highly today. Let us point out a few of these connections.

On a practical level, as a gifted writer, James published novels and history books, became a prolific sports journalist specialising in cricket (after abandoning his own professional ambitions as a player), and produced pamphlets and Marxist theoretical essays.

Early in life he established a link between the values he encountered in the great English literature of his education in Trinidad and the ethos of cricket—a connection reinforced by his family and school environment. From this he developed a higher conception of the sport than was common at the time. He

reacted against the view of cricket as a mere hobby for the masses, a view espoused by his own mentor in sports journalism, Neville Cardus. James came to regard cricket as every bit as noble as the second subject Cardus wrote about for the *Manchester Guardian*: classical music.

From that moment onward, James applied the highest ethical standards he had developed in any one of his three spheres of activity to the others, always infused with a committed quest for excellence. Deeply involved in Trotskyism, to the point of personally meeting Trotsky in Mexico, James later criticised the movement's refusal to grant autonomy to grassroots black activists. Both his personal experience and his historical knowledge made him aware of the cultural specificity of black Marxist activism, which should not blindly follow top-down directives from the party.

In the aftermath of independence movements in Africa and the Caribbean during the 1960s, James shifted his criticism to the emerging pan-African movement. He saw it as creating new elites to replace the old colonial ones, instead of investing in education and fostering culturally adapted forms of democracy.

Viewed through the lens of modern morality, James's attitude might have appeared highly moralistic. One episode illustrates this. As a sports commentator, he was outraged by a basketball scandal in the United States, where athletes had accepted bribes to favour their colleges. His strong reaction surprised his American friends, who—even while conceding that he was right in principle—found him overly moralistic, like someone condemning a friend for shoplifting. What they failed to grasp was that James was operating within a different ethical paradigm. For him, a strong ethos of loyalty was inseparable from sport, as a turtle is inseparable from its shell. He was not thinking in modern terms of morality as something that polices and restrains desires. For James, sport made no sense at all without an ethos.

Equally, the connection he experienced between writing, sport, and activism was never a matter of a chosen project or a deliberate task. The natural osmosis among the three felt to him like an obvious, self-imposing fact.

The highest point of integration in his life was reached in writing his masterpiece, *Beyond a Boundary*, where he articulated and celebrated the ethics of sport—cricket in particular—as a necessary contribution to human flourishing and democracy. If such claims sound commonplace today, what James meant was in fact radical. Turning the principles of his own life into political philosophy, he argued that sport had played a major role in stabilising society since the nineteenth century. Revolutionary progressive movements such as Marxism, whose positive vision of the good life after capitalism was always blurred, undefined, or left at the level of common sense, had much to learn from it. Sport, he suggested, could provide the ethical compass the left was missing. This was a bold claim.

In writing an excellent book about sport and politics at once, James achieved an admirable unity in his life, becoming a role model. His trajectory resensitises us to the value of integration and harmony, a blind spot of liberal individualism—an anti-paradigmatic value that is virtually impossible to foster within the conceptual scheme of Western modernity, dominated as it is by authenticity understood as specialisation.

7. CLOSING REMARKS

What is the biggest limitation of MacIntyre's project?

The obvious skepticism—that, in spite of his best efforts, the perceptual shift out of and the liberation from modern liberalism will not, as a matter of fact, happen for most readers—is not really an issue. Even if the guidance offered by this paper to read and understand *Ethics in the Conflicts of Modernity* in the right way were taken into account, the book might still fail. As he aptly noticed:

The problem has been that the characteristic habits of thought of modernity are such that they make it extremely difficult to think about modernity except in its own terms, terms that exclude application for those concepts most needed for radical critique. (*ECM*132)

Nonetheless, the book clearly sets new standards, redefining the state of the art in this kind of philosophical endeavour. This is probably enough to qualify it as a masterpiece: there is progress in every tradition, and others can pick up from where he left. More than that, the simple fact of raising awareness of the seriousness of the problem, and of showing by such a complex attempt the level of sophistication needed to unstick us from the paradigm of liberal modernity, is invaluable. Even opponents, I think, should be impressed by the philosophical machinery he judged necessary to save us: they would owe him this form of adversarial respect.

Paradoxically, the real limitation is rather that MacIntyre always remained an academic philosopher. He has been many other things—an activist, a Marxist commentator—and as an academic philosopher he pushed the methodological boundaries of the field to the very limits, becoming wildly interdisciplinary, forcing the locks of abstraction that confine philosophy in the ivory tower by treating Ethics as practical philosophy. That is, a doctrine whose principles, once properly understood, must be relatable to real life agents, to common people. But he never abandoned the medium of academic philosophy.

Of course, lay people are asked to make some effort. He thought, rightly, that any agent who tries to do the right thing and to make sense of life must become, in some measure, a philosopher.

[...] on the view that I have begun to outline, rational enquiry into and consequent disagreement about what human flourishing consists in this or that set of circumstances is itself one of the marks of human flourishing. (*ECM25*)

Without this requirement, we fall into an intellectual populism that blurs the line between philosophy and sophistry, between good ideas and simply popular ones.

The weak link is rather this: a lay person who has, implicitly, become a philosopher, in order to benefit from his teaching should still be able to afford and complete several years of philosophical education to understand *Ethics in the Conflicts of Modernity*. This is not realistic.

It is difficult to avoid the conclusion that MacIntyre should either have become himself a kind of public figure—a MacIntyrean intellectual able to mediate between academic philosophy and the public—or else have fostered a generation of such figures. It is a sad irony that he, of all people, as a former Marxist—well acquainted with the dialectic between intellectuals, political organisations, and common workers—failed at this task. But, and this is the hope left to us, nothing prevents it from happening in the future.

MACINTYRE E LA RAZIONALITÀ NARRATIVA. COMPRENDERE L'AZIONE OLTRE L'INTENZIONE

CRISTINA SAGLIANI

Università degli Studi di Bergamo
cristina.tamburini@protonmail.com

ABSTRACT

This essay offers a reflection on the role of narrative in understanding human action, taking Alasdair MacIntyre's perspective as a key framework for rethinking the intelligibility of moral agency. Through a critical engagement with G.E.M. Anscombe and Stephen Brock, it highlights the epistemological function of narrative in accounting not only for explicit intentions, but also for the consequences of *praeter intentionem*, which often accompany human action. Far from being a mere interpretative tool, narrative emerges as the very structure within which action becomes intelligible, evaluable, and communicable. The narrative unity of moral life—rooted in historical and communal traditions—thus appears as a condition for genuine responsibility. The essay concludes by emphasizing the necessity of shared deliberation as a means to grasp the complexity of human motivation and to orient action toward the common good.

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, G.E.M. Anscombe, Narrative, Intention, Practice, Theory of action

1. È LA VOSTRA NARRATIVA CHE MI INTERESSA: UNA ROADMAP PER LA COMPrensIONE DELL'AZIONE

Your science is just a mass of collected data plastered together by makeshift theory - and all so incredibly simple, that it's scarcely worth bothering about. It's your fiction that interest me. Your studies of the interplay of human motives and emotions.¹

La vostra scienza è soltanto una massa di dati raccolti alla bell'e meglio e incollati insieme da teorie improvvisate... tutte così incredibilmente semplici che non varrebbe quasi la pena di perdersi del tempo sopra. È la vostra narrativa che m'interessa. I vostri studi sulle emozioni e i moventi umani.²

¹I. Asimov, *Liar!*, in *Astounding Science Fiction*, Vol. XXVIII, No. 3, Maggio 1941, p.47.

²I. Asimov, *Bugiardo!*, trad. it. di V. Latronico in I. Asimov, *Io Robot*, Mondadori, Milano, 2018, pp.107-128.

Con queste parole il robot Herbie, in grado di leggere le menti umane, ma incapace di comprenderne la complessità, afferma la sua preferenza per le narrative umane. Il cervello positronico del robot, capace di un'inimmaginabile rapidità e complessità del pensiero, è attratto in modo specifico proprio da questo aspetto della realtà umana: Herbie desidera e chiede di leggere romanzi, «romanzi svenevoli» o «idiozie sentimentali» come vengono definite da uno degli ingegneri che lavora su di lui. Ed Herbie predilige le *fiction* e le *novels* non evidentemente per sensibilità o per l'emotività che suscitano (aspetti totalmente assenti nella mente del robot), ma proprio perché le narrative sono indispensabili per la comprensione dei «moventi umani» (*human motives*), argomento estremamente più interessante, per Herbie, di tutti i discorsi scientifici che gli ingegneri positronici cercano invano di intavolare con lui. Questa è la grande intuizione di Herbie (e di I. Asimov, suo ideatore).

Il presente saggio si propone di esplorare tale tesi, approfondendo il ruolo cruciale delle narrative non solo nella comprensione generale dell'azione umana, ma, in particolare, nel discernimento delle intenzioni e delle conseguenze *praeter intentionem*, fenomeni essenziali per la piena intelligibilità della pratica³. Verrà esaminato come la filosofia di Alasdair MacIntyre, profondamente intrisa di una prospettiva narrativa, si intersechi con contributi chiave sulla teoria dell'azione, come quelli di Elizabeth Anscombe e del tomismo, nell'interpretazione contemporanea di Stephen Brock, per offrire una comprensione più robusta della responsabilità e della razionalità pratica.

2. L'ETICA NARRATIVA DI ALASDAIR MACINTYRE: UNITÀ E INTELLIGIBILITÀ DELL'AZIONE

Il narrativismo, inteso come corrente della filosofia della storia angloamericana degli anni Sessanta, riconosce nella narrazione la chiave per spiegare le azioni umane, come ampiamente documentato da F. Cattaneo nel testo *Azione e narrazione*⁴, cui si rimanda per una visione completa e analitica del tema, specificatamente riguardo «lo statuto epistemologico della narrazione in quanto espressione di una forma della razionalità non riconducibile al paradigma nomologico-deduttivo»⁵. Il narrativismo, nelle sue diverse formulazioni, esplora il nesso tra *azione* e *narrazione*, individuando nella narrazione la spiegazione delle

³ Il termine “pratica” ha una accezione molto precisa nel discorso di MacIntyre, che verrà esplicitata nel percorso espositivo. In questaprima parte del testo, con il termine “pratica” sifa, invece, riferimentogenericamente alla dimensione dell'agire propriamente umano (azioni che concorrono a formare una condotta).

⁴ F. Cattaneo, *Azione e narrazione. Percorsi del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

⁵ F. Cattaneo, *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p.XIII.

azioni umane – proprio come suggerito dal robot Herbie – ma anche mettendo a tema il narrare come azione poietico-retorica, ed interrogandosi sulla relazione tra azione narrata e atto del narrare, al fine di «indagare le implicazioni ontologiche della continuità tra le narrazioni storiche e le azioni che vi sono rappresentate»⁶. Il nesso tra narrazione ed azione si approfondisce poi nell'ambito specificamente *pratico-etico*, come ulteriormente indagato nel testo, della medesima autrice, *Etica e narrazione*⁷, che si rivolge al significato antropologico della narrazione, al fine di «esplorarne il ruolo etico»⁸.

In questo contesto, Alasdair MacIntyre emerge come una figura centrale, la cui opera può essere qualificata come una etica narrativa⁹, sia per la centralità che egli attribuisce al concetto di narrazione, sia per il suo stesso utilizzo della narrazione come metodo di ricerca. Già nel 1957, con *What Morality Is Not*¹⁰, MacIntyre evidenzia come l'individuo in difficoltà di fronte a una crisi morale, per tentare di comprendere e superare detta crisi trovi un primo punto di riferimento nei miti, nelle storie a sfondo religioso, che esprimono asserzioni fattuali e prescrizioni morali. Qui, nel legame con la divinità e la totalità, emerge una dimensione teleologica dell'agire, una prima riflessione sul ruolo di quelle narrative intese come «miscugli di teoria e prassi incarnati in una storia sociale – la storia tipica delle comunità tradizionali –, che sviluppano determinate esperienze, singolari e collettive, e danno origine a forme culturali espresse in narrazioni tradizionali»¹¹. Successivamente, nel saggio *Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Phenomenology of the Self*¹², MacIntyre consolida questa

⁶ *Ivi*, pp.XIII-XIV. In relazione allo sviluppo internazionale e più recente del narrativismo etico, oltre ai contributi di Francesca Cattaneo, si evidenzia una significativa produzione che approfondisce le tematiche legate alla narrazione e alla memoria. Si faccia riferimento, per esempio, a: G. Maddalena, *Filosofia del gesto, un nuovo uso per pratiche antiche*, Carrocci, Roma 2021; A.J.Rasmussen, M. Sodemann, (Eds.) *Narrative Medicine: Trauma and Ethics*, Vernon Press, Delaware 2024; A.Ganteau, E.Onega, *The Ethics of (In-)Attention in Contemporary Anglophone Narrative*, Routledge, London, 2025; E.Falke, E.Fareld, K.Meretoja, *Interpreting Violence: Narrative, Ethics and Hermeneutics*, Routledge, London 2024; J.Lothe, *Memory and Narrative Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2025.

⁷ F. Cattaneo, *Etica e narrazione*, cit.

⁸ *Ivi*, p.XIV. Sul medesimo tema si veda anche S. Pierosara, *Differenze e narrazione. Per un universale etico condiviso*, ETS, Pisa 2018.

⁹ Cfr. anche T.Angier, *MacIntyre's After Virtue at 40*, Cambridge University Press 2024, in particolare *Part III After Virtue and Narrative*, pp.143-200; R. Beadle, G.Moore, *Learning from MacIntyre*, Pickwick, Eugene, Oregon 2020.

¹⁰ A. MacIntyre, *What Morality Is Not*, contenuto in A. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essay in Ideology and Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1978, pp.96-108.

¹¹ M. D'Avenia, *L'etica del bene condiviso. La teoria dell'intellegibilità sociale dell'azione di Alasdair MacIntyre e la sua critica alle società liberali*, in G. Delle Fratte (a cura di) *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, Armando, Roma 1995, p.172.

¹² In *The Monist*, LX (4), ottobre 1977, pp.453-72, trad. it. in S. Maletta, *Biografia della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp.91-112.

visione, affermando che ogni crisi morale è anche una crisi epistemologica. Il progresso epistemologico, secondo MacIntyre, consiste nella ricostruzione di narrative sempre più adeguate, capaci di spiegare i limiti della tradizione precedente e proporre soluzioni alla crisi. In questa prospettiva, la vita umana e le tradizioni sono intrinsecamente narrative, e la ragione scientifica è subordinata alla ragione storica, trovando solo in essa le proprie condizioni di intelligibilità¹³. Nel successivo, e fortunatissimo, *Dopo la virtù*¹⁴ MacIntyre riafferma la struttura narrativa dell'esistenza umana come principio di unità, in netta contrapposizione alla frammentazione emotivista dell'identità moderna¹⁵. MacIntyre stabilisce un nesso inscindibile tra narrazione e spiegazione attraverso il concetto di intelligibilità narrativa: «il chiedere e fornire spiegazioni svolge [...] un ruolo importante nella costituzione delle narrazioni. Chiederti che cosa hai fatto e perché, dire che cosa ho fatto e perché, soppesare le differenze fra la tua e la mia interpretazione di ciò che ho fatto e viceversa, queste sono componenti essenziali di tutte le narrazioni»¹⁶. Comprendere un'azione significa collocarla in una sequenza narrativa, riconoscendo le intenzioni a breve e lungo termine dell'agente. Non si tratta di applicare una forma estrinseca alla vita, ma di riconoscere che «è impossibile caratterizzare il comportamento umano a prescindere dalle intenzioni»¹⁷.

La narrazione, come aveva intuito Herbie, non ha a che fare con i romanzi svenevoli: è la via maestra per comprendere i moventi umani.

3. NARRATIVE E NARRAZIONI: TRA TRADIZIONE E RESPONSABILITÀ

Attribuendo l'intelligibilità di un'azione alla sua collocazione entro una sequenza narrativa, MacIntyre lega la natura narrativa dell'esistenza umana alla teleologicità e alla responsabilità: ogni individuo agisce in vista di un futuro desiderato o paventato, ed è chiamato a rispondere delle proprie azioni¹⁸. La costruzione delle narrazioni avviene proprio in un continuo chiedere e fornire spiegazioni. In questo senso, un aspetto cruciale per la comprensione è la collocazione dell'individuo entro una o più tradizioni, che fungono da contesto

¹³ Cfr. *ivi*.

¹⁴ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

¹⁵ Cfr. S. Maletta, *Biografia della ragione*, cit.

¹⁶ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit. pp.260-61.

¹⁷ S. Maletta, *Biografia della ragione*, cit., p.18.

¹⁸ «Non esiste presente che non sia informato dall'immagine di un qualche futuro, e da un'immagine del futuro che compare sempre nella forma di un *telos* (o di una molteplicità di fini e di mete) verso cui ci dirigiamo o manchiamo di dirigerci nel presente» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., pp.257-58).

per le intenzioni. La consapevolezza delle tradizioni è indispensabile per l'intelligibilità delle intenzioni, senza che ciò implichi una sudditanza imprescindibile dalla tradizione in cui ci si trova inseriti¹⁹. Nonostante MacIntyre non operi nei suoi testi una esplicita distinzione lessicale, possiamo concettualmente distinguere, nel suo discorso, tra “narrative” (ereditate e agite) e “narrazioni” (caratterizzate da appropriazione critica e inventiva), sottolineando che le tradizioni si possono collocare in ciascuna delle due prospettive. Una tradizione vivente è dunque «una discussione che si estende nella storia e si incarna nella società, una discussione che verte sui valori stessi della tradizione. [...] Perciò la ricerca del proprio bene personale da parte dell'individuo è condotta generalmente e tipicamente in un contesto determinato da quelle tradizioni di cui la vita dell'individuo fa parte, e questo vale sia per i valori interni alle pratiche²⁰ sia per i valori di una singola vita. [...] la storia della vita di ciascuno di noi è generalmente e tipicamente inserita nelle storie più vaste e più lunghe di una molteplicità di tradizioni, ed è resa intelligibile soltanto in base ad esse»²¹. La storia della vita di ciascuno è inserita in storie più vaste di molteplici tradizioni, e solo in base ad esse è intelligibile.

La funzione epistemologica della narrazione viene ulteriormente approfondita in opere successive come *Whose Justice? Which Rationality?*²², *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*²³ e *Three Rival Versions of*

¹⁹ Come ben sintetizza Maletta: «la ricerca del bene, l'individuazione e la specificazione del *telos* avviene, infatti, tramite il confronto critico con la concezione tradizionale e il superamento inventivo delle limitazioni morali tradizionali [...] Passato, presente e futuro non sono dimensioni oggettivamente contigue nel tempo, bensì dimensioni esistenziali che si intrecciano nel perenne tentativo umano di comprendere e determinare sé, cogliendo “quelle possibilità future che il passato ha messo a disposizione nel presente”. E questo vale sia per l'esistenza individuale che per quella comunitaria» in S. Maletta, *Biografia della ragione*, cit., p.19.

²⁰ Il concetto di pratica, vero e proprio pilastro dell'etica delle virtù, viene definito da MacIntyre come «qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale i 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» (*Dopo la virtù*, cit., p.225). Si tratta di un'attività umana strutturata che richiede abilità e impegno, una tradizione di regole condivise e finalizzata al conseguimento di un *bene interno*. Giocare agli scacchi solo in vista della vittoria non può essere considerata una pratica, ma dedicarsi agli scacchi per migliorarne la comprensione, padroneggiarne tattiche complesse e onorare la tradizione del gioco (*beni interni*) sì. In questo senso le *narrative* - e in particolare le narrative degli altri - ricoprono un ruolo cruciale nella comprensione da parte dell'individuo del suo proprio agire orientato al *bene* (che si tratti del bene interno di una specifica pratica, quanto del suo proprio bene *in quanto essere umano*). Il generico agire umano, fin qui considerato, si specifica così nell'agire umano intenzionale, teleologicamente orientato al raggiungimento di *un* bene (tra gli operabili) e *del* bene dell'essere umano in quanto tale.

²¹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., pp.265-66.

²² A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, trad. it. di C. Calabi, *Giustizia e Razionalità*, Anabasi, Milano 1995.

²³ A. MacIntyre, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* Marquette University Press, Milwaukee 1990.

*Moral Enquiry*²⁴. Qui, la capacità di nuova narrazione di rendere conto della crisi di una tradizione morale, fornendo un resoconto del dibattito e proponendo una soluzione soddisfacente, dimostra la superiorità e la verità di quella tradizione. MacIntyre adotta infatti una concezione tomistica della verità come «adeguazione della mente ai propri oggetti»²⁵. Quando le credenze ereditate si rivelano false, emerge la necessità di una nuova cornice tradizionale: questo adeguamento della vecchia tradizione, nel superamento degli elementi di falsità emersi, diviene una nuova cornice tradizionale, che può essere considerata *vera* spiegando e superando la mancata corrispondenza precedente²⁶. Dal momento che solo una concezione della verità come qualcosa di «*indipendente rispetto alla narrazione delle rivali tradizioni di ricerca* e, allo stesso tempo, *esprimibile esclusivamente in asserzioni o dottrine interne ad una qualche tradizione*»²⁷ può fornire un criterio di valutazione delle narrazioni stesse, la cornice aristotelico-tomista diviene indispensabile per comprendere l'autentico spessore teoretico, oltre che pratico, della narrazione.

La struttura narrativa dell'esistenza umana, individuale e comunitaria, dipende dunque dalla capacità umana di rendere conto di sé, ovvero dalla razionalità che unifica passato e futuro. L'esistenza individuale è comprensibile così come unità ordinata teleologicamente, e la sua continuità consiste nell'unità di una ricerca della propria stessa natura e del proprio bene²⁸. Il concetto di identità personale, dunque, per MacIntyre fa riferimento all'identità di corpi che «acquistano il loro significato soltanto in quanto corpi di agenti responsabili, capaci di intendere le loro vite come un tutto unitario. [...] Ogni vita particolare, presa nel suo svolgersi globale, consiste delle sue singole parti, di quell'ambito di azioni particolari, operazioni e progetti che *sono* la narrativa in atto di quella vita, e si dà in quanto vita di quel particolare corpo»²⁹.

²⁴ A. MacIntyre *Three Rival Versions of Moral Enquiry* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, trad. it. di A. Borchese e M. D'Avenia, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993.

²⁵ S. Maletta, *Biografia della ragione*, cit., p.20.

²⁶ «Conseguenza di tale dottrina della verità è il rifiuto del criterio cartesiano dell'evidenza per giudicare la verità delle rappresentazioni in quanto esso è incapace di giustificarsi. L'unico test che possa giustificare la verità è la *sfida dialettica* [...] tra teorie generali e tradizioni di ricerca rivali, all'interno di cui le singole verità vengono giustificate non solo dal fatto che le credenze e le aspettative da essa generate non siano smentite, ma anche dalla loro coerenza con l'intero impianto teorico uscito vincitore dalla sfida dialettica con teorie rivali» (Ivi, pp.20-21).

²⁷ Ivi, p.22.

²⁸ «La scoperta della verità sulla mia vita, che è parte indispensabile del mio bene. Da questa prospettiva la mia vita rivela l'unità di una storia che ha un inizio, uno svolgimento e una fine, che comincia con la nascita e termina, per quanto concerne il giudizio finale pronunciato su di essa - riguardo alla realizzazione del mio bene - con la morte» (A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia, tradizione*, cit., p.275).

²⁹ Ivi, pp.275-76. È in un testo successivo, *Animali razionali dipendenti*, che MacIntyre metterà a tema la ricerca della *vita buona* dell'essere umano in quanto «corpo animato che realizza operazioni

4. NARRAZIONE E RICERCA MORALE: IL CARATTERE STORICO E LA TELEOLOGIA

L'analisi di MacIntyre si innesta in un recupero della filosofia pratica aristotelica - nell'approfondimento della teoria dell'azione - che si salda con «il rinnovato interesse per la storia caratteristico della filosofia postanalitica statunitense»³⁰. Egli sostiene che le filosofie morali sono articolazioni esplicite di morali particolari, e per questo la storia della morale e quella della filosofia morale sono indissolubilmente legate³¹. Non si mira a una teoria perfetta, ma alla «migliore teoria formulata sinora su che tipo di teoria debba essere la migliore teoria formulata sinora: nulla di più, ma anche nulla di meno»³². Non si tratta di un depotenziamento dell'esigenza di verità, che in MacIntyre assume un'accezione forte, sostantiva: «si contribuisce alla dialettica fra tradizioni non soltanto perché ci si pone come obiettivo la coerenza di una teoria o il superamento di un conflitto che ha assunto una determinata configurazione storica [...], ma perché c'è una domanda sulla verità - e in particolare sul bene - che, riproponendosi a tutti, sostiene la continuità dell'impresa del darle risposta»³³. Il concetto di unità narrativa della vita come un tutto poggia su una teoria dell'azione che individua come condizione di intellegibilità il riferimento alle intenzioni, e dunque a quel *telos* in vista del quale le azioni si formulano e si ordinano - proprio quei moventi umaniche il robot Herbie ricerca nelle *fiction* e nelle *novels*. Questa intellegibilità narrativa è considerata la sola capace di soddisfare il requisito contestuale che rende davvero intellegibile una sequenza di azioni. Tuttavia, MacIntyre stesso riconosce in *Dopo la virtù* una problematica: l'unità narrativa rischia di essere troppo diffusa per discriminare tra la vita buona e ciò che non lo è³⁴. Per rispondere alla domanda *cosa devo fare?* non basta identificare il proprio ruolo

diverse informate di razionalità» la cui *vulnerabilità* è condizione indispensabile per «comprenderse stesso e gli altri e per realizzare la vita buona (cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals, Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 1999, trad. it. di M. D'Avenia, *Animali Razionali Dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001; le citazioni sono tratte dalla Presentazione di M. D'Avenia, pag. XIII).

³⁰F. Cattaneo, *Etica e narrazione*, cit., p.39. Cfr. anche F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America: Rorty, Berenstein, MacIntyre*, Franco Angeli, Milano 1990.

³¹ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., *passim*.

³² *Ivi*, p.321.

³³ F. Cattaneo, *Etica e narrativa*, cit., p.44.

³⁴In *Dopo la virtù* resta aperta la problematica evidenziata da Allegra, insieme a Schneewind e Gregory Jones: l'unità narrativa rischia di divenire «proprietà tanto diffusa quanto irrilevante, al fine di discriminare tra la vita buona e ciò che non lo è» (F. Cattaneo, *Etica e narrativa*, cit., p.47), proprio in quanto MacIntyre tenta di «ripristinare l'idea aristotelica di *telos* a prescindere dall'idea di "natura" metafisicamente fondata e rimpiazzandola con una concezione storicistica che enfatizza la dipendenza del *telos*, inteso come "funzione sociale", dal contesto storico-culturale» (*Ivi*, p.49). Un tentativo insoddisfacente per lo stesso MacIntyre, che già in *Dopo la virtù* indica un'eccedenza del *telos* morale, in vista del quale non basta l'identificazione della storia o delle storie di cui l'attore morale fa parte.

storico, ma occorre un riferimento ulteriore: «“che cosa è bene per me?” e “che cosa è il bene per l’uomo?” sono le domande che forniscono unità alla vita morale»³⁵.

In *Animali razionali dipendenti*, MacIntyre opera una correzione al suo tentativo di «dar conto del ruolo delle virtù, intese come Aristotele le aveva comprese, all’interno di pratiche sociali, vite di soggetti individuali e vite di comunità, cercando di realizzare tale compito per una via diversa da quella che allora definivo la “metafisica biologica” di Aristotele»³⁶. Si impone quindi la necessità di integrare l’etica con la biologia, poiché «nessuna teoria dei beni, delle regole e delle virtù che sia decisiva per la nostra vita morale può essere adeguata fintantoché non spieghi come esseri biologicamente strutturati come noi possano vivere tale vita, rendendoci perspicuo il modo in cui avviene il nostro sviluppo all’interno di una tale forma di vita e nella direzione del suo compimento»³⁷. Nell’ambito di questa ricerca, caratteristiche come la vulnerabilità, la sofferenza e la dipendenza dagli altri emergono come condizioni centrali della condizione umana, spesso trascurate dalla filosofia. Il bisogno di altri si esplicita, dunque, non solo nelle necessità biologiche, ma anche - e significativamente - nell’esigenza di imparare a comprendere noi stessi come autori di ragionamenti pratici sui beni, imparando a prendere le distanze dai nostri desideri puntuali e a formulare giudizi indipendenti³⁸. Siamo inseriti in «reti di relazioni di dare e ricevere» in cui «il bene di ciascuno non può essere perseguito senza perseguire anche il bene di tutti coloro che partecipano di tali relazioni»³⁹.

5. IL CARTELLO GIUSTO: L’ETICA NEI CONFLITTI DELLA MODERNITÀ

³⁵ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, p.261.

³⁶ Si tratta di una svolta radicale: «sono adesso persuaso che mi ingannavo quando supponevo che fosse possibile formulare un’etica indipendentemente dalla biologia» (A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, cit., p.XXII). A partire da questa consapevolezza, nello sviluppo del testo, MacIntyre delinea ulteriormente il concetto di pratica, tracciandone la base antropologica individuando -a partire dal recupero della dimensione della fragilità e vulnerabilità umana -la radice ultima dell’agire del soggetto nell’orientamento teleologico in vista del bene dell’individuo *in quanto essere umano* (appartenente cioè alla specie umana).

³⁷ *Ivi*, p.XXII.

³⁸ Cfr. *ivi*, p.67. Questo bisogno degli altri, come si vedrà, ha un ruolo cruciale proprio nella capacità di sviluppare una narrativa su di sé, e, di conseguenza, nella comprensione del proprio agire.

³⁹ *Ivi*, p.105. L’intelligibilità dell’agire umano dipende, dunque, anche dalla partecipazione del soggetto a tali reti di relazioni di dare e ricevere, all’interno delle quali avviene uno scambio virtuoso circa ciò che è necessario al vivere, ma anche - e forse soprattutto - un luogo dove accogliere e condividere narrative e narrazioni, imparando a giudicare criticamente sia le tradizioni in cui ci si trova inseriti, sia il proprio individuale punto di vista.

Proprio con alcune questioni filosofiche su «desideri, beni e “buono”» si apre il primo capitolo di *L'etica nei conflitti della modernità*⁴⁰, un testo che di fronte alle domande poste «sui nostri desideri e su come dovremmo concepirli»⁴¹ si pone come cartello segnalatore, entro la tempesta del conflitto che imperversa nell'oceano dell'esperienza quotidiana, tra l'etica-dello-stato-e-del-mercato e la Moralità della modernità⁴². La zattera dell'espressivismo – che MacIntyre concepisce come critica sovversiva della Moralità – pur riconsegnando ai desideri (al plurale) dell'individuo il ruolo principale nell'ambito della modernità, presenta delle falle che impediscono la salvezza (*l'euzen*, una vita buona). Gli espressivisti, infatti non hanno riconosciuto che i giudizi valutativi e normativi «possono dare espressione alle propensioni e ai sentimenti di agenti moralmente educati solo perché dirigono questi agenti verso ciò che hanno imparato a comprendere come i loro beni e il loro bene [...] Tali giudizi hanno la capacità di motivare solo perché essi sono considerati verità che concernono questioni di fatto»⁴³, non meri stati d'animo. La falla dell'espressivismo ha molto a che fare con il suo nominalismo e, ultimamente, con l'implicita negazione pratica del principio di non contraddizione. L'espressivismo, conclude MacIntyre, non è in grado di fornire un resoconto appropriato della gamma di motivazioni possibili per la scelta razionale, in quanto l'esperienza eccede la descrizione espressivista dei motivi per agire che spingono l'agente razionale all'azione effettiva. Gli agenti razionali si trovano spesso di fronte a desideri confliggenti, nella necessità di dover «diventare consapevoli di cosa vogliono e perché lo vogliono. Devono riconoscere come le conseguenze di scegliere questa o quella alternativa possono alterare i loro desideri presenti. Devono pensare alle implicazioni delle loro scelte per gli altri, specialmente per coloro che sono loro vicini e anche a quanto e perché stiano loro stiano a cuore e debbano stare loro a cuore queste implicazioni. Essi necessitano, in altre parole, di un tipo di conoscenza di sé che è spesso difficile e talvolta impossibile raggiungere senza l'aiuto di altri che li conoscono bene, come risultato di aver interagito con loro per periodi prolungati di tempo. Anche in questo caso possono aver bisogno di consultarsi con altre persone rilevanti»⁴⁴.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, Cambridge University Press 2016, trad.it. S. Maletta, D. Mazzola e D. Simoncelli, *L'etica nei conflitti della modernità*, Mimesis, Milano 2024.

⁴¹ *Ivi*, p.39.

⁴² Cfr. *ivi*, cap. III “Moralità e modernità”, in particolare pp.198-204. MacIntyre descrive questo capitolo come «un resoconto storico e sociologico, sebbene scarno e scheletrico, degli aspetti centrali delle strutture sociali e della vita sociale della modernità avanzata, nel corso della quale la moralità ha assunto un aspetto nuovo e peculiare e dalla quale è emersa l'attuale forma di opposizione tra le due posizioni filosofiche [espressivismo ed un certo tipo di aristotelismo] che ho discusso nel primo capitolo» (*Ivi*, p.41).

⁴³ *Ivi*, p.218.

⁴⁴ *Ivi*, p.243.

Ne consegue che le scelte di un agente dipendono in modo significativo «dalla natura delle relazioni sociali di quell'agente»⁴⁵, relazioni che gli permettono di vedersi con gli occhi degli altri, e conoscere così meglio se stesso e i propri desideri. Proprio in questa direzione MacIntyre si ripropone, nel quarto capitolo de *L'etica nei conflitti della modernità*, di «sviluppare in termini aristotelici e tomisti la tesi riguardo alle connessioni tra da un lato i desideri, l'attività deliberativa e il ragionamento pratico di un agente e dall'altro le relazioni sociali dell'agente stesso»⁴⁶.

Il neoaristotelismo di stampo tomista si rivela qui necessario proprio perché si tratta di una teoria che ha una maggior tenuta: la scialuppa neoaristotelica è in grado di affrontare meglio la traversata⁴⁷, pur tra le mareggiate dei conflitti della modernità. Con un'anticipazione: la comprensione dei moventi umani, proprio come aveva affermato Herbie, avrà la forma di una narrativa e di «un tipo di narrativa che presuppone una concezione neoaristotelica dell'attività umana»⁴⁸.

6. INTENZIONE: LA PROSPETTIVA NARRATIVA DI MACINTYRE E G.E.M ANSCOMBE

Entro la tradizione neoaristotelica, l'azione è definita come il termine di un ragionamento pratico che risponde alla domanda *perché hai agito come hai agito?*, facendo riferimento all'intenzione. Noi «comprendiamo in termini narrativi sia le vicissitudini dei nostri desideri sia lo svolgimento e i risultati del nostro ragionamento pratico»⁴⁹. Per questo, è indispensabile, come anche MacIntyre fa⁵⁰, rivolgersi a G.E.M. Anscombe e alla sua analisi del concetto di intenzione⁵¹.

Anscombe colma una lacuna del pensiero aristotelico riguardo all'azione umana, specialmente nei casi in cui un'azione contraddice le convinzioni dell'agente: nei casi in cui si verificano situazioni di questo tipo, Aristotele è costretto a parlare di fraintendimenti a livello delle premesse particolari del

⁴⁵ *Ivi*, p.247.

⁴⁶ *Ivi*, p.250.

⁴⁷ Si tratta del fine ultimo della ricerca di MacIntyre: «comprendere più adeguatamente la parte che i nostri desideri e il nostro ragionamento pratico giocano nelle nostre vite e nel loro andare bene o male» (*Ivi*, p.251).

⁴⁸ *Ivi*, p.251.

⁴⁹ *Ivi*, p.348.

⁵⁰ In particolare, MacIntyre in *Dopo la virtù*(cit., p.72) fa riferimento a *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy*, 33, 1958, pp.1-19, trad. it. di E. Monteleone, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elisabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, pp.19-41. In *L'etica nei conflitti della modernità* MacIntyre invece cita G.E.M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, London, 1957, trad.it. di C. Sagliani, *Intenzione*, Edizione Università della Santa Croce, Roma2004.

⁵¹ Per questo paragrafo si fa riferimento a C. Sagliani, "Saggio introduttivo", in *Intenzione*, cit., pp.7-21.

ragionamento pratico, oppure di un fallimento nel trarre conclusioni da premesse conosciute con chiarezza. Sembrerebbe, infatti, che se un'azione *x* risulta la conclusione corretta di un ragionamento pratico compiuto, ed è un'azione che è possibile compiere, allora l'azione *x* *deve* essere compiuta, a meno di un qualcosa che sia impedimento all'azione. Questo qualcosa, però, può rivelarsi il desiderio – ἐπιθυμία – contrario sperimentato dall'agente razionale stesso, ed è proprio qui che si colloca l'analisi del concetto di intenzione. Per Anscombe, un'azione intenzionale è quella per la quale, rispondendo alla domanda *perché l'hai fatto?*, l'agente menziona una ragione per agire. Ma, per definire una *ragione per agire* senza scomodare concetti controversi (come causalità, volontà, ecc.), Anscombe procede per negazione, andando ad evidenziare le circostanze in cui la domanda precedente risulti inapplicabile, come nel caso in cui l'agente non sia consapevole di stare compiendo l'azione in questione⁵². È in questo senso che viene introdotta la nozione della classe di cose che l'agente conosce “senza osservazione”, una classe che esclude tutte le circostanze di inapplicabilità della domanda “perché?”. Per conoscere la propria intenzione, espressione del *telos* dell'agire, l'agente si rivolge alla propria azione intenzionale senza osservazione: io faccio quel che accade, secondo la descrizione dell'azione fatta senza osservazione⁵³.

Tuttavia, MacIntyre suggerisce una cruciale integrazione: «il concetto di “una” azione, pur rivestendo la massima importanza pratica, è sempre un'astrazione potenzialmente fuorviante. Un'azione è un momento di una storia reale o possibile, o di una molteplicità di storie del genere»⁵⁴. La descrizione di una singola azione è parte di una narrativa più ampia, inserita in un contesto, perciò, la risposta alla domanda *perché l'hai fatto?* non è mai il racconto di una singola azione isolata, ma, implicitamente, dell'intera vita dell'agente fino all'istante che ha portato alla realizzazione di quella singola azione. La descrizione dell'intenzione fornita dall'agente stesso, pur essendo senza osservazione, non esaurisce dunque l'intelligibilità dell'azione. È fondamentale inserire questa intenzione puntuale all'interno di una narrativa che dia rilievo alla relazione tra l'azione, la condotta dell'agente e le tradizioni cui appartiene.

L'osservazione operata da altri, direttamente o indirettamente implicati nell'azione, e il riferimento al contesto e alle tradizioni sono dunque indispensabili

⁵²Come quando accade di premere un interruttore semplicemente appoggiandosi ad una parete: non esiste risposta alla domanda “perché hai acceso la luce?” in riferimento all'intenzione di chi agisce. Semplicemente, l'agente non sapeva che lì c'è un interruttore e che appoggiandosi l'avrebbe premuto. Se non vedesse la luce accendersi, l'agente non potrebbe sapere di aver azionato un interruttore.

⁵³Seguendo l'esempio proposto in *Intention*: io sto riempiendo la vasca da bagno – questa è la mia intenzione – anche se, essendomi dimenticato di mettere il tappo dello scarico, effettivamente la vasca non si sta riempiendo d'acqua. C'è un errore nella realizzazione, di cui mi rendo conto solo attraverso l'osservazione, ma la descrizione dell'azione secondo l'intenzione è veritiera: io sto riempiendo la vasca da bagno.

⁵⁴A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p.255.

per una piena comprensione: è necessaria, cioè, una narrativa che integri la prospettiva individuale con quella comunitaria e storica.

7. *PRAETER INTENTIONEM*: LE CONSEGUENZE OLTRE L'INTENZIONE DIRETTA E IL RUOLO DELLA NARRAZIONE

Per approfondire ulteriormente il ruolo delle narrative nella comprensione della pratica, è utile analizzare il concetto di *praeter intentionem* attraverso la teoria tomista dell'azione, come esposta da Stephen Brock nel suo testo sulla relazione tra azione e condotta⁵⁵. Brock evidenzia come, oltre all'intenzione diretta (l'oggetto primario dell'azione), esistano molteplici descrizioni della medesima azione che includono ciò che ha una relazione indiretta con l'intenzione dell'agente, senza esserne il suo oggetto. Un evento può essere «assolutamente *praeter intentionem*»⁵⁶ se è puramente accidentale o casuale, dovuto a ignoranza invincibile. Esiste però un concetto di *praeter intentionem* in senso lato, che riguarda aspetti della realizzazione di un'intenzione che non sono direttamente voluti, ma nemmeno pure coincidenze⁵⁷. Si tratta di ciò che è sempre o spesso unito con l'effetto inteso, cioè cade in qualche modo sotto la medesima intenzione⁵⁸. Ad esempio, assumere una medicina che causa effetti collaterali non significa voler gli effetti collaterali, ma accettarli come parte del volere prendere la medicina⁵⁹. Tommaso d'Aquino afferma: «è stolto dire che qualcuno intende qualcosa e non desidera quel che gli è unito frequentemente o sempre»⁶⁰; è, cioè, *stultum* dire di voler evitare un fastidio che è unito frequentemente all'intenzione principale. Queste conseguenze, pur non essendo l'oggetto diretto dell'intenzione, sono volontarie nel senso che l'agente le accetta, pur potendo evitarle, a causa del suo perseguimento del fine primario. Un esempio preso dalla quotidianità come quello di un bambino che accenda la luce, al mattino presto, nella stanza condivisa col fratello, al fine di prendere una maglietta dimenticata (svegliando così il fratello che ancora stava dormendo), è utile per illustrare la distinzione: svegliare il fratello non è direttamente inteso, ma è una conseguenza prevista e non evitata. Il bambino, pur non avendo l'intenzione di svegliare il fratello, ha giudicato il bene di prendere la maglietta superiore al bene del sonno del fratello. In questo caso,

⁵⁵ S. Brock, *Action and conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edimburgo 1998, trad. it. di C. Sagliani, *Azione e Condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edizione Università della Santa Croce, Roma 2002.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, cap. V, pp.265-323.

⁵⁷ Un tipo di conseguenze di azioni umane cui la Anscombe dichiara inapplicabile la domanda "perché l'hai fatto?".

⁵⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In II Phys. Lect. viii, §214*. Si veda anche *In VII Meta. Lect.vi, §1382, In XI Meta. Lect.viii, §§2269,2284*.

⁵⁹ Cfr. S. Brock, *Azione e condotta*, cit.

⁶⁰ *In IIPhys. Lect. viii, §214*.

l'agente è responsabile di questa conseguenza, sebbene in misura diversa rispetto a un'azione la cui intenzione diretta fosse proprio quella di svegliare il fratello accendendo la luce, senza nessuna ragione ulteriore. Le conseguenze *praeter intentionem* non sono involontarie, a meno che non derivino da una falsa credenza o ignoranza riguardo le circostanze⁶¹.

8. LA NARRAZIONE COME STRUMENTO DI ESPLICITAZIONE E RESPONSABILITÀ: IL RUOLO DELLE NARRATIVE DEGLI ALTRI NELLA NOSTRA COMPrensIONE DELLA PRATICA

È proprio nell'esplicitazione di tutte le conseguenze non direttamente intese, ma non intenzionalmente evitate, che la descrizione narrativa del nostro vissuto si rivela fondamentale⁶²: esplicita infatti l'ordine delle intenzioni e come le circostanze possano «influire sulla bontà o cattiveria di un'azione»⁶³, anche quando «non costituiscono condizioni intrinseche all'oggetto stesso dell'azione»⁶⁴. Poiché ciò che è necessario per il compimento di un'intenzione ricade nell'intenzione stessa, una volta scelto⁶⁵, i risultati previsti di un'azione, anche se non direttamente intesi, sono compresi nell'intenzione dell'agente, che ne è responsabile e può essere chiamato a renderne conto. Questo riporta al cuore del discorso macintyriano⁶⁶: la vita dell'individuo ha un'unità narrativa di cui l'agente è sia soggetto che autore. La responsabilità è intrinseca a questa unità narrativa, poiché gli esseri umani possono essere chiamati a spiegare e giustificare razionalmente le proprie azioni. La narrazione è dunque intrinseca all'esperienza umana non solo

⁶¹ Secondo l'esempio dato, l'abitudine ad essere l'ultimo ad alzarsi e uscire dalla stanza renderebbe né intenzionale né volontaria l'azione di svegliare il fratello, laddove *ut in pluribus* la stanza a quell'ora è vuota e il fratello già fuori casa. Ma nel caso in cui sapesse - avendolo visto - che il fratello è ancora addormentato, il bambino non potrebbe discolparsi dicendo: «volevo solo prendere la mia maglietta». Era, infatti, assolutamente consapevole che la sua azione avrebbe potuto interrompere il sonno del fratello e non l'ha evitato, pur avendone la possibilità.

⁶² A questo punto del discorso il concetto di pratica fa riferimento in particolare all'agire umano finalizzato al raggiungimento del bene: non, dunque, una mera pratica sociale dotata di un suo bene interno, ma la pratica specifica dell'essere umano in quanto tale, finalizzata alla fioritura dell'individuo in vista del raggiungimento del suo fine ultimo, che si realizza attraverso l'esercizio di diverse pratiche orientate all'ottenimento di beni operabili.

⁶³ S. Brock, *Azione e condotta*, cit., p.282.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p.283. Brock riprende qui l'esempio di Chisholm: «se tu intendi correre una maratona e credi che in questo modo consumerai le tue scarpe da ginnastica, non ne segue affatto che tu intendi consumare le tue scarpe da ginnastica» (Chisholm, R.M., "The Structure of Intention", *The Journal of Philosophy* 67 (1970), pp.633-47) e commenta: «è difficile evitare la conclusione che consumare le scarpe ricada anch'esso» sotto l'intenzione del maratoneta, che preferisce consumare le scarpe -necessariamente connesso con il correre - piuttosto che non correre la sua gara.

⁶⁶ Cfr. A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit.

come strumento di comprensione, ma come sua struttura stessa, cruciale per la responsabilità e la ricerca di un senso.

La deliberazione, però, non può essere un'attività solitaria, ma deve essere condotta «in compagnia di altri»⁶⁷. La nostra fallibilità, infatti, insieme alla predisposizione all'errore, possono portare a deliberare sulla scorta di false credenze, generando così conseguenze pienamente *praeter intentionem*, come nel caso in cui si accendesse la luce in una stanza ritenuta - falsamente - vuota e svegliando così il fratello che, *ut in pluribus* a quell'ora è già sveglio. Per riprendere l'esempio, dichiarare alla mamma: «ho dimenticato la maglietta, vado a prenderla», avrebbe permesso di ricordare o scoprire - a seconda della circostanza - che in realtà il fratello è ancora addormentato nel letto, evitando così di svegliarlo (essendo la maglietta raggiungibile anche senza accendere la luce nella stanza). L'intenzione primaria si sarebbe potuta perseguire evitando una conseguenza non desiderata, ma neppure intesa (cioè nonadeguata come effetto collaterale dell'azione direttamente intesa): è così documentata l'essenzialità di una *deliberazione condivisa*. Il confronto critico e la condivisione di prospettive con altri sono attività indispensabili per superare i limiti individuali, riconoscere i beni in gioco e prendere decisioni razionali che promuovano sia il bene individuale che quello comune.

È proprio nell'ambito di una narrativa condivisa che più facilmente può emergere un cambiamento di visione, antecedente all'agire stesso: «l'azione è, per così dire, secondaria al vedere: è nel vedere correttamente che viene fatto il duro lavoro morale»⁶⁸.

Ed è per imparare a vedere correttamente che abbiamo bisogno del giudizio altrui, che ci corregga nella nostra parzialità. MacIntyre, citando Aristotele e

⁶⁷ *Ivi*, p.285.

⁶⁸ D. Edmonds, *Would you Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong*, Princeton Univ Press, Princeton 2014, trad. it. di G. Guerriero, *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p.168. L'autore fa qui riferimento all'esempio di Iris Murdoch, contenuto in *The Idea of Perfection*, in *The Yale Review*, Vol. 53, No.3 1964, nel quale una suocera, M., cambia idea sulla nuora, D., che prima definiva "sciocca e volgare" e che successivamente - senza che nulla sia cambiato nel comportamento della nuora - rivaluta come "semplice e allegra". Nell'esempio la sostituzione di quelli che la Murdoch definisce *epitèti normativi* (da "sciocca e volgare", a "semplice ed allegra") avviene in seguito ad una «riflessione ponderata» da parte di M., che opera una «attenzione profonda e giusta» nei confronti di D. Ed è pur vero, come afferma la Murdoch, che «l'attività di M. è qualcosa di peculiarmente suo», ma è altrettanto vero che in quel compito infinito che consiste nel vedere non solo in modo accurato, ma anche giusto ed amorevole, «l'attiva "riconsiderazione" e "ridefinizione", che è una caratteristica fondamentale della personalità viva, spesso suggerisce e richiede una procedura di controllo che dipende dalla storia di un individuo». È plausibile supporre che M. sia stata aiutata da qualcun altro in un'attività di ridefinizione che difficilmente avrebbe potuto compiere da sola. Certamente il suo cambio di opinione è stata una attività peculiarmente sua, non di meno si può dire che tale attività si avventurò nell'ambito di una condivisione della propria esperienza con altri, e questo perché «l'uso delle parole da parte di persone riunite intorno a un oggetto comune è un'attività umana d'importanza vitale» Murdoch, I., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Chatto & Windus, London 1997, trad. di Costantino E., Fiorini M., Elefante F., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 249.

Tommaso d'Aquino, sottolinea proprio come la deliberazione condivisa sia una difesa contro l'errore: «Nelle cose importanti noi deliberiamo con altri, non facendo affidamento su noi stessi per la certezza» (*Etica Nicomachea*, III, 1112b, 10-11), ha scritto Aristotele, mentre Tommaso è stato più enfatico, sostenendo che un singolo individuo è sempre incline a considerare alcuni aspetti di un caso particolare a spese di altri, un pericolo cui si può rimediare quando ci si consulta con altri (*Summa Theologiae*, I-II, q.14, a.3)⁶⁹.

Attraverso le narrative degli altri, apprendiamo non solo a riconoscere le conseguenze negative che avremmo dovuto considerare, ma anche, e forse soprattutto, a cogliere la possibilità di praticare beni ulteriori rispetto a quelli direttamente intesi⁷⁰. Proprio al fine di «illustrare il ruolo che giocano le narrative degli altri nella nostra comprensione della pratica»⁷¹, nell'ultimo capitolo del testo, intitolato «Quattro narrative»⁷², MacIntyre racconta le storie di quattro individui: nelle loro «vite buone» vediamo incarnato un esempio pratico di come «l'educazione alla virtù consiste [...] nel rendere coloro che sono educati consapevoli in maniera dettagliata delle possibilità di errore: quanto chiaramente gli agenti percepiscano la posta in gioco e quanto adeguatamente giudichino dipende spesso da quanto sono capaci di tenere in conto non solo come la situazione appare loro, ma anche come appare agli altri che sono coinvolti in essa, specialmente quegli altri con i quali cooperano nel raggiungimento dei beni comuni»⁷³. Tale rilievo appare immediatamente significativo quando riguarda conseguenze negative che l'agente avrebbe dovuto considerare, prima di agire, e che connotano la sua azione, ma è forse ancora più cruciale in senso opposto: quando è in gioco, cioè, la possibilità di praticare, conseguire o raggiungere dei beni ulteriori rispetto al bene direttamente inteso, una possibilità che può muovere all'agire con più decisione. «I giovani – sottolinea MacIntyre – apprendono o meno ad immaginarsi come erano, come sono e come potrebbero diventare e i limiti della loro immaginazione impongono limiti ai loro desideri e al loro ragionamento pratico. Imparano a sperare il meglio che possono immaginare e disperano quando non riescono ad immaginare alcun buon futuro»⁷⁴. L'ascolto e il racconto di storie sono attività capitali per comprendere noi stessi e gli altri, per imparare a immaginare⁷⁵ il futuro e alimentare la speranza in vista del bene.

⁶⁹ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p.285.

⁷⁰ Con un corollario cruciale: tanto indispensabile appare la narrativa degli altri in vista del bene individuale e del bene comune, quanto potenzialmente distruttive si potrebbero rivelare narrazioni distorte che si imponessero, in particolare, su soggetti fragili e meno capaci di un giudizio critico autonomo. La formulazione di narrative condivise non è, in sé, garanzia di razionalità e non mancano, nel corso della storia anche recente, esempi eclatanti di narrazioni capaci di sostenere atroci crimini contro l'umano.

⁷¹ *Ivi*, p.350.

⁷² *Ivi*, pp.349-439.

⁷³ *Ivi*, p.284.

⁷⁴ *Ivi*, p.341.

⁷⁵ Sul ruolo cruciale dell'immaginazione si veda, per esempio, Fanciulacci, R. *Le parole giuste per l'etica: esercizio dell'immaginazione e immaginario sociale in Iris Murdoch*, *Ethics & Politics*, XVI, 2014, 1, pp. 333-392; M. Nussbaum, *Poetic Justice: the literary imagination and public life*, Beacon

9. CONCLUSIONE: L'INTELLIGIBILITÀ NARRATIVA E LE SUE FRONTIERE

In sintesi, il percorso argomentativo ha evidenziato come la comprensione profonda dell'azione umana, con le sue intenzioni dirette e le sue complesse conseguenze *praeter intentionem*, sia intrinsecamente legata alla struttura narrativa dell'esistenza. La filosofia di MacIntyre, che concepisce la vita come una narrazione incarnata e la ragione come storica, fornisce la cornice indispensabile per un tale discernimento. L'analisi dei concetti di intenzione e *praeter intentionem*, integrando prospettive come quelle di Anscombe e della teoria tomista dell'azione indagata da Brock, non è un mero esercizio descrittivo, ma il cuore dell'argomentazione: attesta come le narrative, condivise e critiche, siano lo strumento attraverso cui gli agenti morali possono rendere conto delle proprie azioni, comprenderne le implicazioni complesse e assumersene la piena responsabilità, anche per gli effetti non direttamente voluti, ma previsti e prevedibili.

Questa intelligibilità narrativa, nutrita dalla deliberazione condivisa e dall'apertura alle narrative degli altri, permette all'individuo di perseguire il proprio bene riconoscendo che «ciò è possibile solo nel prendersi a cuore il bene comune»⁷⁶. Consente, inoltre, di rileggere il proprio vissuto non solo in termini di successi o fallimenti puntuali, ma di cogliere quella fioritura dell'umanità che può emergere anche dalle conseguenze indirettamente intese, orientando la vita verso un «un oggetto del desiderio al di là di tutti i beni particolari e finiti, verso il quale il desiderio tende nella misura in cui esso rimane insoddisfatto persino dei più desiderabili beni finiti, come accade nelle vite buone»⁷⁷.

E se, come indica MacIntyre nelle battute di chiusura de *L'etica nei conflitti della modernità*, qui «hanno fine le ricerche della politica e dell'etica»⁷⁸ è possibile individuare una occasione di sviluppo nel paragone con quella che l'autore stesso definisce una «investigazione filosofica a sostegno di una proposta circa il miglior modo di vivere, che è quello di praticare le virtù»⁷⁹.

Sebbene il presente saggio si sia concentrato sulla funzione esplicativa delle narrative riguardo all'azione e al *praeter intentionem*, si apre una promettente

Press, Boston, Massachusetts, 1995, trad. it. di G. Bottini, *Il giudizio del poeta, Immaginazione letteraria e vita civile*, Feltrinelli Editore, Milano 1996.

⁷⁶ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p.35.

⁷⁷ *Ivi*, p.439.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ G. Abbà, *Le virtù per la felicità, Ricerche di filosofia morale - 3*, Las, Roma 2018, p.9.

linea di ricerca nel confronto con pensatori come Giuseppe Abbà⁸⁰: la sua proposta di una filosofia morale che integri la teologia morale tomista, intervenendo sulla fragilità della condizione umana - un tema che MacIntyre affronta senza esaurirne l'indagine antropologica - suggerisce un superamento della concezione macintyriana della dipendenza, limitata all'attestazione dei tre momenti della vita umana in cui l'aiuto degli altri è indispensabile (infanzia, malattia o disabilità e vecchiaia). Questo potrebbe condurre al riconoscimento di una identità relazionale generativa del soggetto umano stesso⁸¹, spingendo ulteriormente l'analisi della condizione umana e del ruolo delle narrative in un orizzonte ancora più ampio e profondo.

⁸⁰ Nel suo percorso che parte da *"Lex et Virtus". Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso D'Aquino*, Las, Roma, 1983, e attraverso *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1989; *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1*, Las, Roma 1996; e *Costituzione epistemica della filosofia morale, Ricerche di filosofia morale - 2*, Las, Roma 2009, Abbà approda appunto a *Le virtù per la felicità*, cit.

⁸¹ Cfr. F. Botturi, *La generazione del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

OLTRE LA COMPARTIMENTALIZZAZIONE: RICOMPORRE I FRAMMENTI DELL'ESISTENZE E RIPENSARE IL SENSO DELLA RICERCA FILOSOFICA

MARIA ZANICHELLI

Università degli Studi di Bergamo
maria.zanichelli@unibg.it

ABSTRACT

This study seeks to explore the notion of compartmentalization, drawing on the insights and perspectives offered by Alasdair MacIntyre in his last book *Ethics in the Conflicts of Modernity*. I begin by examining several key passages in which he critiques compartmentalization as a phenomenon typical of advanced modernity (1). I then trace these insights back to their original psychological and sociological contexts, and I connect them to similar reflections found in MacIntyre's earlier writings. This issue emerges as a fundamental concern throughout this philosophical work, one to which he has returned at various stages (2). Next, starting from MacIntyre's theses, I highlight some of the "costs" that compartmentalization entails for moral life (3). Finally, I focus on the aspiration to restore philosophical enquiry to the unity of human life, beyond academic specialization and disciplinary fragmentation (4).

KEYWORDS

MacIntyre, Compartmentalization, Responsibility, Philosophical Enquiry, University.

INTRODUZIONE

Anche per l'ultimo libro di Alasdair MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità* (2016)¹, vale ciò che era stato notato a proposito di un'altra sua opera, *Animali razionali dipendenti* (1999):

Il lettore, anche non strettamente specializzato, troverà comunque numerosi spunti per una profonda riflessione personale sulla propria condotta e le sue motivazioni, e soprattutto per imparare a inquadrare la propria attività, quale essa sia, intellettuale,

¹A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative* (2016), a cura di S. Maletta, D. Mazzola e D. Simoncelli, Mimesis, Milano-Udine 2023.

pratica, artistica, nelle sue diverse fasi, con ampio respiro e non come mera applicazione di regole estrinseche o meramente procedurali².

La nostalgia per questo «ampio respiro», che fa dell'azione umana qualcosa di molto diverso dall'applicazione di regole funzionali, è il cuore del tema che affronterò qui, e che ha un rilievo fondamentale nell'ultimo libro: il concetto di «vite compartimentalizzate». La critica alla «compartimentalizzazione» come tratto distintivo della modernità avanzata, tanto nell'organizzazione della società quanto negli stili di vita delle persone, riveste un'importanza cruciale nell'argomentazione di MacIntyre, e interpella il lettore in modo speciale. Consideriamo anzitutto un passaggio del capitolo IV:

Una caratteristica dell'ordine sociale che oggi abitiamo è che molti di noi per la maggior parte del tempo vivono vite altamente compartimentalizzate, spostandosi durante la normale giornata, la normale settimana, il normale anno fra un ruolo sociale e un altro, dall'adesione a un insieme di norme che governano una parte delle nostre vite a un insieme spesso molto diverso di norme che governano un'altra parte. Ogni società presenta un certo grado di una tale differenziazione ma la nostra la porta all'estremo, con la conseguenza che impariamo presto nella vita a fare con facilità questi spostamenti e per la maggior parte senza accorgercene. Oggi la flessibilità è quindi una qualità altamente apprezzata³.

Con questa efficace metafora MacIntyre inquadra un fenomeno oggi molto diffuso, che è contemporaneamente una condizione esistenziale e un dispositivo di funzionamento sociale. Indotta dai vari contesti di cui facciamo parte o con cui dobbiamo interagire, la compartimentalizzazione della vita è il riflesso sugli individui di ben precise esigenze e dinamiche di sistema. Una sorta di meccanismo di adattamento con cui le persone riescono a rendersi compatibili e funzionali rispetto a ognuno dei molteplici ruoli che si trovano a dover svolgere, neutralizzando le eventuali incoerenze e contraddizioni tra un ruolo e l'altro, e attenuando i costi psicologici generati da tali incoerenze. Tale meccanismo, promuovendo l'adattabilità degli individui, assicura la loro efficienza e la loro *compliance* al massimo grado. Ma, se è vero che compartimentalizzando riusciamo a destreggiarci e a rimanere a galla rispetto a quanto la società ci richiede, ciò che veniamo a perdere non è poco: l'unità fondamentale della vita, il baricentro della nostra responsabilità morale. In questo senso si tratta di una condizione generale con la quale tutti si trovano potenzialmente a dover fare i conti, in quanto agenti morali e decisori pratici, in quanto soggetti in cerca del bene, in cerca dei criteri dell'azione giusta, e prima ancora in cerca di senso.

²M. D'Avenia, "Presentazione", in A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), a cura di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2019, p. XIX.

³A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 298.

D'altra parte la metafora della compartimentalizzazione focalizza anche un altro problema più specifico, che pure ha un rilievo notevole nell'ultimo libro di MacIntyre, e che riguarda in particolare chi è coinvolto a qualche titolo nella ricerca filosofica: cioè l'esigenza di perseguire o ricomporre o preservare una continuità e un'armonia, sempre molto difficile e precaria, tra studi e prassi di vita, superando la settorialità e lo specialismo che caratterizzano oggi l'attività intellettuale.

Vorrei riflettere dunque su queste due dimensioni, valorizzando il nesso tra l'aspirazione a un'unità della vita, che trascenda i differenti ruoli che interpretiamo, e il recupero di un senso autentico della ricerca filosofica, che trascenda i limiti e gli steccati imposti dalla specializzazione accademica. In altri termini, il nesso intrinseco tra l'esigenza di superare, in generale, la compartimentalizzazione della vita e l'esigenza di superare, in particolare, la compartimentalizzazione della ricerca intellettuale. Anzitutto ripercorrerò alcuni passaggi del volume *L'etica nei conflitti della modernità* in cui MacIntyre critica la compartimentalizzazione della vita come dinamica generale, tipicamente contemporanea (1); dopo avere chiarito la genesi e il significato della nozione in ambito psicologico e sociologico, riprenderò alcune riflessioni sul tema da lui sviluppate nei suoi scritti precedenti: si tratta infatti di un nodo fondamentale del suo pensiero, sul quale è tornato più volte nelle diverse fasi del suo impegno filosofico (2). Quindi evidenzierò alcuni "costi" che la compartimentalizzazione comporta sul piano morale (3) e in ambito intellettuale (4), e mi soffermerò infine sull'invito di MacIntyre a ricondurre la ricerca filosofica all'unità della vita umana.

1. VITE COMPARTIMENTALIZZATE

In *L'etica nei conflitti della modernità* MacIntyre denuncia a più riprese il fenomeno della compartimentalizzazione della vita, in particolare nei capitoli IV e V. Ecco ad esempio come descrive, nello stesso punto già citato in apertura, il funzionamento e anche i limiti del meccanismo con cui affrontiamo i differenti contesti nei quali si svolge una giornata ordinaria:

Ciascuno di questi contesti ha le proprie norme che regolano chi parla e con chi, quale stile di conversazione è appropriato, quali barzellette possono essere raccontate, a chi mostrare rispetto, a chi le informazioni devono essere negate, quando è permesso o obbligatorio mentire, e così via. Ma non soltanto queste norme sono differenti; esse talvolta sono incoerenti o lo sarebbero se la loro applicazione non fosse circoscritta. Di tanto in tanto tuttavia sorgono problemi che non possono essere affrontati in termini così compartimentalizzati, problemi che

danno avvio a conflitti che fino a quel momento erano stati in parte o interamente nascosti alla vista⁴.

Può accadere dunque che tra le molteplici ragioni in gioco, fino ad allora gestite e controllate ognuna nel proprio ambito di riferimento, affiori a un certo punto una incompatibilità irriducibile. Improvvisamente si squarcia il velo sulla compartimentalizzazione nella quale viviamo immersi, e il suo meccanismo si inceppa. Una qualche circostanza concreta, come una scelta da fare, una decisione da prendere, un interrogativo che non riusciamo più a tacitare, un problema che si è fatto ineludibile, ci mette impietosamente faccia a faccia con istanze inconciliabili, e con l'incompatibilità e l'incommensurabilità tra le norme che abitualmente seguiamo in un settore e quelle che altrettanto abitualmente seguiamo in un altro. Ciò può avere l'effetto di spaccare una comunità, così come può portare il singolo individuo a scoprire in sé stesso una scissione interiore:

ora egli si confronta con problemi che richiedono una valutazione delle istanze rivali e una riorganizzazione delle sue attività alla luce delle sue conclusioni. Come dovrà procedere? Questa è una domanda che molti dei nostri contemporanei si trovano a porsi, anche soltanto perché molti di noi conducono vite tendenzialmente incoerenti, vite che rimangono coerenti solo perché e fintantoché alcune domande non vengono poste, un certo problema viene ignorato o viene evitato o eliminato⁵.

[E]ssere praticamente razionali significa sapere come dare un ordine ai beni [...]. Un punto di partenza peculiare per un simile apprendimento nella nostra cultura è, come ho detto in precedenza, l'esperienza di una rottura nella compartimentalizzazione della propria vita, cosicché un individuo che fino a ora ha vissuto serenamente con un insieme di norme in una parte della sua vita e con norme diverse e tendenzialmente incompatibili in qualche altra parte, ora e in maniera inaspettata si accorge di avere un problema⁶.

Un esempio di questi dilemmi sono i problemi riguardanti il dire la verità: «A chi dobbiamo dire la verità e perché? Che cosa dobbiamo ai nostri amici? Di che cosa ci è permesso parlare e a chi? Con chi e riguardo a che cosa dobbiamo restare zitti? Che tipo di rispetto dobbiamo riservare alle norme di questa o quella professione?»⁷.

Nel denunciare questo fenomeno MacIntyre non si limita a registrare un dato sociologico, bensì assume una posizione teorica ben precisa, strettamente inerente alla concezione aristotelico-tomistica del bene umano da lui difesa: proprio da ciò

⁴Ivi, p. 299.

⁵ Ivi, p. 300.

⁶ Ivi, p. 304.

⁷ Ivi, p. 305.

deriva la centralità del tema nel suo discorso. Il nodo essenziale da affrontare è la possibilità di un conflitto tra la domanda fondamentale («come è meglio per me agire in quanto essere umano?») e altre domande («come è meglio per me agire in quanto zia o studente o agricoltore o medico?»)⁸. Mentre può essere facile determinare che cosa significhi agire bene in un ruolo specifico, la vera sfida è «integrare tra loro quelle diverse attività in cui siamo coinvolti in ciascuno dei nostri ruoli in modo da agire come è meglio in quanto esseri umani». E dunque non cessare di tendere al nostro fine ultimo in quanto esseri umani mentre miriamo a raggiungere i fini specifici propri delle attività che svolgiamo. La compartimentalizzazione è esattamente l'opposto di tale integrazione, poiché oscura «la misura in cui le decisioni prese in una parte delle nostre vite influiscono su altre attività e relazioni». Dunque «vivere vite compartimentalizzate e mancare di integrare i nostri diversi ruoli al punto da condurre vite veramente diverse - cosa che è fin troppo facile fare in una cultura come la nostra» è un modo palese di «fallire come esseri umani»⁹. Settorializzare la vita mette a nudo anche un altro problema di importanza cruciale, quello dell'organizzazione del tempo, indicatore significativo «di ciò che ci sta a cuore e della misura in cui ci sta a cuore», poiché «quanto più tempo impieghiamo in un settore delle nostre vite tanto meno tempo vi è per altri settori» (per esempio è un dato importante che uno «non trovi mai tempo per ascoltare Bach o non segga mai da solo in silenzio»)¹⁰.

In queste riflessioni critiche è sottolineato il modo indolore e addirittura inconsapevole con cui compartimentalizziamo le nostre vite. L'abilità nel fare continui passaggi da un ruolo all'altro è un'arte nella quale diventiamo sempre più disinvolti, fino ad applicarla come un automatismo necessario, quasi un riflesso condizionato, che non implica nemmeno ipocrisia o falsità:

⁸ Ivi, p. 329.

⁹ Ivi, p. 330.

¹⁰ Ivi, p. 330. C'è anche un altro modo di fallire come esseri umani, alternativo e speculare alla compartimentalizzazione: «vivere praticamente a casaccio, condurre vite in cui noi reiteratamente consentiamo che le attività in un settore compromettano, ostacolino o rimandino attività in altri settori» (*ibidem*). La questione posta da MacIntyre in queste riflessioni si avvicina a un altro tema classico della riflessione aristotelica e neo-aristotelica, cioè il rapporto tra la pluralità dei beni e l'unità della vita etica. Si coglie qui una significativa affinità con il breve saggio di Ch. Taylor, «Condurre una vita» (1997), trad. di P. Costa, in «La società degli individui» 2/2001, pp. 73-89, che riflette su come integrare nella totalità della vita beni così differenti da risultare talvolta incommensurabili («riconosciamo una pluralità di beni e cerchiamo di dare un'unità alle nostre vite a dispetto di essa», p. 79). Il rischio da evitare è appunto la compartimentalizzazione, sebbene Taylor non la menzioni espressamente: «[i]n fondo ciò che ci viene richiesto non è di compiere degli atti isolati, ciascuno giusto, ma di vivere una vita, il che significa essere e divenire un certo tipo di essere umano» (p. 84). Per questo, come dice il titolo del saggio, la vita è qualcosa che «si conduce», un movimento o una serie di movimenti che si deve cercare di guidare; proprio il senso della totalità della nostra vita e di come stiamo cercando di condurla è la risorsa che ci permette di connettere i diversi beni che perseguiamo, e di trovare una misura comune anche tra beni differenti, in base a come «si integrano o meno nel dispiegarsi delle nostre vite» (p. 85).

Ho prima notato come nell'ordine sociale contemporaneo le nostre vite siano compartimentalizzate, così che in un'area delle nostre vite, ad esempio il posto di lavoro, possiamo concederci di essere governati da un insieme di regole molto diverso da quelle alle quali ci conformiamo in un'altra. Talvolta tali norme possono infatti essere incompatibili, ma anche in questi casi spesso ci muoviamo con un notevole agio tra un'area e l'altra, senza alcuna perdita di sincerità¹¹.

Nella modernità avanzata persino una pratica culturale quale la narrazione sembra destinata ad essere compartimentalizzata. Ci sono infatti i racconti per bambini, la narrativa analizzata nelle lezioni accademiche di letteratura, le storie proposte come intrattenimento in televisione al cinema o a teatro, le storie riferite dai media; manca però «l'idea di ascoltare storie e raccontare storie come attività di importanza capitale per ciascuno di noi nel comprendere noi stessi e gli altri, una certa consapevolezza di quanto abbiamo bisogno di imparare anzitutto ad ascoltare e poi a narrare». Il frammentarsi e il moltiplicarsi dell'atto del narrare non rispondono semplicemente a una necessità di contestualizzazione funzionale, bensì rispecchiano un sistema culturale dominante, che per MacIntyre va contrastato tanto quanto l'ordine economico e politico dominante, per una ragione etica sostanziale: «la cultura che intrattiene e distrae rende spesso difficile o impossibile sviluppare quelle capacità immaginative che sono essenziali per vivere la vita delle virtù»¹².

Questa è una svolta cruciale nell'argomentazione, sia perché introduce il tema delle virtù mettendo a fuoco il problema morale essenziale insisto nella compartimentalizzazione, sia perché avvia quello che potremmo definire il passaggio dalla teoria alle storie: «debbo andare oltre le mie conclusioni teoriche per dar conto di alcune vite esemplari», annuncia MacIntyre¹³. La sua idea è che in campo etico e politico le tesi teoriche necessitino di casi concreti. Pertanto la conclusione emersa nel corso dei primi quattro capitoli del libro (vivere bene significa agire per soddisfare solo desideri aventi per oggetto qualcosa che si hanno buone ragioni di desiderare, cioè agire come richiesto dalle virtù, orientati verso il raggiungimento del proprio fine ultimo) può essere compresa solo «ponendo attenzione al dettaglio dei casi particolari che la esemplificano in modi rilevanti»¹⁴. Di qui il bellissimo capitolo V, dedicato alle biografie di alcune figure assunte come paradigmi di ragionatori pratici: persone in cammino, più o meno imperfette, e dalle quali proprio per questo possiamo imparare. «C'è sempre una storia vera da raccontare» che coglie la struttura narrativa della vita, aveva

¹¹A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 356.

¹² Ivi, p. 342.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 349.

osservato in precedenza MacIntyre¹⁵. Così, ripercorrendole vicende di due romanzieri del Novecento, Vasilij Grossman e Cyril Lionel Robert James, entriamo in contatto con esempi reali, storici di compartimentalizzazione: anche nelle loro vite, infatti, per quanto complessivamente riuscite e ben spese, non mancò qualche traccia di essa¹⁶. Nel caso di Grossman ciò fu dovuto al suo essere al contempo uno scrittore creativo e stalinista, come erano del resto altri scrittori russi del tempo:

Per gran parte della sua vita egli vive, pensa ed agisce *come se* fosse uno stalinista convinto, non come qualcuno a cui lo stalinismo sia stato imposto. Eppure per parte del suo tempo egli pensa, agisce e scrive [...] *come se* la sua propria visione percettiva di come stanno le cose lo rendesse capace di riconoscere degli aspetti della vita sociale che erano profondamente incompatibili con le tesi dello stalinismo. In parte ciò dipende da come quel “come se” debba essere inteso. Grossman, anche mentre appariva uno stalinista privo di dubbi, era forse tormentato da dubbi estetici? Oppure si muoveva agilmente tra i suoi due punti di vista, per gran parte della vita uno stalinista privo di dubbi, per il resto qualcosa di molto diverso, eppure capace di eludere la consapevolezza della propria doppiezza?¹⁷

Il secondo caso è quello di *C.L.R. James*. Oltre che un letterato era un esperto di cricket, e scriveva di questo sport per una rivista inglese. Entrambe le sue passioni, letteratura e cricket, le viveva come forme elevate di arte. Anche Neville Cardus, suo mentore, aveva due grandi passioni, musica e cricket; ma Cardus, «al contrario di James, compartimentalizzava la sua vita e le sue passioni»¹⁸; intendeva il cricket, infatti, come un semplice svago per le masse, e la musica come un'arte raffinata per una élite colta. James a sua volta sperimentò nella sua vita la compartimentalizzazione; marxista e attivista per i diritti dei lavoratori, si era reso conto a un certo punto che anche il marxismo più sofisticato non aveva nulla da dire su vasti ambiti dell'esistenza, su aspetti essenziali che esulano dall'area del lavoro: «Di che cosa vivevano gli uomini? Che cosa volevano? I loro desideri di adesso erano quelli che erano stati nel passato? Che ruolo avevano l'arte e la cultura nelle loro vite?»¹⁹. Fu proprio pensando alla passione della gente comune per lo sport e per i giochi organizzati che scrisse uno dei suoi libri più importanti, *Beyond a Boundary*, una storia del cricket inteso come vera e propria arte, con un senso, uno scopo, un'eccellenza da perseguire, un *ethos*, una tradizione di pensiero da ricevere e trasmettere. MacIntyre osserva che James, pur non mancando di integrità, fino a quel momento aveva mancato di

¹⁵ Ivi, p. 116.

¹⁶ Ivi, pp. 350-376, 387-415.

¹⁷ Ivi, pp. 357-358.

¹⁸ Ivi, p. 391.

¹⁹ Ivi, p. 406.

integrazione: quel libro esprime la sua aspirazione a un'esistenza più completa, il suo tentativo di ricomporre quella che fino ad allora era stata una certa misurata «doppia vita», integrandone i due versanti finora staccati, e dando conto delle relazioni esistenti tra due diversi insiemi di beni: quelli realizzabili mediante l'impegno politico e quelli realizzabili attraverso la dedizione all'arte del cricket e la partecipazione alla comunità del cricket²⁰.

Da questi casi paradigmatici di «persone che conducevano una doppia vita»²¹, si può trarre un'indicazione concreta su come agisce la compartimentalizzazione anche nel ragionamento pratico:

Coloro che conducono una tale doppia vita sostengono argomentativamente in varie occasioni conclusioni pratiche a partire da premesse incompatibili con quelle a partire dalle quali argomentano in certe altre occasioni. I beni che forniscono loro le ragioni per trarre le conclusioni che traggono in questa particolare occasione sono rifiutati in altre occasioni come beni apparenti ma non autentici, come beni desiderati, ma non autenticamente desiderabili. Tali agenti possono essere degli agenti razionali coerenti, persino inflessibilmente coerenti in ciascuna parte della loro vita divisa. È rispetto a queste vite considerate nella loro interezza che essi difettano nella razionalità pratica, cosa che possono nascondere a sé stessi per lunghi periodi. Ma sono sempre soggetti a incontrare situazioni nelle quali la compartimentalizzazione delle loro vite collassa, momenti nei quali scelte tra beni incompatibili divengono ineludibili²².

Alla presa di coscienza della propria incoerenza e alla necessità di scegliere tra beni incompatibili si può reagire in vari modi: percorrere tra le alternative disponibili quella che consente di persistere nella propria doppiezza, senza più nascondersela ma costruendosi un *modus vivendi* comodo, diventando così cinici ipocriti; oppure fare una scelta all'insegna della coerenza, ma solo nell'ambito specifico su cui verte una determinata decisione da prendere; o ancora risolvere definitivamente il problema riconoscendo la doppiezza generale della propria vita e scegliendo di porvi fine. La conclusione di MacIntyre è che comunque «[n]essuna vita, osservata dal punto di vista dell'agire razionale, è priva di errori e limitazioni»²³; si deve «riconoscere il carattere tragico dell'esistenza umana», imparando «che abbiamo bisogno di lottare per la completezza delle nostre vite, ma che tale completezza non può essere raggiunta»²⁴.

2. GENESI E SVILUPPO DI UN'IDEA FONDANTE

²⁰ Ivi, p. 412.

²¹ Ivi, p. 357.

²² Ivi, p. 358.

²³ Ivi, p. 387.

²⁴ Ivi, pp. 413-414.

Come ho cercato di mostrare, il concetto di compartimentalizzazione ricorre in senso pregnante nel volume *L'etica nei conflitti della modernità*, esprimendo un elemento paradigmatico di quella modernità avanzata che MacIntyre si propone di criticare. Ampliando l'analisi ad altri scritti, questo tema si rivela un nodo centrale del suo pensiero: in diverse fasi della sua opera egli ha utilizzato in senso critico la categoria, piegandone il significato ai fini del suo discorso filosofico e delle sue tesi. Le radici della nozione, per lo meno nel suo significato più tecnico, sono da rinvenire nel discorso clinico-psicologico, dove per compartimentalizzazione si intende quell meccanismo di difesa che permette al soggetto di rimuovere o archiviare esperienze traumatiche; oppure di adattarsi in modo indolore alla coesistenza di istanze e linee di azione conflittuali o incoerenti, sgravandolo dal senso di colpa o di contraddizione; o ancora di autoprotettersi da eventuali convinzioni negative che nutre su sé stesso, evitandole e negandole anziché accettarle realisticamente e integrarle. Dunque una strategia per gestire realtà complesse e disturbanti, sottraendovisi anziché affrontarle e risolverle in modo sostanziale²⁵. In un'accezione analoga il concetto è utilizzato anche in sociologia, ed è proprio con il significato sociologico della compartimentalizzazione che MacIntyre si confronta espressamente in alcuni suoi scritti. Si può dire che nel suo ultimo libro egli abbia sviluppato, valorizzato e reso centrale uno spunto presente da molti anni nella sua riflessione: basti pensare che già in uno scritto del 1953, *Marxism. An Interpretation*, denunciava come la divisione tra sacro e secolare avesse ridotto la religione ad essere un «compartimento» della vita umana tra gli altri²⁶.

Vorrei provare dunque a ricostruire il percorso della sua critica alla compartimentalizzazione, prendendo in esame alcuni riferimenti al tema rintracciabili in diversi suoi scritti, a cominciare da *Dopo la virtù* (1981)²⁷. Qui egli parla con toni critici di un «io emotivista», di un «io democratizzato che non ha alcun contenuto sociale necessario e alcuna identità sociale necessaria», e «può dunque essere qualsiasi cosa, assumere qualsiasi ruolo o punto di vista, perché in sé e per sé non è nulla». Inoltre associa l'idea di compartimentalizzazione alle teorie sociologiche di Erving Goffman, che per le loro implicazioni filosofiche ritiene assimilabili alle tesi emotiviste e nietzscheane. A questo riguardo cita testualmente un passo dell'opera *La vita quotidiana come rappresentazione*, in cui

²⁵Sul tema v. la voce «Compartmentalization», in AA.VV., *American Psychological Association Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/compartmentalization> (sito consultato il 28 agosto 2025); C.J. Showers, V. Zeigler-Hill, «Compartmentalization and integration: the evaluative organization of contextualized selves», in «Journal of Personality», 2007, pp. 1181-1204; J.S. Thomas, Ch.P. Ditzfeld, C.J. Showers, «Compartmentalization: A Window on the Defensive Self», in «Social and Personality Psychology Compass», 2013, pp. 719-731.

²⁶ Sul tema v. G. Giorgini, «Alasdair MacIntyre: relativismo, individualismo e altri problemi della modernità», in «Il pensiero storico», n. 7, giugno 2020, p. 207.

²⁷A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981, 1984, 1997), a cura di M. D'Avenia, trad. di P. Capriolo, Armando, Roma 2007.

Goffman «ha dissolto l'io nei suoi ruoli, sostenendo che l'io non è niente di più che “un attaccapanni” su cui sono appesi gli abiti dei ruoli», «l'attaccapanni psicologico cui egli nega ogni autonomia sostanziale, che svola evanescente dall'una all'altra delle situazioni solidamente strutturate in base ai ruoli»; dunque è un errore fondamentale «supporre che esista un io sostanziale al di là e all'infuori delle complesse rappresentazioni dei ruoli»²⁸. Nella sociologia di Goffman l'unità di analisi è sempre «l'individuo portatore di ruoli che lotta per realizzare la sua volontà all'interno di una situazione strutturata in base ai ruoli». In assenza di criteri oggettivi di successo, il fine di questo *role-player* è l'efficacia, nell'interazione e nella rappresentazione: «nell'universo sociale di Goffman, il successo non è altro che ciò che passa per tale»; quindi «è nella considerazione degli altri che io riesco o fallisco; di qui l'importanza della rappresentazione come un tema, o forse il tema fondamentale»; il bene per l'uomo consiste «nel possesso dell'onore, dove onore è appunto tutto ciò che incarna ed esprime la considerazione degli altri»²⁹. Dunque un mondo sociale agli antipodi dell'*Etica Nicomachea*.

Il problema riemerge poi in una riflessione sull'unità della vita, e in particolare sugli ostacoli cui oggi va incontro ogni tentativo «di considerare ciascuna vita umana come un tutto, come un'unità, il cui carattere fornisce alle virtù un *telos* adeguato»:

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 parti³⁰.

A occultare l'unità della vita umana sono le separazioni nette: quella «fra l'individuo e i ruoli che svolge» (come nell'esistenzialismo di Sartre e nella teoria sociologica di Dahrendorf) o quella «fra le diverse rappresentazioni di ruoli e quasi-ruoli in una vita individuale, di modo che quest'ultima finisce per apparire

²⁸Ivi, pp. 64-65. MacIntyre accosta la posizione di Goffman a quella di Sartre: a un disaccordo di superficie tra loro (l'io interamente dissolto nei ruoli sociali per Goffman, l'io del tutto distinto da qualunque ruolo sociale per Sartre) corrisponde una sintonia su un punto fondamentale: l'io separato dal mondo sociale e ad esso contrapposto.

²⁹ Ivi, pp. 153-154.

³⁰ Ivi, p. 249.

come nient'altro che una serie di episodi non collegati: una liquidazione dell'io caratteristica [...] della teoria sociologica di Goffman»³¹.

L'indagine di MacIntyre sulla compartimentalizzazione è proseguita negli anni successivi. Per esempio in *Giustizia e razionalità* (1988) in modo ancora più esplicito intende il fenomeno come un tratto caratterizzante del liberalismo, e lo critica specificamente come tale. Citando Rawls, evidenzia come per il liberale esista non un bene fondamentale, bensì il riconoscimento di una serie di beni, che implica il riconoscimento di «una serie di ambiti suddivisi in compartimenti [*a range of compartmentalized spheres*], all'interno di ciascuno dei quali viene perseguito qualche bene: politico, economico, familiare, artistico, atletico, scientifico». In base alla norma liberale, in questi diversi tipi di ambiente sociale si applicano diversi tipi di valutazione, ognuna indipendente dall'altra. Questa eterogeneità impedisce un «ordinamento complessivo dei beni». Nella cultura liberale «appare normale che si debbano perseguire svariati beni, ciascuno appropriato alla sua sfera, senza alcun bene complessivo che dia un'unità complessiva alla vita». Rawls ad esempio, nel sostenere che «[i]l bene umano è eterogeneo perché gli scopi dell'io sono eterogenei», fa coincidere l'io umano con l'io liberale. L'io liberale è quello che «si sposta da una sfera all'altra, suddividendo in compartimenti i suoi atteggiamenti [*moves from sphere to sphere, compartmentalizing its attitudes*]»³². Il tema della frammentazione tipica dell'individuo liberale è ripreso nelle pagine conclusive, con riferimento al modo in cui il soggetto si rapporta alle diverse tradizioni di pensiero, tenendo insieme le istanze più diverse proprio grazie alla compartimentalizzazione, che lo preserva dalla consapevolezza della propria incoerenza:

[q]uesto tipo di soggetto che ha troppe mezze convinzioni e troppo poche convinzioni coerenti e ferme, troppe alternative formulate parzialmente e troppo poche opportunità per valutarle sistematicamente, porta con sé nei suoi incontri con le tesi delle tradizioni rivali una fondamentale incoerenza che è troppo disturbante per essere ammessa alla coscienza, se non nelle circostanze più rare. Questa frammentazione appare in atteggiamenti morali divisi, espressi in principi morali e politici incoerenti, in una tolleranza verso razionalità differenti in ambiti diversi, in una compartimentalizzazione protettiva dell'io [*protective compartmentalization of the self*], e negli usi della lingua che passano dai frammenti di una lingua-in-uso attraverso gli idiomi della modernità internazionalizzata ai frammenti di un'altra lingua³³.

³¹ Ivi, pp. 249-250. In un altro punto, a proposito dell'individualismo moderno («io sono ciò che scelgo di essere»), è citato di nuovo Goffman, con riferimento a «un io che non può avere alcuna storia», in contrasto con la «visione narrativa dell'io» (ivi, p. 266-267).

³² Id., *Giustizia e razionalità* (1988), vol. 2 *Dall'illuminismo scozzese all'età contemporanea*, trad. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995, pp. 158-159.

³³ Ivi, p. 231.

Il contributo forse più importante sul tema MacIntyre lo offre in un breve ma fondamentale saggio pubblicato nel 1999 nella rivista «Philosophy», dedicato al rapporto tra strutture sociali e *agency* morale³⁴. Qui richiama uno studio sul campo cui aveva partecipato negli anni '70, mirante ad approfondire la dimensione morale dei processi decisionali nell'industria elettrica americana³⁵. In quell'occasione aveva avuto modo di riscontrare che una persona rispondeva in modo diverso alle stesse domande a seconda che parlasse come dirigente dell'azienda o come genitore o come cittadino coinvolto; e i soggetti erano di fatto inconsapevoli di questo variare delle loro risposte al variare del loro ruolo sociale e del relativo punto di vista. Tale attitudine a cambiare atteggiamento inconsapevolmente in base al variare del ruolo è appunto ciò che MacIntyre definisce «compartimentalizzazione», intendendola come fenomeno peculiare della modernità («*a peculiarly modern phenomenon that I will call compartmentalization*»)³⁶. Qualcosa di più della normale differenziazione in ruoli e strutture istituzionali propria di ogni società: piuttosto il destreggiarsi dello stesso individuo tra sfere di azione separate e autonome, ognuna relativa a un determinato ruolo e retta da precise norme, indicanti quali considerazioni vanno intese come rilevanti per prendere decisioni all'interno di quella sfera e quali invece sono da escludere.

Immerse come sono in un ordine socio-culturale così strutturato, le persone lo rispecchiano direttamente nel loro modo di agire e di ragionare; sono le strutture a dare forma alle loro vite, indicando una gamma di ruoli da svolgere, le responsabilità associate a ciascun ruolo, il tipo di ragionamento pratico ad esso adeguato: ciò che serve conoscere, ciò di cui è necessario essere consapevoli, ciò di cui si è chiamati a rispondere, e ciò di cui invece non occorre occuparsi o preoccuparsi nell'ambito di quel ruolo. Per esempio, sempre richiamando la sua precedente indagine sul mondo industriale, MacIntyre dice di avere notato che l'obiettivo di ridurre i consumi complessivi di energia non era nemmeno lontanamente contemplato nei ragionamenti dei dirigenti dell'azienda elettrica, mentre diventava plausibile quando essi parlavano in veste di consumatori o di cittadini coinvolti. Cioè il passaggio da una sfera all'altra, con assunzione di ruoli diversi e conseguentemente di set di norme diversi, ha come effetto la dissoluzione dell'individuo nei ruoli stessi: una persona interpreta un certo ruolo in famiglia, un altro al lavoro, un altro ancora nel suo club sportivo e un altro

³⁴Id., «Social Structures and Their Threats to Moral Agency» (1999), ora in *Ethics and Politics. Selected Essays*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 186-204.

³⁵Id., *Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy to Bureaucratic Theory* (1977), ora in M. Wachs (ed.), *Ethics in Planning*, Routledge, New Brunswick 1985, pp. 216-232.

³⁶A. MacIntyre, «Social Structures and Their Threats to Moral Agency», cit., p. 196.

ancora come riservista dell'esercito, conformandosi in ciascuna sfera a quanto esige il ruolo corrispondente³⁷.

Gli effetti della compartimentalizzazione sulla vita di coloro che ne sono soggetti potrebbero essere giudicati e messi in discussione solo elaborando un punto di vista che riuscisse a sfuggire a tali effetti, cioè un punto di vista esterno rispetto alle attività strutturate dai ruoli. Ma nel meccanismo della compartimentalizzazione l'individuo non ha modo di fare un passo indietro rispetto ai differenti ruoli di volta in volta interpretati, per analizzare sé stesso e le strutture sociali, e per impegnarsi («insieme ad altri» sottolinea più volte MacIntyre³⁸) in una riflessione critica sugli standard che governano le sue sfere d'azione, sui conflitti che ne derivano, sul carattere limitato dei giudizi pertinenti a ognuna di esse. Quindi la persona non si percepisce mai come portatrice di una

³⁷Riporto due esempi interessanti che fa MacIntyre (ivi, pp. 197-199). Uno riguarda «l'etica dell'inganno»: alla domanda se, quando e in che misura sia giustificato ingannare gli altri si possono dare risposte diverse, a seconda del contesto e quindi del punto di vista morale assunto di volta in volta. Così saranno tenuti a obblighi di veridicità differenti lo scienziato che deve riportare i dati della sua ricerca in una pubblicazione scientifica e lo scienziato dipendente di un'azienda il cui CEO per non perdere clienti pubblica i dati relativi all'azienda a fini promozionali; e queste stesse persone, trovandosi a gestire la propria autorappresentazione conversando durante un *party*, saranno tenute in tale occasione a standard di veridicità ancora diversi. Si avranno così tre diverse «etiche dell'inganno», basate sui tre diversi punti di vista (il problema del «dire la verità» è un caso paradigmatico di comportamenti dettati dalla compartimentalizzazione, considerato anche in *L'etica nei conflitti della modernità*, come si è visto). Un altro esempio sono i diversi possibili atteggiamenti verso la morte: la morte di un bambino in un incidente automobilistico allo sguardo di un familiare rappresenta una perdita incalcolabile, che nulla può valere a compensare; allo sguardo di un dirigente dell'azienda che ha prodotto l'automobile non è che una voce che concorre a definire il tasso annuo di mortalità, che a sua volta è una componente del compromesso fra perdite umane e profitti derivanti dalle vendite di automobili; allo sguardo di un avvocato che ha in mente un'azione per il risarcimento, infine, essa ha un preciso valore economico calcolabile in base alla giurisprudenza recente. Ognuna delle tre prospettive ha senso e giustificazione in base al contesto e alla specifica posizione del soggetto rispetto all'evento; ma la stessa persona riesce a passare da una prospettiva a un'altra solo compartimentalizzando, cioè assumendo una prospettiva e tacitando le altre due; così farà il dirigente di un'azienda automobilistica che passi istantaneamente dal fare le condoglianze ai genitori sulla tomba del bambino al presenziare a una riunione fissata per ridefinire gli obiettivi di produzione aziendale.

³⁸«Together with others», p. 197; «with others», p. 199; «in the company of others», p. 203. La dimensione relazionale è essenziale, costitutiva: MacIntyre sembra qui voler evidenziare che l'individuo isolato è preda della compartimentalizzazione, mentre più individui in relazione hanno maggiori possibilità di prendere coscienza di questa dinamica, e quindi di reagirvi: alla compartimentalizzazione si potrebbe sfuggire soltanto insieme (del resto, la dimensione cooperativa è propria di ogni «pratica», tema-chiave del pensiero di MacIntyre, su cui v. *infra*, nota 79). A questo proposito è interessante anche il modo in cui egli, quasi forgiando un lessico tecnico, designa il contesto in cui l'io si trova collocato: solitamente utilizza il termine *sphere* per indicare gli ambiti compartimentalizzati e separati gli uni dagli altri in cui l'individuo interpreta i propri differenti ruoli, e invece il termine *milieu* per definire quegli auspicabili contesti comunitari (assenti nella compartimentalizzazione, e resi impossibili da essa) in cui l'individuo, uscendo dalle sfere e prendendo le distanze dai ruoli e da quanto essi impongono, potrebbe insieme agli altri giudicare criticamente quei ruoli, e prendere coscienza dei limiti, dei conflitti e delle incompatibilità che essi implicano.

identità sostanziale indipendente dai suoi ruoli e conseguentemente portatrice di responsabilità diverse da quelle derivanti dai ruoli stessi; una tale consapevolezza riaprirebbe proprio quel tipo di conflitti tra istanze incoerenti che la compartimentalizzazione previene e sopprime efficacemente.

Il tipo di soggettività emergente da tale contesto è allora un «io diviso»³⁹: privo di integrità (perché il set di norme cui di volta in volta accorda lealtà cambia sempre, in relazione al contesto) e privo di costanza (perché portato a cambiare continuamente direzione, spostandosi da una sfera all'altra); cioè privo (inconsapevolmente) proprio di quelle due virtù che sono i presupposti per l'esercizio dell'*agency* morale. Dunque un individuo estraneo alla virtù in senso classico: la sua idea di virtù non è certo l'eccellenza come essere umano, bensì l'eccellenza nell'interpretare un ruolo. Non a caso la principale virtù che questo soggetto sfodera nel gestire le sue transizioni da una sfera all'altra è una virtù "nuova", assente nel catalogo classico delle virtù e tipica invece della compartimentalizzazione: l'adattabilità, la flessibilità, «l'abilità nell'assumere come un camaleonte il colore di questo o quel contesto sociale». L'io diviso è allora moralmente un «agente diminuito»: connotato da una «moralità diminuita», da «poteri di *agency* diminuiti», e da una «responsabilità diminuita»⁴⁰; non sente alcuna responsabilità se non quelle che gli sono assegnate dai ruoli che ricopre in ciascuna particolare sfera di attività; e ammette come premesse del proprio ragionamento pratico in ogni sfera solo le considerazioni stabilite come rilevanti dalle norme proprie di essa.

MacIntyre sottolinea con nettezza la non-innocenza di un tale soggetto, il quale non è vittima suo malgrado di un sistema che lo fagocita e lo costringe alla scissione, bensì è complice del crearsi di tale stato di cose e ne è in larga misura responsabile («*those who inhabit a compartmentalized social order can be held responsible as co-authors of their social and moral situation*»)⁴¹. Certamente le strutture socio-culturali hanno di per sé l'effetto di inibire l'esercizio dell'*agency* morale; ma il soggetto coopera attivamente alla propria condizione di agente diminuito, e ne è corresponsabile. È lui, infatti, che impone artificialmente al proprio pensiero opportune restrizioni atte a limitare il ragionamento pratico all'adempimento delle sole responsabilità connesse ai ruoli stabiliti; è lui che arbitrariamente sceglie di precludersi certe possibilità di azione, sviluppando le abitudini mentali che rendono possibile tale chiusura. Se appare dissolto nei suoi vari ruoli, pur non essendolo in fondo, è esattamente perché evita di porsi domande sul ruolo di volta in volta interpretato, e anche sul modo di interpretarlo, avendo cura di sospendere il proprio ragionamento pratico ogni

³⁹«Divided self», *ivi*, pp. 199-202.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 192, 200, 202: «diminished type of agency», «diminished morality», «diminished powers of agency», «diminished responsibility», «diminished agent».

⁴¹ *Ivi*, p. 203.

volta che esso tenderebbe a sconfinare da ciò che il ruolo richiede. L'io diviso di un ordine sociale compartimentalizzato adotta opportune strategie di evitamento per non percepire di trovarsi impegnato in giudizi incompatibili, e per non dover affrontare tale incompatibilità (ad esempio rispetto al dire la verità, come si è visto sopra); sviluppa inoltre precise abitudini mentali che gli consentono di non prestare attenzione a quelle che dovrebbe riconoscere come proprie incoerenze, se guardasse a sé stesso al di là dei propri ruoli; è così esonerato dal controllo delle conseguenze e preservato dal disagio connesso. Propriamente non vi sono dunque vittime della compartimentalizzazione; piuttosto tutti gli individui sono partecipi di una sorta di «cospirazione» che consente loro di «condurre vite conformi in modo ineccepibile», invocando la mancanza di quella conoscenza e di quella possibilità di controllo sugli esiti che, se presenti, sancirebbero la loro responsabilità⁴².

Quanto sia stato centrale questo tema per MacIntyre appare anche da un intervento che tenne all'Università di Notre Dame nel 2000, nell'ambito di un convegno intitolato *A Culture of Death*⁴³. Anche in quella occasione indicava nella compartimentalizzazione un aspetto cruciale della nostra vita sociale («*There is another feature of our social life which is crucial, the one that I named compartmentalization*»), e dichiarava di essere debitore nei confronti della sociologia per l'uso di questa nozione. Citava espressamente uno studio condotto da Goffman alle isole Shetland per la sua dissertazione dottorale, in particolare la descrizione dei due tipi opposti di comportamento tenuti dai camerieri di un ristorante, a seconda che si trovassero in sala a interagire con i clienti oppure chiusi in cucina con lo staff della cucina: varcare le *swinging doors* significava per i camerieri passare all'istante da un mondo retto da certe regole a un mondo completamente diverso retto da altre regole; e altre regole ancora diverse avranno retto probabilmente la loro vita personale una volta rientrati a casa la sera dopo il lavoro. È un tipico esempio della nota distinzione di Goffman tra *front stage* (luogo pubblico in cui i soggetti svolgono secondo regole standardizzate la performance sociale propria del loro ruolo) e *backstage* (luogo riparato in cui possono rilassarsi, interrompere la performance, venir meno all'immagine che la performance ambisce a trasmettere, togliersi le maschere imposte dal ruolo e deporre i caratteri impersonati nel ruolo)⁴⁴.

⁴² Ivi, p. 202.

⁴³ Qui il video dell'intervento e della successiva sessione di Q&A: <https://www.youtube.com/watch?v=BzYHPaSKmTU>, e qui la trascrizione: <https://matiane.wordpress.com/2022/08/31/culture-of-choices-and-compartmentalization-by-aldasair-macintyre/> (siti consultati il 28 agosto 2025).

⁴⁴ Sono temi noti della sociologia dell'interazione di Goffman. Lo studio cui si riferisce MacIntyre risale al periodo di osservazione etnografica che Goffman aveva svolto da giovane nell'isola scozzese di Unst, i cui risultati confluirono nelle sue opere successive: l'esempio dello

MacIntyre proseguiva poi il suo intervento illustrando i caratteri della compartimentalizzazione, e come esemplificazione di questa dinamica considerava i modi differenti in cui trattiamo la morte nei diversi contesti. Ampliando e approfondendo un tema già affrontato, come si è visto, nell'articolo pubblicato l'anno prima, constatava anzitutto la mancanza di un pensiero unitario sulla morte. Ci sono modi molto diversi di pensare la morte, a seconda che ci si riferisca a un giovane rimasto vittima di un incidente automobilistico o che quella morte si trasformi in un dato statistico che serve a un'azienda automobilistica per fare un'analisi costi-benefici. Ancora diverso è il modo in cui si pensa (o piuttosto non si pensa) a quelle persone che nella società sono deputate a rischiare la morte per proteggere la sicurezza di tutti (forze dell'ordine, vigili del fuoco, *etc.*) o ancora a quelle persone che muoiono perché una terapia sperimentale rischiosa cui avevano accettato di sottoporsi non ha funzionato (MacIntyre in questo caso precisa che non intende entrare nel merito di questioni di competenza dei comitati etici ospedalieri, bensì semplicemente riflettere su come si guarda la morte di quei pazienti). L'abitudine a pensare la morte in singoli specifici contesti (una vera e propria "compartimentalizzazione della morte", potremmo dire) ci rende incapaci di pensare la morte in quanto tale; non interrogandoci sul nostro rapporto con la morte diventiamo incapaci di pensare alla morte degli altri. L'incapacità di pensare alla propria morte, a sua volta, deriva dall'incapacità di concepire la propria vita nel suo insieme, di capire che cosa significhi avere vissuto bene la vita nel suo insieme: tendiamo a leggere la vita come una serie di scelte, azioni, episodi, momenti da approvare e altri momenti di cui pentirsi, ma non qualcosa che possiamo afferrare come un tutto. Se è difficile pensare la morte è anzitutto perché manca l'idea di che cosa sia una vita ben spesa, una vita come unità e totalità.

Con queste intense riflessioni MacIntyre realizzava nella conferenza del 2000 una sorta di ricapitolazione del tema: dalle origini sociologiche della nozione al manifestarsi del fenomeno nella contemporaneità alle esemplificazioni di casi concreti al problema morale di fondo da esso posto, su cui tornerò: la compartimentalizzazione come sintomo dello smarrimento del senso unitario della vita umana.

3. L'EFFETTO DERESPONSABILIZZANTE DELLA COMPARTIMENTALIZZAZIONE

Nel concludere il dibattito seguito alla conferenza appena ricordata, MacIntyre chiariva in che cosa la compartimentalizzazione si distingue dalla consueta

«Shetland Hotel» è citato più volte in E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione* (1959), trad. di M. Ciacci, il Mulino, Bologna 2020, pp. 96 ss., 136 ss., 181, 193.

differenziazione della società in sfere e comportamenti corrispondenti. In effetti un certo grado di differenziazione sociale si riscontra normalmente in tutte le culture, ma senza che le persone nel passare da una sfera all'altra perdano di vista le norme e le concezioni del bene condivise nella società intesa come un tutto: in questo modo ciò che funziona e vale entro una singola sfera non resta isolato da riferimenti più ampi. L'esempio che portava era quello dell'oncologa pediatrica, che per poter svolgere il suo lavoro ha la necessità ovvia di separare le sfere della sua vita, e dev'essere in grado di operare una distinzione tra i piccoli pazienti di cui si occupa come medico e i figli con i quali si mette a tavola quando torna a casa: è una differenziazione di ruoli indispensabile, che però non implica necessariamente compartimentalizzazione, perché lei come oncologa pediatrica è tenuta a rispondere, a dare conto, in base a standard che sono molto più generali. Il potenziale corrosivo della compartimentalizzazione emergerebbe, invece, in una situazione in cui gli oncologi pediatrici o altri medici specialisti o la professione medica complessivamente intesa trattassero il proprio ambito come una sfera autonoma, non implicante responsabilità verso l'esterno. Il cuore del problema della compartimentalizzazione sta cioè nella dinamica deresponsabilizzante che implica: è in questi termini che MacIntyre ne fa un oggetto privilegiato di riflessione morale nell'ambito della sua critica della modernità.

I "risultati" assicurati dalla compartimentalizzazione in termini di efficienza, funzionalità, aderenza al sistema comportano dunque significativi contraccolpi sul piano morale sostanziale⁴⁵. Un primo effetto è una certa atrofizzazione della vita morale aristotelicamente intesa come pratica della virtù. Come è stato osservato, la compartimentalizzazione esprime una «crisi della razionalità pratica», «implica l'impossibilità di un'effettiva pratica delle virtù», «genera un agente morale acritico e perciò irresponsabile»⁴⁶. Già in *Dopo la virtù* MacIntyre qualificava come «fortemente tipiche delle forme di pensiero e di prassi della modernità» le concezioni della soggettività basate su una fondamentale separatezza (l'io separato dai ruoli che svolge, oppure l'io ridotto a *player* di diversi ruoli separati tra loro); e constatava che «l'io così concepito non può essere considerato il portatore delle virtù aristoteliche»⁴⁷. In un mondo plasmato dalla compartimentalizzazione (tanto a livello sistemico quanto a livello di atteggiamenti interiori individuali), il catalogo classico delle virtù non può che risultare trasformato. Se l'obiettivo è la *compliance* agli imperativi del sistema, saranno apprezzate e incoraggiate le virtù che favoriscono l'adattamento, la docilità, il conformismo; mentre non saranno

⁴⁵Ci sono studi anche in ambito psicologico sui «costi nascosti» che la compartimentalizzazione comporta a fronte dei vantaggi che comunemente le vengono attribuiti: v.V. Zeigler-Hill, C.J. Showers, "Self-structure and self-esteem stability. The hidden vulnerability of compartmentalization", in «Personality and Social Psychology Bulletin», 33, 2007, pp. 143-159.

⁴⁶S. Maletta, D. Mazzola, "Legge naturale e critica del liberalismo in MacIntyre: aspetti teorici e prospettive critiche", in «Acta Philosophica», 28, 2019, pp. 263-264.

⁴⁷A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 250.

promosse né esercitate né valorizzate le virtù che consistono nell'opporsi, nel resistere al sistema, nel distinguersi⁴⁸.

Possiamo trarre spunto da questi rilievi critici di MacIntyre per ampliare l'analisi dei costi che la compartimentalizzazione comporta sul piano morale. Il fenomeno è stato indagato per esempio anche negli studi sul *management*: si è rilevato che nelle organizzazioni il fatto di dare per scontato che in contesti differenti si giochino ruoli differenti, conformandosi alle relative regole, ha notevoli implicazioni sul piano morale. La compartimentalizzazione generata dal prevalere dei ruoli sulle persone mina la capacità di esercitare una piena *agency* morale e rende difficile ascrivere responsabilità morale agli individui; mentre, all'opposto, l'integrità e la responsabilità morale risultano promosse se si passa da una visione prettamente *role-based* alla consapevolezza della complessità e della totalità dell'io⁴⁹.

Quando la persona si identifica con il proprio ruolo al punto da avvertire come imperativo quasi esclusivo il soddisfacimento dei requisiti e degli obiettivi dettati da tale ruolo, il suo senso di responsabilità risulta ridimensionato, a vantaggio di un'esecuzione burocratica, che la porta ad autoesonerarsi da un giudizio morale, da uno scrutinio della coscienza sulla condotta tenuta, e quindi anche ad autoassolversi rispetto al male eventualmente compiuto, prendendone le distanze o minimizzandolo fino al punto da non vederlo più. L'enfasi sul ruolo oblitera l'unità del soggetto in quanto agente morale e ragionatore pratico, anzi mette programmaticamente tra parentesi tale unità, frammentando il suo agire in una sequenza di fasi non comunicanti l'una con l'altra, retta ognuna da propri standard regolativi. La parcellizzazione garantisce l'efficienza di funzionamento del soggetto in ogni singolo ambito, e dunque è un meccanismo indotto e favorito dai sistemi di potere, ai quali servono soggetti allenati ad adattarsi ai vari scenari, come se disponessero di una sorta di interruttore che permette loro di passare dall'uno all'altro, evitando interferenze e spegnendo il proprio senso critico, molto più che soggetti unitari che hanno maturato determinate virtù e sanno dispiegarle con la stessa convinzione nei diversi contesti e situazioni con cui la vita li mette a confronto.

⁴⁸S. Maletta, "Introduzione", in A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 18, osserva che nell'ambito della compartimentalizzazione dei ruoli quale tratto distintivo della *corporate modernity* si assiste a un «decisivo cambiamento della natura delle virtù, le quali divengono mere *abitudini* dell'individuo che lo rendono più *fit*, più adatto ai suoi propri ruoli sociali e quindi più efficiente nello svolgere i propri compiti»; le virtù perdono così «ogni loro possibile potenziale critico». Una delle conseguenze è che «il capitale sociale reso possibile dalla fiducia reciproca viene decisamente intaccato». Sul tema v. anche S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 70-71; Id., *Aristotelismo sovversivo. MacIntyre oltre il disordine liberale*, Mimesis, Milano 2020, pp. 64-65, 124.

⁴⁹C. Rozuel, "The Moral Threat of Compartmentalization: Self, Roles and Responsibility", in «Journal of Business Ethics» 102, 2011, pp. 685-697. In questo studio è ampiamente citato il saggio ricordato sopra: A. MacIntyre, "Social Structures and Their Threats to Moral Agency", cit..

In termini moralmente ben più pesanti, questo effetto deresponsabilizzante del primato del ruolo e di quanto esso impone (con un obnubilamento del senso critico e dei sentimenti morali) è esemplificato in modo paradigmatico dal comportamento dei capi nazisti. Nelle analisi di quelle vicende viene spesso evidenziata la scissione tra i crimini che erano capaci di perpetrare o avallare nei lager e la vita normale che riuscivano a continuare a svolgere nella dimensione privata e familiare⁵⁰. E anche nella difesa che essi facevano del proprio operato emerge spesso l'effetto deresponsabilizzante indotto dall'invocare il ruolo (e i relativi obblighi) quale fondamento e giustificazione dell'azione, e dal segmentare l'azione stessa in comparti separati e isolati gli uni dagli altri, quasi a depotenziarne l'effettiva, e ovvia, natura di crimine: natura che sarebbe stato impossibile invece non percepire se si fossero conservate l'unità del soggetto agente e l'unità delle azioni compiute. Tipici esempi di compartimentalizzazione sono evidenziati ad esempio da Hannah Arendt negli argomenti utilizzati da Adolf Eichmann per difendersi durante il processo a Gerusalemme: il concetto di azione compiuta «per ordine superiore»; la definizione delle azioni compiute come «azioni di Stato», e il rifiuto di considerarle crimini⁵¹; la tendenza a operare sottili *distinguo* e a tracciare linee di demarcazione quanto a compiti, mansioni e relative responsabilità (emblematica, in questo senso, l'insistenza di Eichmann sul fatto – peraltro smentito dall'inchiesta – di non avere mai ucciso direttamente nessun ebreo, essendosi occupato esclusivamente di organizzare le deportazioni)⁵². Nell'adozione di queste distinzioni come «linea di difesa» si può cogliere una

⁵⁰Ad esempio a proposito di Rudolf Höss, primo comandante del campo di Auschwitz, così scrive F.E. Katz, *Ordinary People and Extraordinary Evil. A Report on the Beguilings of Evil*, State University of New York Press, New York 1993, pp. 73-74: «Hoess rigidly separated home from work. He would not permit life in the camp to intrude into his family routines. At home there was no talk about camp brutalities, about the fate of this or that individual Jew. [...] Hoess created a family life that was relatively separate from his work. It was a life of simple joys, of nurtured family interactions. [...] What is more, the major actor in both contexts was the same person. Obviously, the physical separation of the two contexts is not the real issue. The real issue is Hoess's mental separation of the two contexts. We are talking about a *mental construction* of reality; and mental constructions are real, especially in the way they influence human behavior. In our daily life we continually bring mental constructions to bear on our situation. Through mental constructions we organize the reality in which we leave».

⁵¹H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963, 1964), trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 29-30, 292-293.

⁵² Eichmann sosteneva l'infondatezza dell'accusa di omicidio. In proposito Hannah Arendt riporta queste sue parole: «Con la liquidazione degli ebrei io non ho mai avuto a che fare; io non ho mai ucciso né un ebreo né un non ebreo, insomma non ho mai ucciso un essere umano; né ho mai dato l'ordine di uccidere un ebreo o un non ebreo; proprio, non l'ho mai fatto»; per questo, osserva Arendt, «non si stancò mai di ripetere [...] che poteva essere accusato soltanto di avere “aiutato e favorito” lo sterminio degli ebrei» (ivi, p. 30).

forma di vera e propria compartimentalizzazione, che permetteva ai nazisti di allontanare il senso di vergogna e orrore per quanto compivano⁵³.

In un'intervista rilasciata alla giornalista Gitta Sereny nel 1971 nel carcere giudiziario di Düsseldorf, Franz Stangl, che nel 1942-1943 era stato comandante del campo di sterminio di Treblinka, citò espressamente la compartimentalizzazione come una sua strategia di sopravvivenza:

«Come poté, in tutta coscienza, offrirsi volontario, come fece a prendere una qualsiasi parte in questo crimine?»

«Era una questione di sopravvivenza – sempre di sopravvivenza. Ciò che dovevo fare, mentre proseguivo nei miei sforzi per uscirne fuori, era di limitare le mie azioni a quelle di cui – nella mia coscienza – potevo rispondere. Alla scuola di polizia ci avevano insegnato – ricordo, era il Rittmeister Leitner che lo diceva sempre – che un'azione, per essere definita criminale, doveva possedere quattro requisiti: doveva esservi un soggetto, un oggetto, un'azione e uno scopo. Se mancava uno di questi quattro elementi, allora non si trattava di un'azione punibile».

«Non vedo come possa applicare un simile concetto a tutta questa situazione».

«È proprio quello che sto cercando di spiegarle: l'unico modo che avevo per sopravvivere, era di dividere la mia coscienza in compartimenti stagni [*The only way I could live was by compartmentalizing my thinking*]. In tal modo potevo applicare questo principio alla mia situazione; se il 'soggetto' era il governo, l' 'oggetto' erano gli ebrei, e l' 'azione' erano i gasaggi, allora potevo dire a me stesso che, per me, il quarto elemento, lo 'scopo' [lui lo chiamava "volontà libera"] mancava»⁵⁴.

Nel sopprimere e neutralizzare il conflitto interiore, la compartimentalizzazione provoca un oblio dell'unità della vita, della persona e della sua identità sostanziale, e quindi anche di quelle responsabilità che dipendono essenzialmente da tale identità e non dai singoli specifici ruoli di volta in volta "giocati"; l'espressione stessa "giocare un ruolo" (che ha paralleli in varie lingue: *jouer un rôle, jugar un rol, role-playing, eine Rolle spielen*, etc.) richiama l'idea della recita, della rappresentazione teatrale, della finzione, lasciando in ombra il nucleo sostanziale della persona, ciò che di essa permane e non muta con le circostanze. Come insegna MacIntyre negli scritti esaminati prima, l'abitudine della persona ad agire esclusivamente sulla base delle norme proprie della sfera in cui di volta in volta si

⁵³ È ciò che ha notato D. Keen, *Shame. The Politics and Power of an Emotion*, Princeton University Press, Princeton 2023, p. 107: «A key thing for Eichmann was a kind of compartmentalization: in Jerusalem he repeatedly insisted that while he had organized transportation, he had not been involved in killing». Keen individua la compartimentalizzazione come una delle specifiche tecniche adottate nella routine dei nazisti: «"normal" shame was not exactly banished but instead was constantly warded off through techniques that we can identify. Whether it was compartmentalization or using euphemisms, or "drawing the line", or "following history", or invoking "the lesser evil", or simply redefining virtue as temptation, such techniques helped to enable the unfolding horror» (ivi, p. 110).

⁵⁴G. Sereny, *In quelle tenebre* (1974), trad. di A. Bianchi, Adelphi, Milano 1975, p. 220.

trova ad operare, facendo dell'obbedienza a tali norme un fondamento e una giustificazione autosufficiente delle proprie azioni, azzerando la sua capacità di adottare quando necessario una sana presa di distanza critica dal ruolo, di assumere un punto di vista esterno e indipendente dal ruolo stesso, e di mettere in questione l'ordine sociale costituito dal quale tale ruolo è imposto e definito. Così le vite individuali diventano spesso, inconsapevolmente, un mero rispecchiamento dell'ordine stesso.

Il caso-limite dei criminali nazisti ci mostra amplificate ed estremizzate, in termini di entità e di gravità, come sotto una potente lente di ingrandimento, sia la dinamica deresponsabilizzante che sempre la compartimentalizzazione porta con sé sia l'assenza di quello che dovrebbe essere il principale antidoto ad essa: il mantenimento di una costante presa sul reale da parte della coscienza individuale, attraverso l'esercizio del giudizio, del senso critico e autocritico, del vitale lavoro delle idee e dell'immaginazione, preziosa risorsa sul piano morale. Vi è infatti una «strana interdipendenza tra mancanza di idee e male», come scriveva Hannah Arendt proprio a proposito di Eichmann. «Eichmann non era uno Iago né un Macbeth, [...] non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca»; piuttosto una cifra della sua personalità che emerse durante il processo fu la «mancanza di immaginazione»: in altri termini, «egli *non capì mai che cosa stava facendo*.[...] Non era uno stupido; era semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità) e tale mancanza d'idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali di quel periodo. [...] Quella lontananza dalla realtà e quella mancanza d'idee possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell'uomo»⁵⁵.

Con il suo potente effetto anestetizzante, ottundente, autoassolutorio e omologante, la compartimentalizzazione spegne quello che la stessa Arendt in un'altra occasione definì socraticamente «il vento leggero del pensiero», la cui manifestazione è «l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé»⁵⁶.

4. «OLTRE L'ARENA DEL DIBATTITO TEORICO»: IL SENSO DEL LAVORO INTELLETTUALE NELL'UNITÀ DELL'ESISTENZA

Esplorate le implicazioni morali della categoria sociologica di compartimentalizzazione, da quelle più fisiologiche fino a quelle più estreme, vorrei concludere questa analisi tornando al libro *L'etica nei conflitti della*

⁵⁵H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 290-291.

⁵⁶Ead., *La vita della mente* (1978), a cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987, pp. 288-289.

modernità per trarne un ulteriore spunto di riflessione. Al problema generale che MacIntyre identifica attraverso il concetto-chiave di vite compartimentalizzate è riconducibile anche un tema più specifico, ma altrettanto cruciale nel suo ragionamento: la critica allo specialismo della ricerca filosofica in quanto ridotta a disciplina accademica. Il nesso tra queste due “riduzioni” proprie della modernità avanzata è esplicitato all’inizio del capitolo II: troviamo qui, infatti, la prima occorrenza della nozione di compartimentalizzazione in tutto il volume, riferita proprio al luogo comune che la filosofia sia materia da specialisti. Vale la pena riprendere per intero questo passaggio: una lucida riflessione sulle «limitazioni della ricerca filosofica o piuttosto della ricerca filosofica per come viene oggi concepita [...], vale a dire di una ricerca che è strettamente accademica»⁵⁷.

MacIntyre individua molto concretamente tali limitazioni in tre caratteristiche principali, tra loro collegate. In primo luogo, la ricerca filosofica è oggi appannaggio delle università e delle pubblicazioni accademiche, dunque ha un «suo proprio idioma distintivo» molto distante da quello della maggior parte delle persone comuni, degli agenti morali. In secondo luogo, essa occupa «un certo territorio accademico ben definito: la filosofia è una cosa, la fisica un’altra, la sociologia è una terza cosa, la storia una quarta»; ne consegue che «le domande a cui non si può rispondere all’interno di una disciplina corrono sempre il pericolo di non essere nemmeno poste». In terzo luogo, la ricerca filosofica coincide quasi esclusivamente con il lavoro di docenti universitari, «la cui professionalizzazione garantisce che vengano assimilati certi abiti di pensiero, tra i quali sono compresi quelli che assicurano la stabilità delle gerarchie accademiche». È qui che emerge la denuncia della compartimentalizzazione. Coloro che sono selezionati in base al possesso di determinati prerequisiti per accedere alla ricerca filosofica come professione accademica di solito hanno un’esperienza di vita limitata («[d]i rado saranno soldati o organizzatori sindacali, di rado lavoreranno in fattorie, in equipaggi di pescatori o nelle costruzioni, di rado suoneranno in quartetti d’archi o andranno in prigione»). Coloro che invece hanno queste esperienze significative sono educati a credere, appunto per effetto della «compartimentalizzazione della vita sociale contemporanea», che la riflessione e la ricerca filosofica «siano cose da specialisti accademici e non facciano per loro»; e i filosofi di professione dal canto loro pensano altrettanto. Per MacIntyre questo è un errore: almeno per la filosofia politica e per la filosofia morale (aggiungerei: per la filosofia del diritto) i filosofi «hanno bisogno di cominciare dalle questioni quotidiane delle persone comuni - quelle persone comuni che essi stessi erano prima che iniziassero gli studi di filosofia»⁵⁸.

Indubbiamente la professionalizzazione permette di sviluppare e affinare abilità molto mirate e sofisticate; ma comporta uno sradicamento della teoria dalla

⁵⁷A. MacIntyre, *L’etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 131.

⁵⁸Ivi, p. 132.

pratica che, nel caso della filosofia morale e politica, risulta particolarmente problematico: «la ricerca filosofica e la discussione della teoria morale viene isolata dalla pratica politica e morale»⁵⁹. In una ricerca l'inizio è sempre fondamentale, e fin dall'inizio teoria e pratica sono connesse: come insegna Aristotele, è nella pratica che dev'essere appreso il punto di partenza di una ricerca teorica, e se questo è sbagliato si va «fuori strada» sia nella prassi sia nelle indagini teoriche⁶⁰. Il punto essenziale, che emerge con la forza di un'istanza programmatica, è la priorità dell'agire morale rispetto a qualunque teoria:

Noi tutti siamo agenti prima di essere teorici ed è solo perché siamo agenti che abbiamo materiale riguardo a cui porre quelle domande che ci conducono alla teoria. È proprio in quanto agenti divenuti riflessivi che ci ritroviamo a porre quelle domande da cui inizia la ricerca filosofica. E quando gli agenti si coinvolgono in una ricerca filosofica non per questo cessano di essere agenti⁶¹.

La compartimentalizzazione del lavoro intellettuale, di cui soffre in particolare la ricerca filosofica, ha un significato paradigmatico: assorbe e rispecchia tutte le criticità proprie della compartimentalizzazione della società odierna e della compartimentalizzazione dell'esistenza individuale. Di qui il forte richiamo all'esigenza di unitarietà e coerenza dell'impegno intellettuale rispetto alla totalità della vita morale dell'individuo. Proprio in nome di questa unità MacIntyre indica in modo più o meno diretto, in vari passaggi, i requisiti di un'autentica ricerca filosofica, che sono anche, al tempo stesso, i requisiti del tipo di persona capace di condurla. Rintracciandoli possiamo ricostruire una sorta di "ideale regolativo" della ricerca filosofica e di chi la compie. Alcuni sono requisiti intellettuali (ma pur sempre dipendenti da qualità personali), e sono da lui indicati come le capacità tipiche di un aristotelico: saper risolvere le incoerenze interne al sistema, saper organizzare nuove scoperte, saper replicare alle obiezioni delle scuole di pensiero rivali, essere in grado di capire quando un'indagine va abbandonata perché si rivela sterile⁶². Altri esprimono l'esigenza più ampia di saldare ricerca e vita, o meglio di portare a consapevolezza e a compimento la loro reciproca connessione: è su questo secondo tipo di requisiti che vorrei soffermarmi brevemente.

Anzitutto la ricerca intellettuale, in generale, è annoverata di per sé da MacIntyre tra quei beni che rendono la vita umana degna di essere vissuta, accanto alla vita familiare, all'educazione, al compimento artistico; in quanto tale essa è uno degli oggetti cui tende l'azione giusta (risultato acquisibile solo agendo

⁵⁹ Ivi, p. 133.

⁶⁰ Ivi, pp. 138, 311.

⁶¹ Ivi, p. 133.

⁶² Ivi, p. 303.

insieme ad altri tramite relazioni di fiducia)⁶³. Quando poi si tratta specificamente di filosofia, la vicinanza alla vita è costitutiva: la prima affermazione con cui si apre *L'etica nei conflitti della modernità* che, sebbene la filosofia sia «divenuta quasi esclusivamente una disciplina accademica specializzata» e sebbene coloro che la praticano comunichino esclusivamente tra loro anziché rivolgersi ai profani, alcune domande filosofiche fondamentali («le domande poste inizialmente sui nostri desideri e su come dovremmo concepirli») si presentano anche a individui comuni, privi di formazione filosofica⁶⁴.

Il nesso tra filosofia e vita è poi evidenziato più volte nel corso del libro: la ricerca razionale sulla fioritura umana «è essa stessa uno dei segni distintivi della fioritura umana»⁶⁵; nella prospettiva neoaristotelica la vita stessa è da intendere come «un'ampia ricerca su come è meglio vivere»⁶⁶; come agenti possiamo giungere a una «concezione della vita pratica come vita di ricerca» reagendo costruttivamente ai nostri fallimenti e imparando così che cos'è il nostro bene⁶⁷; il tipo di vita che conduciamo ha la sua importanza per poter diventare agenti pratici razionali: un agente neoaristotelico accetterà di disciplinare i propri desideri e la propria volontà, e intenderà determinati vincoli come «condizioni di possibilità dell'agire»; rifiutarli come costrizioni inaccettabili (in ottica espressivista-nietzscheana) significa invece privarsi di esperienze che sono essenziali per «sapere da dove iniziare la ricerca morale e politica»⁶⁸; persino la possibilità di avere o meno «una fiducia giustificata nelle nostre tesi filosofiche in politica e in etica» è collegata alla nostra vita, poiché dipende in parte dalla qualità delle nostre relazioni in famiglia, a scuola, al lavoro e altrove (elemento ovviamente ignorato nell'ambito della ricerca accademica)⁶⁹.

Un caso paradigmatico di convergenza tra filosofia e vita sono le virtù: «se dobbiamo essere il tipo di persona in grado di impegnarsi in una ricerca che pervenga a conclusioni valide relative per esempio al posto delle virtù nella nostra vita, dobbiamo sin dall'inizio possedere in un certo grado alcune di queste virtù». Non è che un esempio dell'importanza, già ricordata sopra, del punto di inizio per la riuscita di una ricerca: «avremo successo nella nostra ricerca se il modo in cui proseguiamo questa ricerca presuppone sin dall'inizio alcune delle sue conclusioni»⁷⁰. E MacIntyre esemplifica molto concretamente le «virtù indispensabili per completare una ricerca». Si tratta di quelle qualità della mente e

⁶³ Ivi, p. 410.

⁶⁴ Ivi, p. 39.

⁶⁵ Ivi, p. 76.

⁶⁶ Ivi, p. 83.

⁶⁷ Ivi, p. 94.

⁶⁸ Ivi, pp. 116-117.

⁶⁹ Ivi, p. 312.

⁷⁰ Ivi, p. 182. Su questa circolarità che caratterizza il ragionamento degli agenti riflessivi v. ivi, pp. 136-137.

del carattere che rendono capaci gli agenti di «distacco» dal proprio ruolo sociale e professionale, in modo da essere consapevoli dell'unilateralità di ogni punto di vista (è improbabile che il punto di vista di chi fa filosofia per professione coincida con quello di chi vive in condizioni di svantaggio e marginalità) e da liberarsi dal desiderio di successo, di piacere, di reputazione. Grazie a tale libertà possiamo dedicarci a «vedere e comprendere le cose per come sono», a giudicare e agire di conseguenza, anziché a compiacere noi stessi e gli altri. Ciò che è richiesto, dunque, è un «disciplinamento dei desideri», una vera e propria «ascesi». Vi sono anche qualità della mente e del carattere che possono essere di ostacolo a ciò, quali l'orgoglio e la fiducia in sé; mentre è di aiuto «l'umiltà, la capacità di vedere sé stessi e i propri successi senza compiaciuta soddisfazione o auto-svalutazione»; e per chi è a rischio di autoinganno è utile poter contare sul «giudizio di amici perspicaci e capaci di una critica senza scrupoli»⁷¹; fondamentale è poi il dialogo con gli interlocutori, l'apertura alle loro obiezioni: «una forma cooperativa di ricerca che fallisce nella misura in cui diventa troppo conflittuale»⁷².

Come è evidente da questa rapida rassegna, MacIntyre, nell'indicare i requisiti di un'indagine filosofica e le virtù necessarie a intraprenderla, solleva e presuppone questioni ben più complesse rispetto a quanto può emergere da studi teorici e discussioni accademiche: non a caso ci invita ad «andare oltre l'arena del dibattito teorico» (ben consapevole che con questo in fondo sta invitando i suoi lettori «a muoversi al di là delle limitazioni della ricerca teorica in un'opera che è e resta un'opera teorica»)⁷³.

Il tema tocca da vicino chiunque si dedichi alla ricerca in campo filosofico. Indubbiamente gli imperativi propri del sistema accademico (che di fatto è oggi il principale contesto in cui si coltiva la filosofia) incoraggiano l'efficienza, la frammentazione e la scissione molto più che l'integrazione della ricerca intellettuale nella totalità della vita; ne deriva una situazione di disequilibrio in cui a competenze molto specializzate e sofisticate sembrano corrispondere responsabilità minime, e ciò genera un atteggiamento acritico. In primo piano sono i tecnicismi di ogni singola ricerca, che rischiano di diventare come la partita a *backgammon* per Hume⁷⁴: un'evasione dagli interrogativi più autentici, «scomodi» e pressanti della filosofia (MacIntyre stesso in un altro scritto sottolineava che c'è un «genere di filosofia analitica che rappresenta spesso il *backgammon* del filosofo professionista»⁷⁵).

⁷¹ Ivi, pp. 182-183.

⁷² Ivi, pp. 302-303.

⁷³ Ivi, p. 183.

⁷⁴D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739), in *Opere filosofiche* vol. 1, trad. di A. Carlini, E. Lecaldano e A. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 280-281.

⁷⁵A. MacIntyre, «Crisi epistemologica e narrativa drammatica nella filosofia della scienza» (1977), trad. di S. Maletta, in S. Maletta, *Biografia della ragione*, cit., p. 112.

La critica della riduzione della filosofia a disciplina accademica è un tema caro a MacIntyre: in uno scritto precedente aveva osservato che imprigionare la filosofia nelle forme di professionalizzazione e specializzazione proprie di un curriculum istituzionalizzato, come avviene nella cultura occidentale contemporanea, neutralizza i suoi effetti più ancora della censura religiosa o del terrore politico⁷⁶. Ma il suo discorso può essere applicato anche al di là della filosofia, alla professione accademica di per sé: del resto riflessione sulla ricerca morale e riflessione sul senso dell'università sono sempre state strettamente legate nel suo pensiero⁷⁷. In particolare, contro i limiti di un sapere specialistico e rigidamente settorializzato si era espresso anche in un articolo del 2009, in cui riprendeva gli scritti sull'università di John Henry Newman: la sua concezione dell'unità del sapere edel contributo di ogni disciplina alla comprensione complessiva dell'ordine delle cose, e le sue critiche alla frammentazione del curriculum di studi, alla divisione accademica del lavoro intellettuale, alla specializzazione intensiva, alla focalizzazione dell'intelligenza su un ambito ristretto, all'addestramento delle persone a guardare le cose solo dall'ottica limitata della loro disciplina⁷⁸.

Gli spunti che MacIntyre ci offre nel suo ultimo libro per comprendere e custodire il senso autentico dell'indagine filosofica, e più in generale dell'impegno intellettuale, potremmo utilizzarli come termine di confronto per valutare con

⁷⁶A. MacIntyre, *Edith Stein. Un prologo filosofico 1913-1922* (2006), trad. di C. Anselmi Tamburini, EDUSC, Roma 2010, p. 52. Sul tema v. tra gli altri J.M. Giménez Amaya, *The fragmentation and 'compartmentalisation' of knowledge according to Alasdair MacIntyre*, in AA.VV., *Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell*, a cura di M. Pérez de Laborda, EDUSC, Roma 2012, pp. 193-202; G. Giorgini, "Alasdair MacIntyre: relativismo, individualismo e altri problemi della modernità", cit., p. 211.

⁷⁷V. ad esempio A. MacIntyre, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Continuum, London 2009, e Id., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale* (1990), trad. di A. Bochesse e M. D'Avenia, Massimo, Milano 1993, in particolare il capitolo "Ripensare l'università come istituzione e la lezione come genere accademico", pp. 301-333. Qui MacIntyre fa anche una precisazione interessante sul modo in cui intende la nozione di *moral enquiry*: «quando parlo di ricerca morale, io intendo qualcosa di più ampio di ciò che viene classificato convenzionalmente come filosofia morale, almeno nelle università americane, dal momento che la ricerca morale coinvolge il campo della storia, della letteratura, della antropologia e della sociologia» (ivi, p. 24). Ancora una volta un invito ad andare oltre la compartimentalizzazione, anche quella che vige in ambito accademico.

⁷⁸Id., "Fedele, ragione e scienza. La lezione di Newman" (2009), trad. di R. Presilla, in «Vita e Pensiero», 4/2010, pp. 22-33. Nella conclusione di questo scritto MacIntyre, pur non menzionando esplicitamente la compartimentalizzazione, ne denuncia icasticamente gli effetti e ne menziona alcuni dei sintomi tipici, gli stessi che abbiamo evidenziato nei paragrafi precedenti: inconsapevolezza, mancanza di immaginazione, recita di un ruolo; in particolare osserva che molti disastri tra la fine del XX secolo e l'inizio del XXI, ad esempio in campo finanziario, «sono stati causati da alcuni dei più eminenti laureati di alcune delle università più famose, e questo a causa di un'educazione generale non adeguata, sia dopo la laurea sia soprattutto prima, che ha fatto sì che questi laureati agissero in modo deciso e determinato senza sapere che cosa stessero facendo [...], privi di quella immaginazione drammatica che avrebbe potuto rivelare loro in che razza di recita si erano assegnati dei ruoli» (ivi, pp. 32-33).

lucidità le nostre prassi di studiosi, e verificare in che misura noi stessi subiamo le dinamiche di compartimentalizzazione indotte dal sistema di cui facciamo parte, anche per automatismo e senza rendercene conto. Se ad esempio l'obiettivo immediato è "accreditare" o "rendere spendibile" un progetto di ricerca, è probabile che siamo portati a redigerlo con un linguaggio *à la page* o ricorrendo alle parole d'ordine della governamentalità o alla gergalità della disciplina, molto più che affidandoci a parole "vere", "nostre". Se si tratta di scegliere la collocazione editoriale per una pubblicazione, è probabile che nella scelta il peso maggiore o decisivo lo abbiano le classificazioni e i parametri del sistema, ben più che le nostre convinzioni o i criteri di giudizio personali o i rapporti sostanziali che animano i nostri studi, ed è probabile che questo sia considerato il modo scontato di procedere. Perfino nell'individuare i temi di ricerca e le motivazioni per cui studiamo qualcosa ha un ruolo tutt'altro che secondario, anche inconsapevolmente, l'esigenza di rinsaldare, confermare, esibire la nostra appartenenza al sistema, e di assicurare noi stessi e gli altri riguardo a ciò; e le scelte che ne derivano sono quasi automatismi: in un sistema che richiede produttività, rapidità, continuità, visibilità, riconoscibilità disciplinare, risulterebbe inutilmente dispendioso, o addirittura controproducente, chiederci ogni volta se e quanto ciò di cui ci stiamo occupando ci interpelli, ci coinvolga autenticamente, sia in continuità con la persona che siamo e con gli obiettivi generali della nostra vita. E così queste domande, che sarebbero in realtà le domande essenziali, rischiano di diventare sempre più irrilevanti o di risultare del tutto non pertinenti: o vengono accantonate (appunto in nome della compartimentalizzazione) o non sorgono neppure.

Eppure, se seguiamo l'insegnamento di MacIntyre, non può sfuggirci che una ricerca che non si integri con la totalità della vita non può essere veramente una «pratica»⁷⁹. In campo intellettuale l'esigenza di evitare la compartimentalizzazione, coltivando e preservando un'armonia e una continuità tra studi e prassi di vita, è anche in fondo un'esigenza di credibilità (di fronte a noi stessi non meno che di fronte agli altri) quanto all'orizzonte di senso della ricerca nella quale siamo

⁷⁹ La categoria di «pratica» è centrale nell'ultimo libro, e più in generale è un caposaldo del pensiero di MacIntyre, che ne ha dato questa definizione: «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. Il risultato è un'estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti. Il gioco del filotto non è un esempio di pratica in questo senso, e neppure il tirare abilmente un pallone da football; ma lo è il gioco del football, e lo sono gli scacchi. Il lavoro del muratore non è una pratica, l'architettura sì. Il piantare rape non è una pratica, l'agricoltura sì. E sono pratiche le ricerche della fisica, della chimica e della biologia, e il lavoro dello storico, e la pittura e la musica. Nel mondo antico e in quello medievale è generalmente ritenuta una pratica nel senso che ho attribuito a questo termine la creazione e il mantenimento di comunità umane (casati, città, nazioni). Il campo delle pratiche è dunque vasto: arti, scienze, giochi, la politica in senso aristotelico, la costruzione e la conservazione della vita domestica, cadono tutti sotto questo concetto» (Id., *Dopo la virtù*, cit., p. 232).

impegnati, in tutte le sue componenti: da quelle più concrete (scelta dell'oggetto, formulazione di un'ipotesi, affinamento del metodo), fino ad arrivare alla piena consapevolezza del punto d'origine da cui la nostra ricerca scaturisce, dei suoi scopi autentici, dei destinatari ultimi cui si rivolge. Come accademici, non meno di altri professionisti, possiamo intraprendere una nostra peculiare "resistenza" alla compartimentalizzazione, facendo nostre e calando nei nostri contesti alcune domande universali e inaggrabili che MacIntyre ci lascia in eredità: «Quale tipo di essere umano devo diventare per poter raggiungere il mio proprio bene [...]? Di quali virtù ho bisogno per non essere in certi momenti esposto alla corruzione?»⁸⁰.

⁸⁰Id., *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 398. Più volte MacIntyre sottolinea quanto conta il «tipo di persona» che si è (ivi, pp. 49-50, 115, 226, 270, 305, 331, 413, 438).

L'ETICA TRA STORIA, VITE E TEORIE IL CASO JÄGERSTÄTTER

SANTE MALETTA

Università di Bergamo
sante.maletta@unibg.it

ABSTRACT

According to Alasdair MacIntyre, moral crises are always epistemological crises. This is the consequence of the dramatic tension between theory and praxis typical of human lives. To follow the example of what MacIntyre does in the last chapter of *Ethics in the Conflicts of Modernity*, in this paper I tell the story of the anti-nazi catholic Austrian farmer Franz Jägerstätter to present the peculiar relation between theory and praxis in the case of a man who chose the ultimate sacrifice in the name of truth. Even if it is impossible to generalise the beliefs and the precepts that guided Jägerstätter, it is possible to corroborate them for their consistency in edge cases like that.

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, Franz Jägerstätter, moral crisis, theory & practice, moral conscience, eschatology.

1. INTRODUZIONE

MacIntyre dedica il capitolo finale di *Ethics in the Conflicts of Modernity* all'ricostruzione delle vicende biografiche di quattro personaggi: Vasilij Grossman, Cyril Lionel Robert James, Sandra Day O'Connor e Denis Faul, "esempi di agenti le cui vite esemplificarono le virtù"¹. Si tratta di esistenze che raggiunsero una loro fioritura in quanto i personaggi in questione furono in grado - non senza errori e ricadute - di indirizzare bene i propri desideri e di sviluppare ragionamenti pratici corretti. Agenti siffatti sono responsabili, vale a dire capaci di dar conto razionalmente a se stessi e agli altri delle proprie valutazioni e scelte, e ciò accade attraverso un'auto-comprensione narrativa in grado di mettere in relazione azioni e intenzioni. Poiché la vita umana è per sua natura fragile e vulnerabile, esposta agli imprevisti e agli errori sia nell'identificazione dei beni sia nella scelta dei mezzi per

¹ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative*, Mimesis, Milano 2024, p. 432 (ed. orig. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desires, Practical Reasoning, and Narratives*, Cambridge University Press, Cambridge 2016).

realizzarli, le narrative sono per loro essenza *drammatiche*; in altri termini ci sono nelle esistenze umane alcuni momenti in cui il perseguimento dei beni e del fine ultimo sembra compromesso. MacIntyre ci ha insegnato a considerare tali crisi morali nei termini di *crisi epistemologiche*, in quanto il soggetto riconosce la possibilità di applicare alla sua vita schemi narrativi alternativi, i quali presuppongono sempre assunzioni teoriche di carattere etico e antropologico².

Nelle quattro narrative presentate da MacIntyre tale tensione tra teoria e prassi risulta in modo perspicuo: si tratta di donne e uomini la cui vita pratica è stata illuminata da teorie etiche e politiche e quindi da presupposti di carattere filosofico. Le loro crisi morali sono state occasione di messa in questione dell'affidabilità razionale di tali teorie e di conseguenza a volte hanno generato un impegno pratico diverso dal precedente. Tali narrative risultano perciò comprensibili “solo se comprendiamo anche le generalizzazioni e i concetti rilevanti. La comprensione teoretica e la comprensione narrativa risultano inseparabili”³. MacIntyre tuttavia avverte che a partire da tali narrative non “possiamo formulare un insieme di generalizzazioni adeguate all'uso pratico [...] che possono fungere da prescrizioni per tutti”⁴ visto che i presupposti etici e antropologici degli agenti possono essere molto diversi e incompatibili.

Lo scopo del presente contributo è quello di presentare una narrativa *more macintyriano* relativa al contadino austriaco cattolico e anti-nazista Franz Jägerstätter. Si tratta di una sorta di caso-limite in quanto la fioritura di questa vita coincide col sacrificio supremo. Questo esempio è particolarmente interessante in quanto il soggetto in questione è una persona del tutto ordinaria dal punto di vista sociologico. Ciò va a corroborare una delle tesi principali di MacIntyre, vale a dire che l'etica, intesa come riflessione sull'esperienza morale, non è riservata ai filosofi professionali bensì è un'attività possibile per tutti, seppur con vari livelli di rigore.

2. UN RAGAZZO INQUIETO

Franz Jägerstätter nasce nel 1907 a St. Radegund, un paese dell'Alta Austria compreso nella diocesi di Linz⁵. I suoi genitori lavorano come garzoni di fattoria e

² Cfr. Id., *Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, “The Monist”, a. LX, n. 4, 1977, pp. 453-472; trad. it. di S. Maletta, *Crisi epistemologica e narrativa drammatica nella filosofia della scienza*, in S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 91-112.

³ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 434.

⁴ Ibid.

⁵ Questo contributo deve molto al meticoloso lavoro di ricerca storica e biografica di Erna Putz, la quale ha vissuto a lungo accanto a Franziska Jägerstätter e ha svolto un ruolo importante nella causa di beatificazione di Franz. Farò riferimento in particolare a E. Putz, *Franz Jägerstätter. Un fulgido esempio in tempi bui*, a cura di L. Togni e G. Girardi, *Il Pozzo di Giacobbe*, Trapani 2023. Utile anche F. Comina, *Solo contro Hitler. Franz Jägerstätter, il primato della coscienza*, EMI, Verona 2021.

sono troppo poveri per potersi sposare e metter su famiglia. Franz viene quindi allevato dalla nonna materna, Elisabeth Huber, proprietaria di una piccola fattoria, vedova con tredici figli e profondamente religiosa. L'istruzione di Franciskus (questo il vero nome di Franz) si svolge nella scuola elementare pluriclasse del paese durante i sette anni che vanno dal 1913 al 1921. Si tratta di un'esperienza che il giovane Jägerstätter dipingerà a fosche tinte, a causa soprattutto dei maltrattamenti subiti dal maestro.

Nel 1917 la madre di Franz, Rosalia Huber, sposa un compaesano, Heinrich Jägerstätter, il quale adotta Franz accogliendolo nella sua fattoria. Il tenore di vita del ragazzo migliora sensibilmente e pure la sua istruzione, visto che il padre adottivo possiede una biblioteca (alla quale Franz attinge con passione) che comprende anche testi di teologia - una circostanza, questa, per nulla influente sul prosieguo della storia.

In quel periodo St. Radegund, che aveva circa cinquecento abitanti, godeva di una certa fama a motivo della rappresentazione della passione di Cristo che veniva organizzata durante la Settimana Santa. Questa attraeva fedeli e curiosi anche dalla vicina Baviera, almeno sino a quando i nazisti al potere in Germania non decisero di boicottare l'evento e di bloccare il confine⁶. L'impatto che la gente del paese ebbe col nazismo quindi fu subito traumatico e ciò non mancò di avere anche ripercussioni politiche, visto che nelle uniche elezioni libere tenutesi a St. Radegund nel 1931 il partito nazionalsocialista austriaco non raccolse alcun voto.

Dai ricordi di chi lo conobbe, Franz Jägerstätter appare come un giovane vitale, un po' irrequieto e dai molteplici interessi. All'età di vent'anni lascia il suo paese e, dopo aver lavorato in una fattoria in Baviera, si reca in Stiria per fare il minatore, facendosi esperienza di un ambiente alquanto diverso da quello originario in quanto caratterizzato da una forte conflittualità sociale e politica e da uno spiccato anticlericalismo, al quale Jägerstätter non rimase indifferente. Si trattò sicuramente di un periodo di prova per la sua fede cristiana. Tornato a casa nel 1930, usò i suoi risparmi per comprare una motocicletta, la quale contribuì non poco ad aumentare la sua capacità di attrazione verso le ragazze e a conquistare una posizione di rilievo nelle compagnie di ragazzi coi quali passava il tempo libero, non sempre in modo pacifico: a causa di una rissa si fece anche qualche giorno di prigionia.

Un altro segno dell'irrequietezza di Jägerstätter fu la nascita di una bambina avuta dalla relazione con una ragazza del paese. La bimba, di nome Hildegard, rimase con la famiglia materna, ma Jägerstätter si prese sempre cura di lei e quindi non è casuale che tanto la madre quanto la figlia abbiano sempre conservato un ottimo ricordo di lui.

⁶ Tra i bavaresi che amavano recarsi a St. Radegund in tale occasione v'era anche la famiglia di Joseph Ratzinger (cfr. P. Seewald, *Benedetto XVI. Una vita*, Garzanti, Milano 2020, p. 33).

Già da queste prime note biografiche possiamo intuire alcuni aspetti del carattere del giovane Jägerstätter: curioso, inquieto, a volte intemperante ma sempre disposto a rispondere delle conseguenze delle sue azioni.

Sino a questo momento le circostanze storiche e gli eventi socio-politici non sembrano aver svolto un ruolo importante, anche se Jägerstätter sembra indirizzato verso il rifiuto delle due prospettive ideologiche più radicali, quella socialista (nei confronti della quale ha pure mostrato qualche simpatia mentre lavorava in miniera) e quella nazionalsocialista.

Il 1934 rappresenta uno snodo fondamentale nel processo di crescita umana di Jägerstätter: la sua fede diviene più matura e si confronta seriamente con la possibilità di entrare in convento. Nello stesso periodo conosce Franziska Schwaninger, la quale abitava in un paese poco distante e stava anche lei considerando la scelta religiosa. Nel 1936 i due si sposano scegliendo forme e modi inusuali. Il matrimonio viene celebrato il Giovedì Santo alle sei di mattina, lo stesso giorno del funerale di una sorella adottiva di Jägerstätter; i due novelli sposi non prendono parte alla cerimonia funebre in quanto partono immediatamente in pellegrinaggio per Roma, dove partecipano a un'udienza pubblica col papa.

La vita matrimoniale rende Jägerstätter più devoto e più impegnato nel far maturare la sua fede cristiana. La frequenza quotidiana alla messa, la lettura della Bibbia, lo studio di volumi di carattere teologico veniva considerato da molti compaesani come una cosa strana per un giovane uomo dal passato un poco burrascoso e assai vivace come Jägerstätter. Si diffuse così la convinzione - destinata a durare per decenni - che di questo cambiamento fosse responsabile, e quindi "colpevole", Franziska. Una cosa è comunque certa: i due sposi approfondiscono sempre più la consapevolezza della dimensione sacramentale del matrimonio e si aiutano reciprocamente a crescere nella fede⁷. Segno di ciò è l'amore gioioso e fecondo che dona loro tre figlie nel giro di pochi anni.

Il cambiamento di Jägerstätter è quello tipico di una persona che ha finalmente individuato con chiarezza nella propria vita un compito, quello che il catechismo di Pio X - un testo che Jägerstätter ben conosceva - presentava così: "Dio ci ha creati per conoscerlo, amarlo e servirlo in questa vita, e per goderlo poi nell'altra, in paradiso"⁸. Il compito è, in termini sintetici, diventar santo.

Il chiarimento in Jägerstätter della propria vocazione lo porta a scoprire una *diversionalità*, al medesimo tempo oggettiva e soggettiva, nella sua esistenza: oggettiva in quanto iscritta in lui da Dio; soggettiva in quanto presuppone un'accoglienza libera e consapevole da parte sua. Si tratta, in altri termini, della presa di coscienza

⁷ Uno degli ultimi pensieri scritti da Jägerstätter in carcere poco prima di morire dice: "Sul matrimonio. L'uomo è immagine di Cristo, il redentore. La donna è immagine della Chiesa, la sposa di Cristo, amata sino al sacrificio di sé. Non è l'ambizione a unirli, ma la volontà di santificarsi a vicenda. L'uno diventa per l'altro un secondo io. E questa unità dei due è inserita nella comunione di vita spirituale in Cristo" (Franz Jägerstätter, *Scrivo con le mani legate*, Berti, Piacenza 2005, p. 87).

⁸ Catechismo della dottrina cristiana, "La dottrina cristiana", n. 13.

del proprio *destino*, inteso in senso cristiano, vale a dire della scoperta di un filo provvidenziale che lega le varie fasi della sua vita secondo un disegno coerente e allo stesso tempo misterioso al quale Jägerstätter si affida completamente.

In termini esistenziali e morali la scoperta della direzionalità della propria vita implica per Jägerstätter la possibilità di prendere criticamente le distanze dai propri desideri, riconoscendoli come bisognosi di purificazione, e conseguentemente di riconoscere i beni autentici distinguendoli da quelli non autentici, mettendo i primi nel giusto ordine. Si tratta della classica questione dell'*ordo amoris* considerata nella vita di un uomo comune destinato a compiere qualcosa di eccezionale.

3. LA SITUAZIONE STORICA

La nuova famiglia si trova sin da subito a vivere uno di quei periodi in cui l'intrigo tra la Storia e le storie delle persone comuni obbliga quest'ultime a decisioni e azioni fuori dell'ordinario. Dopo la Prima guerra mondiale la situazione politica, sociale ed economica della nuova repubblica austriaca è assai problematica. In primo piano è il rapporto con la Germania e la prospettiva di un'unificazione che trova largo seguito nella stessa Austria. Solo con l'instaurazione del regime autoritario di Engelbert Dollfuss nel 1933 il paese sembra trovare una certa stabilità; questi governa con l'appoggio dei cristiano-sociali, dei nazionalisti e della Lega dei contadini in funzione anti-socialista e anti-pangermanista e non è casuale che venga assassinato dai nazisti nel corso di un fallito colpo di stato nel 1934. Dollfuss gode inoltre del pieno appoggio della Chiesa cattolica austriaca, la quale loda in particolare la nuova costituzione di tipo corporativo che entra in vigore nel 1934 e che appare ispirata dall'enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI. La linea seguita dall'episcopato austriaco nei confronti del nazionalsocialismo è sin qui fedele alle direttive della Santa Sede; segno di ciò è la pubblicazione di una lettera pastorale di solidarietà con la Chiesa cattolica tedesca vessata dal Terzo Reich. Il primo vescovo austriaco a prendere pubblicamente posizione contro il nazionalsocialismo è proprio quello di Linz: già nel gennaio 1933 Johannes Maria Gföllner pubblica una lettera pastorale - che ebbe vasta eco in Austria e in Europa e che venne letta dai pulpiti delle chiese della diocesi durante la messa domenicale del 22 gennaio - nella quale si affermava chiaramente l'incompatibilità tra cattolicesimo e nazismo:

Il nazionalsocialismo è profondamente minato da un delirio razziale [...] da una concezione nazionalistica della religione, da un mero cristianesimo di facciata; perciò noi rifiutiamo il suo programma religioso. Tutti i convinti cattolici devono [*müssen*] rifiutarlo e condannarlo poiché, se nei termini della dichiarazione di papa Pio XI "è impossibile essere *buoni* cattolici e *veri* socialisti", allora è anche impossibile essere nel medesimo tempo *buoni* cattolici e *veri* nazionalsocialisti.⁹

⁹ J.M. Gföllner, *Hirtenbriefüberwahren und falschen Nationalismus*, *Katolischer Pressverein*, Linz 1933, pp. 26-27. Il riferimento è alla già citata enciclica di Pio XI *Quadragesimo anno*, 1931.

Tale documento rimase un punto di riferimento fondamentale nella vita di Jägerstätter.

La posizione dell'episcopato austriaco cambia in modo repentino dopo l'*Anschluss* (marzo 1938), cogliendo di sorpresa non solo la diplomazia internazionale ma anche la Santa Sede e suscitando in particolare l'irritazione della Segreteria di Stato guidata da Eugenio Pacelli. Già pochi giorni dopo l'*Anschluss* il cardinale di Vienna Theodor Innitzer fa visita ad Adolf Hitler e alla fine del marzo 1938 viene resa pubblica una dichiarazione solenne dell'episcopato austriaco nella quale si esprime un chiaro ed entusiastico appoggio al referendum sull'annessione fissato per il 10 aprile successivo: "Il giorno del referendum è naturalmente un dovere nazionale per noi vescovi dichiarare la nostra fedeltà al Reich tedesco in quanto tedeschi e ci aspettiamo anche che tutti i fedeli cristiani sappiano cosa devono alla loro nazione"¹⁰. A nulla valse la convocazione a Roma di Innitzer e la pubblicazione il 6 aprile sull'*Osservatore Romano* di una nota redatta a nome dell'episcopato austriaco che chiarisce alcuni punti fondamentali in merito alla salvaguardia dei diritti dei genitori e della Chiesa nell'educazione delle giovani generazioni e del "diritto dei cattolici di proclamare, difendere e realizzare la fede cattolica e i principi cristiani per e in tutti i settori della vita umana, con tutti i mezzi culturali disponibili"¹¹. Il senso del tentativo era quello di evitare che la dichiarazione fosse usata strumentalmente dal partito nazista, tuttavia esso fallì in quanto tale nota non venne ripresa da alcun organo di informazione austriaco.

Dopo il referendum dall'esito plebiscitario il regime nazista adottò crescenti misure restrittive contro la Chiesa cattolica austriaca al fine di limitarne al massimo l'azione educativa e sociale, quali la chiusura delle scuole e delle associazioni cattoliche, la confisca di beni ecclesiastici mobili e immobili, la chiusura di monasteri e conventi, la soppressione degli organi di informazione cattolici, il controllo poliziesco della vita del clero sino ad arrivare all'arresto e all'internamento nei campi di concentramento.

In una situazione simile la capacità di resistenza della Chiesa cattolica austriaca - se intendiamo per 'resistenza' il non allineamento del corpo ecclesiale e la capacità di conservare e annunciare la dottrina religiosa e morale¹² - venne sensibilmente ridotta. Pochi furono i casi di gruppi cattolici organizzati, assai più diffusi gli esempi di resistenza individuale. Tra le migliaia di austriaci che persero la vita re-

¹⁰ Cit. in L. Lecis, *La Chiesa cattolica austriaca tra tentazioni autoritarie e resistenza (1938-1945)*, "Linea Tempo", n. 37, 2024, p. 51. Questo numero della rivista contiene un dossier dedicato a Franz Jägerstätter inteso ad approfondire i contenuti della mostra Franz e Franziska, non c'è amore più grande presentata dal Meeting di Rimini del 2024. Della mostra esiste anche un catalogo omonimo curato da Andrea Caspani e pubblicato dalle Edizioni LEV, Città del Vaticano 2024.

¹¹ Cit. in L. Lecis, op. cit., p. 52.

¹² Cfr. A. Bellino, *La resistenza della Chiesa: S. Sede, cattolici e nazismo*, "Linea Tempo", n. 37, 2024, p. 42.

sistendo in varie forme al nazismo ci furono sicuramente tanti cattolici praticanti, anche se non è possibile quantificare tale forma di partecipazione; è invece possibile farlo per quanto riguarda i religiosi tra il 1938 e il 1945: “724 i sacerdoti imprigionati (sette deceduti), prevalentemente provenienti dalle diocesi di Linz, Seckau, Salisburgo; 110 i religiosi deportati nei campi di concentramento (di questi solo venti sopravvissero); 15 i condannati a morte e giustiziati; oltre 300 quelli espulsi dal Paese e più di 1500 i sacerdoti colpiti da misure restrittive (quali il divieto di predicazione e insegnamento)”¹³. Da rilevare il prezzo pagato dal clero della diocesi di Linz per la sua resistenza, soprattutto se paragonato a diocesi più grandi: quaranta sacerdoti arrestati, dei quali undici morirono in prigione. Nel decanato di Ostermiething, del quale faceva parte St. Radegund, i quattro quinti dei sacerdoti finirono in carcere¹⁴. Laddove s’era ben seminato, si raccoglieva qualcosa di importante.

4. L’ELABORAZIONE DELLA SCELTA

L’impatto degli avvenimenti storici su St. Radegund fu sensibile, come in tutti i villaggi austriaci, con la particolarità che qui non c’erano nazisti; nel 1938 si fece persino fatica a trovare qualcuno disponibile a svolgere il ruolo di sindaco. Jägerstättersi stupì per il fatto che tale incarico fosse proposto anche a lui e che i suoi compaesani non lo considerassero incompatibile con la loro propria fede cristiana. Ciò segna una differenza decisiva all’interno della popolazione del paese: con pochissime eccezioni tutti inizialmente erano antinazisti ma solo pochi avevano sviluppato la consapevolezza che il nazionalsocialismo non fosse un incidente della storia da tollerare ma un male estremo da rifiutare. Non a caso la comunità cercò spesso di condurre Jägerstättera miti consigli nel tentativo di trovare col regime un *modus vivendi* accettabile per tutti; il ripetuto fallimento di questi tentativi rese i rapporti reciproci sempre più tesi.

Tuttavia col passare del tempo l’incompatibilità tra nazionalsocialismo e cristianesimo divenne più chiara. Il 10 luglio 1940 il parroco di St. Radegund Josef Karobath viene arrestato a motivo di un’omelia contro il regime; i paesani sono solidali con lui e isolano il presunto delatore. In una lettera al marito risalente al secondo periodo di addestramento militare di Jägerstätter, Franziska dimostra di aver compreso una delle ragioni di tale incompatibilità: “Le autorità non vogliono e non possono più tollerare che i bimbi vadano sempre in chiesa perché la gioventù appartiene a loro”¹⁵. I due coniugi intuiscono l’essenza *totalitaria* del regime,

¹³ L. Lecis, op. cit., p. 55.

¹⁴ Cfr. E. Putz, op. cit., pp. 48-49.

¹⁵ Lettera del 3 dicembre 1940, in *Una storia d’amore, di fede e di coraggio. Franz e Franziska Jägerstätter di fronte al nazismo*, a cura di G. Girardi e L. Togni, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, p. 116.

pur mancando loro le parole per indicarla con chiarezza. Già il 10 aprile 1940 Jägerstätter aveva partecipato alle votazioni per il referendum relativo all'*Anschluss*, pur sapendo che si trattava di una consultazione non libera a motivo dell'occupazione tedesca. Si recò al seggio non per convinzione ma per le insistenze della moglie e degli amici evotò "no". Il suo voto venne tuttavia annullato dalla commissione elettorale in modo da dare alla consultazione un carattere plebiscitario.

Come abitualmente avviene nei regimi autoritari, il rischio di cedere alla tentazione di condurre una "doppia vita" - di seguire standard morali diversi nell'ambito privato e in quello pubblico - è assai grande. Tale pericolo è nel caso di Jägerstätter rafforzato dal fatto che molti tra i suoi parenti, gli amici e i conoscenti e pure alcuni membri del clero giustificavano tale modalità di condotta. Tuttavia un regime totalitario come quello nazista per sua natura non si accontenta di una obbedienza passiva ma punta al coinvolgimento *attivo* di tutti i suoi sudditi nelle organizzazioni di partito e nelle manifestazioni politiche. Non c'è ambito della vita o fase dell'esistenza umana che possa rimanere immune dalla militanza forzata e dalla propaganda ideologica: scuola, università, sport, lavoro, cultura, tempo libero. Il progetto esistenziale della doppia vita è quindi condannato al fallimento. Jägerstätter si chiede come sia possibile la pratica di virtù quali la fede e la giustizia rimanendo fedeli a un regime nel quale è impossibile dare a ciascuno il suo, né a Dio né al prossimo.

La conoscenza della natura del regime nazista viene approfondita da Jägerstätter subito dopo l'*Anschluss*, recandosi nella vicina Baviera dove nelle birrerie trovava sempre qualcuno che gli raccontasse delle sue esperienze politiche, e poi durante i due periodi di addestramento militare, dapprima tra il maggio e il giugno 1940 e in seguito tra l'ottobre 1940 e l'aprile 1941, allorquando fu spesso fatto oggetto di soprusi e angherie. Quando Jägerstätter rientra a casa è ormai deciso a non prestare servizio militare nell'esercito del Reich.

I due coniugi si preparano a vivere tempi che si prospettano sempre più foschi - alla dittatura totalitaria nazista s'era aggiunta la guerra - approfondendo la coscienza della propria fede: entrambi entrano nel Terz'ordine francescano. Jägerstätter prende tale iniziativa insieme all'amico Franz Mayer, conosciuto durante l'addestramento militare e, tornato a casa, comincia a partecipare quotidianamente alla messa diventando addirittura sacrestano della parrocchia del suo paese.

Tra il 1941 e il 1942 intrattiene con Mayer uno scambio epistolare decisivo per la sua maturazione umana e culturale. Gli argomenti trattati nelle lettere sono spesso di carattere religioso, ispirati dalle letture che i due si consigliavano reciprocamente, tra cui spiccano alcuni scritti di Tommaso Moro - probabilmente una silloge dei testi relativi al periodo di detenzione precedente all'esecuzione della condanna a morte (1534-1535) nei quali il santo patrono dei politici insiste sul primato della coscienza, sul dovere di obbedire a Dio e non agli uomini e sulla necessità del sacrificio a imitazione di Cristo. Importanti anche gli scambi epistola-

ri con altri soldati al fronte, ai quali raccomanda di coltivare la propria fede e di non rinunciare a giudicare ciò che capitava a partire dalla propria coscienza. Questi scritti sono assai importanti in quanto spingono Jägerstätter a una riflessione approfondita nella quale è sollecitato a ritornare agli insegnamenti religiosi ricevuti e alle letture svolte autonomamente e questo al fine di essere in grado di *dar conto agli altri e a se stesso* delle convinzioni che veniva maturando in merito all'incompatibilità tra la fede cristiana e la fedeltà al Reich e a Hitler. A tal proposito gli scritti più importanti sono le lettere che egli scambia con la moglie nei periodi di addestramento militare e in quello della detenzione dal 1° marzo al 9 agosto 1943 e i tre quaderni e fogli sparsi prodotti nel medesimo lasso temporale. Questi scritti sono la traccia che ci resta della drammatica, a volte disperata, *Auseinandersetzung* (confronto e scontro) che Jägerstätter opera tra sé e sé e con gli "altri rilevanti"¹⁶, con coloro che egli individua come interlocutori importanti ai fini del giudizio e delle scelte che deve compiere. E questi altri rilevanti non sono solo persone viventi ma anche e soprattutto personaggi che hanno giocato un ruolo che Jägerstätter ritiene decisivo nella storia della cristianità e che conosce attraverso i loro scritti. Oltre ai testi sacri e ai documenti del magistero ecclesiale, le risorse intellettuali di Jägerstätter sono costituite dalle biografie e dalle opere dei santi. In altri termini egli vuole essere sicuro di *intendere bene* ciò che Dio gli chiede in questo particolare frangente della sua vita, nella consapevolezza che la "chiamata" non passa tanto attraverso segni clamorosi quanto attraverso gli interstizi della coscienza. Come dice Erna Putz, Franz "cerca consiglio" presso i religiosi del suo paese, parroco e vicario, e pure presso il vescovo di Linz Joseph Calasanz Fliesser, successore di Gföllner, i quali cercano di dissuaderlo da ogni atto di rottura col regime e lo richiamano alle sue responsabilità di *paterfamilias*¹⁷.

5. LA FINE ANNUNCIATA

Quando il 23 febbraio 1943 riceve la cartolina precetto Jägerstätter ha quindi già deciso da tempo di non servire nell'esercito del Reich e di non giurare a Hitler. Dal 2 marzo al 9 agosto 1943, quando viene giustiziato, passa i suoi giorni in prigione prima a Linz e poi a Berlino. Si tratta di una *via crucis* nella quale l'identificazione con Cristo diviene sempre più piena e consapevole. Il fatto che Jägerstätter venga trasferito a Berlino e giudicato da un tribunale di guerra è indice del fatto che per il regime nazista la renitenza alla leva per motivi religiosi era con-

¹⁶ Cfr. A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 24.

¹⁷ A proposito del discernimento operato da Jägerstätter nei confronti della sua vocazione, interessante ciò che Fliesser scrisse nel 1946 a proposito del suo incontro con lui: "Vedevo che l'uomo aveva sete di martirio e di espiazione e gli ho detto che avrebbe dovuto intraprendere questo cammino solo se fosse sicuro che la chiamata veniva da Dio e non da se stesso. Lui confermò" (E. Putz, op. cit., p. 98).

siderato un crimine gravissimo a motivo della sua possibile emulazione in un paese dalle profonde radici cristiane. L'11 luglio ha la possibilità di rivedere brevemente Franziska e il parroco di St. Radegund, il quale cerca ancora una volta di convincerlo ad accettare il servizio militare. Oltre a questo episodio il momento più lieto per Jägerstätter coincide con la notizia, datagli dal cappellano del carcere, del martirio del padre pallottino Franz Reinisch, avvenuto nello stesso luogo e per le stesse ragioni di Jägerstätter poco tempo prima: "Non ho mai visto in carcere un uomo così felice come suo marito dopo aver saputo di Franz Reinisch"¹⁸. Jägerstätter vede nel sacrificio del prete, austriaco anche lui, un'autorevole conferma della sua scelta.

Franz Jägerstätter viene decapitato il 9 agosto 1943 alle ore 16,00 a Brandenburg an der Havel e le sue ceneri sepolte nel cimitero locale. Grazie al sacerdote che lo accompagnò nelle ultime ore e alle suore dell'ospedale fu successivamente possibile rintracciare la sua urna e dargli degna sepoltura.

6. TEORIA E PRASSI

In che modo opera in Jägerstätter la tensione tra teoria e prassi di cui abbiamo parlato inizialmente?¹⁹

C'è un brano, contenuto nel quaderno n. 3 e non databile con precisione, tuttavia scritto sicuramente negli ultimi tre anni della sua vita, che si presta a un'analisi di tipo teorico:

Vorrei trovare dei cristiani che sanno resistere nei tempi bui, in riflessiva lucidità, nella calma e nella sicurezza, che stanno in perfetta pace, letizia e spirito di servizio là dove non ci sono né pace né gioia e dominano astio ed egoismo, che non sono come una canna sbattuta dal vento, che non stanno a guardare cosa fanno i camerati o gli amici, ma che si chiedono che cosa insegnano Cristo e la Chiesa e che cosa dice la loro coscienza. Se i cartelli indicatori sono piantati male, così da girare a ogni spirare del vento, tanto da segnare ora questa ora quella direzione, si potrà trovare la strada che non si conosce?²⁰

Qui Jägerstätter fa ricorso a tre immagini per descrivere la situazione sociale e culturale coeva. La prima è quella dei *tempi bui*, un'immagine non certo originale. Ciò che tuttavia risalta nel brano è che l'oscurità ha a che fare non solo con la guerra e il terrore totalitario ma anche e soprattutto con la condizione diffusa tra la popolazione soggetta al dominio nazista di *crisi morale*, di incapacità di resistenza.

¹⁸ Lettera del 18 febbraio 1946 di Heinrich Kreutzberg a Franziska Jägerstätter, cit. in E. Putz, op. cit., p. 144.

¹⁹ Riprendo e rielaboro in tale paragrafo quanto scritto in Franz Jägerstätter di fronte al male totalitario, "Linea Tempo", n. 37, 2024, pp. 16-17.

²⁰ F. Jägerstätter, *Scrivo con le mani legate*, cit., p. 187.

L'origine della crisi morale inoltre non viene ricondotta solamente alla paura e all'insensibilità per la sorte altrui - vale a dire a un deficit di virtù etiche, come il coraggio o la giustizia - ma soprattutto a una debolezza che investe le virtù intellettuali (la conoscenza del bene e del male, la saggezza pratica) e che rende succube la maggioranza della popolazione nei confronti dell'ideologia nazista. Non si tratta solo di non aver la forza caratteriale di fare ciò che si dovrebbe, ma anche di non sapere che cosa si dovrebbe fare. Di conseguenza la maggioranza si lascia - altra immagine che ricorre spesso nelle pagine di Jägerstätter - trasportare dalla *corrente*. Si tratta del fenomeno, assai noto agli storici del nazionalsocialismo, dell'"allineamento", in tedesco *Gleichschaltung*, termine che significa più propriamente *sincronizzazione*. Ciò è indicativo - secondo l'autorevole analisi di Hannah Arendt - del fatto che il successo nazista appariva ai più come un "verdetto della Storia" al quale era inutile contrapporre un giudizio personale e col quale non si poteva far altro che sincronizzarsi²¹. Il successo politico di un regime totalitario e la pervasiva propaganda ideologica forniscono alle persone molti motivi per scusare e giustificare le sue irrazionalità e i suoi crimini²². Una condizione precipua dei tempi bui è quindi la diffusa *incapacità di esercitare il giudizio personale*.

La pietra d'inciampo più dolorosa per Jägerstätter è tuttavia il comportamento dei cristiani, in particolare dei cattolici²³. Viene utile a tal proposito evidenziare la terza immagine cui Jägerstätter ricorre per descrivere il contesto storico e culturale, quella del *viaggiatore* privo di mappe che si avventura in una landa sconosciuta e inospitale dove non solo le indicazioni degli abitanti del luogo ma anche i cartelli indicatori sono inaffidabili. Egli così coglie un altro aspetto peculiare dei tempi bui: il crollo dei codici morali tradizionali (le mappe) e la crisi delle autorità morali e religiose (i cartelli indicatori) e la loro sostituzione con nuovi codici e nuove autorità. Coerentemente a ciò Jägerstätter trae una conclusione assai rilevante dal punto di vista storico e politico: all'origine della guerra di Hitler non sta tanto una mera volontà di dominio, quanto un *progetto rivoluzionario* che mira a cambiare radicalmente l'ethos europeo di stampo cristiano; si tratta di una "guerra di fede" più pericolosa del comunismo²⁴.

Il fatto che la maggior parte dei cattolici europei di lingua tedesca non riesca a cogliere la radicale incompatibilità tra nazismo e cristianesimo è qualcosa che Jägerstätter fa fatica ad accettare. Egli, come abbiamo visto, è consapevole che la

²¹ Cfr. H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura* (ed. orig. *Personal Responsibility under Dictatorship*, "The Listener", 6 agosto 1964, pp. 185-187, 205), in Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino, 2004, pp. 20-21.

²² Cfr. A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 354.

²³ In un brano che compare nel quaderno n. 1 Jägerstätter afferma: "Siamo stati afferrati da una forte corrente, in cui nuotiamo tutti noi cattolici tedeschi e a cui dobbiamo opporci; finché ci rimaniamo è irrilevante se nella corrente ci siamo buttati da soli o ci siamo fatti trascinare da altri. Per ritornare felicemente a riva non ci rimane che nuotare contro corrente" (Scrivo con le mani legate, cit., pp. 140-141).

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 164.

Chiesa cattolica, in particolare quella austriaca, è venuta a patti col regime nazista e che di conseguenza “la situazione per noi cristiani tedeschi è molto più infelice e confusa di quella dei cristiani nei primi secoli, durante le più brutali persecuzioni”²⁵, tuttavia non crede che ciò possa giustificare la collaborazione col regime. Si tratta di un punto importante che mostra le ragioni dell’attualità della testimonianza di Jägerstätter. Le ambiguità e gli errori dei pastori non rappresentano mai un buon motivo per mettere a tacere gli scrupoli morali, tutt’altro: quando la situazione è ingarbugliata, la responsabilità personale deve venire in primo piano. Sia chiaro che per il cattolico Jägerstätter la fede ha un’ineludibile dimensione comunitaria e che il rapporto con la parola di Dio è sempre mediato dall’autorità ecclesiale. Ecco perché l’incoerenza dei pastori rimane per lui un problema aperto e drammatico almeno sino agli ultimi giorni della sua vita, come abbiamo visto, allorché viene a conoscenza della vicenda di padre Reinisch. Jägerstätter si sente abbracciato di nuovo dall’istituzione che ha giocato il ruolo più importante nel suo percorso di formazione umana e culturale: la Chiesa e la coscienza morale sono di nuovo concordi nel trasmettergli la volontà di Dio.

Nell’esistenza di Jägerstätter c’è un fenomeno che non si può negare, una sorta di inquietezza che, almeno a partire dagli anni Trenta, viene da lui considerata come un fenomeno di origine trascendente, un sentimento da non ridurre psicologicamente ma al quale dare ascolto in quanto chiama all’esercizio della responsabilità individuale. Se alla base della coscienza morale sta un sentimento ineludibile, una sorta di santa inquietudine, questo va però messo alla prova relativamente alla sua origine e alle sue motivazioni attraverso l’esercizio della riflessione, la quale è sempre effettivamente o potenzialmente dialogica²⁶. La coscienza morale acquisisce così una dimensione epistemica, vale a dire conoscitiva.

Jägerstätter medita a lungo in merito al rapporto tra nazismo e cristianesimo ponendosi due domande: che cosa insegna la Chiesa a riguardo? E che cosa insegna la coscienza? Il presupposto, del quale Jägerstätter pare consapevole, è che in ultima istanza la Chiesa, considerata nelle sue forme più elevate di insegnamento e testimonianza, e la coscienza educata non possono contraddirsi in quanto hanno la medesima origine in Gesù Cristo. L’evidenza di ciò è tuttavia qualcosa che va riconquistata ogni volta che vi sia un serio dilemma morale.

Viene qui in primo piano un tema assai caro a Jägerstätter, quello della centralità della formazione cristiana²⁷. L’errore di molti cattolici infatti sta nel credere

²⁵ Ivi, p. 147.

²⁶ Sulla “santa inquietudine” cfr. il numero monografico di “Communio”, n. 212, 2007.

²⁷ “Se la Chiesa negli ultimi tempi non si fosse fortemente premurata di divulgare fra i laici le Sacre scritture e comunque delle buone letture, i fedeli non avrebbero potuto orientarsi quando le guide spirituali venivano portate via o costrette al silenzio” (ivi, pp. 139-140). Già nel 1935 Jägerstätter scriveva così al suo figlio cionco Franz Huber: “un uomo che non legge non sarà mai in grado di reggersi sulle proprie gambe e spesso diventerà solo un fantoccio nelle mani di altri” (Una storia d’amore, di fede e di coraggio, cit., p. 236).

che sia sufficiente pregare e avere fede in Dio, senza comprendere che la fede fiorisce solo attraverso i doni dello Spirito Santo - tra i quali Jägerstätter sottolinea la centralità della sapienza e dell'intelletto - e ha come frutto il giudizio di discernimento. Egli, di conseguenza, stigmatizza la tendenza a nascondere la responsabilità personale dietro le funzioni dell'ordinamento gerarchico ecclesiastico o sociale: "Dio ci giudicherà più per la nostra capacità di discernimento che per il ruolo da noi ricoperto"²⁸. La colpa morale di atti gravemente ingiusti ricade quindi non solo su chi comanda ma anche su coloro che obbediscono.

Da questa disamina di alcuni scritti particolarmente significativi di Jägerstätter emerge che le esperienze pratiche lo spingono ad approfondire la conoscenza dei contenuti teologici e morali della propria fede cristiana. Il motore di tale attività - per lui certamente gravosa in termini di economia familiare e lavorativa - è il bisogno di render conto a sé e agli altri significativi dei suoi giudizi e delle sue scelte. Tale attività di approfondimento teorico ha a sua volta delle ricadute sul piano pratico in quanto lo induce a un atteggiamento sempre più intransigente verso le pretese del regime nazista. Jägerstätter si rende infatti conto che queste pretese gli impediscono esercitare virtuosamente le pratiche attraverso le quali persegue i beni della sua vita: il suo lavoro di fattore, il suo compito di padre di famiglia oltre che di marito e di figlio, la partecipazione alla vita delle comunità sociali e politiche delle quali è membro. Tale impedimento si traduce in un ostacolo al perseguimento del bene ultimo - del quali quei beni particolari sono particolari espressioni - vale a dire la santità.

7. LE RISORSE DELLA RESISTENZA

Quali furono le risorse che permisero a Jägerstätter di mantenere la tensione direzionale verso l'obiettivo che aveva riconosciuto come ineludibile per la paradossale fioritura della sua vita? Che cosa gli permise, seppur faticosamente e drammaticamente, di perseguire i beni che aveva riconosciuto come indispensabili per la realizzazione del suo bene ultimo e di evitare i mali incompatibili con questo?

La prima risorsa fu l'educazione ricevuta soprattutto in famiglia e nella comunità parrocchiale - un'educazione sicuramente lacunosa sia dal punto di vista caratteriale sia da quello intellettuale che il giovane Jägerstätter riuscì comunque a completare attraverso le esperienze della vita e la lettura autonoma dei testi della biblioteca del padre adottivo. La Chiesa, intesa come istituzione educativa nei suoi vari livelli, giocò un ruolo ambivalente nel cammino esistenziale di Jägerstätter: il clero e i documenti dottrinali e pastorali per lui furono sempre punti di riferimento inevitabili, in alcuni casi assolutamente fondamentali, anche se Jägerstätter im-

²⁸ Scrivo con le mani legate, cit., p. 160.

parò gradualmente a conquistare una distanza critica da tali forme di autorità a partire dalle incoerenze che riscontrava in esse e dalle incongruenze rispetto ai testi sacri e alle biografie e agli scritti dei santi. L'educazione ricevuta, per quanto limitata, fu tuttavia in grado di fornire una base sulla quale poterono nascere e svilupparsi le virtù etiche e intellettuali. Se la temperanza e la saggezza non erano inizialmente i punti di forza del giovane Jägerstätter, occorre però dire che egli dimostrò sempre una disposizione verso la pratica della giustizia non sfuggendo alla responsabilità verso le conseguenze delle proprie azioni. La maturazione di Jägerstätter appare nel fatto che egli impara gradualmente e attraverso i propri errori a sviluppare - per esprimerci in termini macintyriani - un atteggiamento *critico* nei confronti dei propri desideri e inclinazioni, diventando così un soggetto che tende ad agire per soddisfare in primo luogo i desideri che ha buone ragioni di coltivare. Così facendo Jägerstätter diviene, pur coi suoi limiti, un "buon ragionatore pratico"²⁹, imparando ad agire secondo virtù. Tra tali virtù spiccano per la loro importanza in ogni contesto sociale, e in particolare in una società totalitaria, l'*integrità* - intesa come capacità di limitare la propria disponibilità di adattamento ai ruoli sociali - e la *costanza* - vale a dire la limitazione della flessibilità del carattere³⁰. In tal modo Jägerstätter diviene un giovane uomo affidabile e veritiero e, proprio per tale sua qualità, capace di mantenere una rete di relazioni fiduciarie con coloro che fungono da altri ri levanti nei processi di discernimento e di scelta, vale a dire i suoi *amici*. Un momento decisivo in tale crescita morale e umana è quello dell'incontro con Franziska e del matrimonio. In tali frangenti Jägerstätter diviene per la prima volta consapevole dell'esistenza nella sua vita di una *direzionalità* verso un bene ultimo capace di ordinare in modo coerente gli altri beni. Se ne rende conto anche e soprattutto grazie al rapporto con la moglie, tuttavia il bene ultimo non coincide con tale rapporto, nemmeno quando questo viene suggellato dal sacramento del matrimonio. Il bene ultimo è la santità e il matrimonio - insieme a tutti gli altri beni della vita matrimoniale, della vita comunitaria, dei beni legati alla sua pratica lavorativa di fattore ecc. - è funzionale a quello. Tale funzionalità tuttavia non è meramente strumentale, come vedremo.

Grazie alla pratica delle virtù etiche e intellettuali Jägerstätter acquisisce sempre più una certa "eloquenza", diviene cioè capace di dar conto a se stesso e agli altri rilevanti dei suoi giudizi e delle sue scelte. Ciò è possibile in quanto egli - grazie alla sua educazione religiosa e alle sue letture - può sviluppare una certa consapevolezza dei presupposti etici e teologici che forniscono le basi di quei giudizi e scelte. In tal modo la vicenda di Jägerstätter illustra in modo esemplare la tesi macintyriana che tra agenti eloquenti e non eloquenti non c'è - come in genere sostengono i primi - una netta opposizione ma semmai una differenza di grado³¹. Ciò ap-

²⁹ Cfr. A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 436.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 437.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 416.

pare ancor più vero se consideriamo che alle riflessioni di Jägerstätter, come abbiamo visto, non manca – seppur a uno stadio necessariamente embrionale – una critica del sistema sociale e politico e la consapevolezza assai chiara che gli impedimenti alla realizzazione dei suoi propri beni vadano considerati come veri e propri errori e malvagità da correggere, rifiutare ed eventualmente combattere: non è possibile eliminare dalla maturazione morale la dimensione ascetica e polemica³².

In definitiva Jägerstätter può venire definito un “agente razionale indipendente” nel senso macintyriano dell’espressione: l’*ordo amoris*, esito dell’esercizio della razionalità pratica, è reso possibile dal fatto che questa opera intersoggettivamente, in quanto all’interrogativo in merito al proprio vero bene non si può dare risposta senza considerare il punto di vista degli altri rilevanti, vale a dire di coloro coi quali si collabora nel perseguimento dei beni comuni e che si rivelano pure indispensabili per identificare e realizzare il bene ultimo, anche qualora non siano effettivamente presenti in quanto lontani nello spazio o nel tempo. Tale carattere intersoggettivo che una coscienza morale opportunamente educata ed allenata viene ad acquisire è reso possibile dall’esercizio della facoltà immaginativa, la quale non soltanto consente di guardare alla realtà da punti di vista altrui ma anche di considerare la contemplazione dei possibili corsi di azione e delle loro conseguenze³³. Si prospetta qui la concezione di una *comunità* costituita dagli altri rilevanti che attraversa la separazione tra interiorità ed esteriorità, costituendo una dimensione ineludibile non solo sul piano sociale e giocando un ruolo nel processo di costituzione della soggettività³⁴. Alla luce di ciò la stessa dimensione ontologica della soggettività necessita di una nuova concettualizzazione³⁵. A tal punto appare assai pregnante la tesi antropologica sviluppata da MacIntyre soprattutto nel suo volume *Dependent Rational Animals* (2019), vale a dire che il cammino del soggetto verso la saggezza – intesa come virtù intellettuale che guida la condotta – passa necessariamente attraverso il riconoscimento della sua ineludibile dipendenza non solo a livello psico-fisico ma soprattutto a livello dell’esercizio della razionalità pratica³⁶.

Concepita nel modo suddetto, la coscienza morale perde il suo carattere “oracolare”, che le viene spesso attribuito, in quanto necessita di contesti sociali e istituzionali che hanno tra i propri scopi anche quello di educarla e correggerla: se è vero che l’essere umano deve obbedire alla sua coscienza, non è detto infatti che

³² Cfr. *ivi*, pp. 432-434.

³³ Cfr. *ivi*, p. 25.

³⁴ Alla luce di tale considerazione si può forse individuare un limite nel bellissimo film biografico di Terrence Malick *A Hidden Life* (Germania, USA, 2019), il quale, già a partire dal titolo, tende a mettere in secondo piano la dimensione intersoggettiva dell’*Auseinandersetzung* di Jägerstätter.

³⁵ Cfr. S. Maletta, *Il soggetto differente. Peripezie della responsabilità*, Mimesis, Milano 2016.

³⁶ Cfr. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999; trad. it. di M. D’Avenia, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita & Pensiero, Milano 2001.

questa detti sempre ciò che è buono e rigetti ciò che è cattivo. La vicenda di Jägerstätter mostra che il suo cammino di discernimento della volontà divina passa attraverso il rapporto con gli altri rilevanti e con le istituzioni, in quanto tali rapporti gli permettono di chiarificare il significato degli scrupoli che si esprimono in prima battuta attraverso un'inquietudine interiore. E proprio grazie a tale faticoso e drammatico lavoro di discernimento appare finalmente chiara a Jägerstätter la sua vocazione, il significato della chiamata di Dio, che prende sempre più la forma di un'*ingiunzione ineludibile* attraverso la quale egli viene spinto verso la realizzazione del suo proprio bene, seppur nel modo paradossale del sacrificio supremo³⁷.

8. UNA PROSPETTIVA ESCATOLOGICA

Alla fine del suo ponderoso volume MacIntyre si chiede se le vite dei quattro personaggi dei quali ha raccontato la storia possono dirsi felici. Nel far ciò chiarisce che quando si usa il termine 'felice' in una delle lingue europee moderne si intende in genere una condizione *emotiva* che può variare da soggetto a soggetto. Ciò è sostanzialmente diverso da quel che Aristotele e Tommaso d'Aquino intendevano rispettivamente per *eudaimonia* e *beatitudo*, vale a dire condizioni di fioritura umana oggettivamente riconoscibili. Da tale prospettiva ciò che determina la fioritura di una vita è il suo orientamento a un fine, la capacità di "progredire verso la realizzazione dei beni migliori dei quali si è capaci e così divenire il tipo di agente capace di realizzarli"³⁸. L'aspetto paradossale della vita umana è che "non c'è un particolare bene finito la cui realizzazione perfeziona e completa la propria vita": nel momento in cui si comprende l'orientamento di una certa vita se ne ri-

³⁷ La storia di Jägerstätter potrebbe fornire alcuni strumenti teorici per affrontare un problema che secondo MacIntyre affligge la modernità avanzata, quello della separazione tra etiche riflessive ed etiche responsive. Nella nostra società la vita morale può infatti essere "frammentata a tal punto che differenti aspetti di essa - da un lato schemi di ragionamento sui beni e sulle virtù che ci rendono praticamente riflessivi, dall'altro capacità di sentire e giudicare che ci rendono immediatamente responsivi al bisogno urgente - prendono vita propria e in tal modo vengono forse distorti" (A. MacIntyre, *Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies*, "European Journal of Philosophy", vol. 18, n. 1, marzo 2010, p. 15; a tal proposito cfr. S. Maletta, *Il soggetto difforme*, cit.). Se tale ipotesi fosse confermata, ciò costituirebbe un'importante motivazione a favore di un approccio tomista in campo etico. La convinta adesione alla dottrina cattolica del suo tempo e la sua educazione religiosa rendono infatti Jägerstätter, seppur inconsapevolmente, un tomista sui generis e in lui l'elemento riflessivo e quello responsivo sono entrambi presenti e inoltre si correggono secondo la logica di un dinamismo che andrebbe esplicitata. In tale prospettiva le vicende di Jägerstätter e di padre Denis Faul sono simili. In merito al rapporto tra l'elemento riflessivo e l'elemento responsivo dell'etica cfr. J. Ratzinger, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009; D. Simoncelli, *Natura, ragione e relazione. Una prospettiva sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre*, Orthotes, Salerno 2020, in particolare il cap. II; G. Samek Lodovici, *La coscienza del bene*, ETS, Pisa 2020.

³⁸ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 439; a tale pagina fanno riferimento anche le citazioni successive.

conosce inevitabilmente anche la sua incompletezza. Allo stesso tempo il fine indicato dall'orientamento rimanda oltre i beni finiti: "C'è sempre qualcos'altro e qualcosa di più da ottenere, quali che siano i propri risultati [...] un bene verso il quale il desiderio tende nella misura in cui rimane insoddisfatto persino dai più desiderabili dei beni finiti, come accade nelle vite buone". A questo punto il discorso di MacIntyre si interrompe piuttosto bruscamente: "Ma qui hanno fine le ricerche della politica e dell'etica. Qui inizia la teologia naturale".

Queste osservazioni sembrano adeguate a descrivere anche la vicenda di Jägerstätter. In questo caso del bene ultimo si può dare addirittura una definizione, come abbiamo visto, si tratta infatti del godimento di Dio. È chiaro che questa è la prospettiva soggettiva dell'agente, che è un cattolico convinto, e che questa definizione è giustificabile solo da un punto di vista che eccede le possibilità della filosofia (e quindi anche della teologia naturale) e sfocia nella fede. Questo significa che la vita di Jägerstätter contiene degli elementi normativi che però non possono venire generalizzati. Ciononostante si può presentare un'argomentazione razionale che corrobora quella prospettiva a partire dalla considerazione del particolare rapporto che si instaura tra beni particolari e bene ultimo, il quale può essere colto nella sua autenticità solo se collocato in una dimensione escatologica e quindi nell'ambito del rapporto tra vita terrena e vita eterna. Nelle ultime settimane della sua vita Jägerstätter volge il pensiero sempre più spesso alla vita eterna, la quale gli appare come un'idea certamente misteriosa ma allo stesso tempo piena di una promessa di beatitudine non del tutto sconosciuta in quanto già sperimentata nella sua vita terrena, in particolare nell'ambito familiare e nel rapporto con la moglie³⁹. La vita familiare e il rapporto di coppia sono beni finiti e quindi funzionali al bene ultimo, tuttavia essi di questo bene ultimo sono già un'anticipazione, seppur ancora imperfetta. Detto in altri termini, i beni particolari, pur essendo funzionali al godimento del bene ultimo, non vengono per questo annichiti in tale beatitudine; al contrario, essi ne costituiscono un aspetto decisivo. Nella prospettiva escatologica cattolica del *già e non ancora* i beni finiti (i beni finiti relazionali, in particolare) non vengono né assolutizzati né ridotti a meri strumenti di un godimento che li oltrepassa consumandoli. Essi anzi, se ben ordinati, rendono possibile l'esperienza del "centuplo quaggiù" che rende la scelta estrema di Jägerstätter, di per sé altamente rischiosa ed drammatica, paradossalmente ragionevole.

³⁹ A tale esperienza i due sposi fanno spesso riferimento durante i loro scambi epistolari: "Vedi, cara Fanj [...] il fatto che noi nel nostro matrimonio abbiamo vissuto degli anni così felici e sereni, questa fortuna rimane per me indimenticabile e mi accompagnerà per tutta l'eternità! (Lettera di Franz a Franziska del 19 ottobre 1940, in *Una storia d'amore, di fede e di coraggio*, cit., p. 83).

EDUCAZIONE E NARRAZIONE RIFLESSIONI PEDAGOGICHE A PARTIRE DA *L'ETICA NEI CONFLITTI DELLA MODERNITÀ* DI MACINTYRE

ANDREA POTESIO

Università degli studi di Bergamo
andrea.potestio@unibg.it

ABSTRACT

This essay analyses the role that educational practice assumes in MacIntyre's writings, bringing it into dialogue with the theme of narrative. Drawing on *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, the paper examines the interplay between education and narrative in order to show the particular sense that the category of narrative takes on in MacIntyre's thought.

KEYWORDS

MacIntyre, Narratives, Education, Conflicts, Ethics

1. PRATICHE ED EDUCAZIONE

L'opera di Alasdair MacIntyre ha stimolato un intenso dibattito sul ruolo che la scienza morale può assumere nelle società contemporanee. In particolare, a partire dalla pubblicazione di *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*¹, molti studiosi si sono occupati², da diverse prospettive e anche con sguardo critico, delle sfide e dei problemi sollevati dal suo tentativo di interpretare e riflettere sugli argomenti etici in una prospettiva neoaristotelica³ capace di superare, almeno in parte, la profonda crisi che la scienza morale sta attraversando.

¹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* [1981], Feltrinelli, Milano 1988.

² Vi sono diversi autori che si confrontano con gli scritti di MacIntyre e con il suo metodo. Esiste una vera e propria scuola che trova la sua espressione nel International Society for MacIntyre Enquiry (ISME). Per approfondimenti, si veda: www.macintyreanenquiry.org.

³ La formazione di MacIntyre è eterogenea e difficilmente iscrivibile in categorie rigide. Il suo pensiero viene influenzato da autori della filosofia analitica anglosassone, da Marx, Aristotele e san Tommaso. Inoltre, dialoga nelle sue opere con sociologi, economisti, filosofi e antropologi. Anche se lo stesso filosofo scozzese utilizza la definizione di neoaristotelismo, non può essere considerata come una semplice adesione acritica alle tesi del filosofo greco: «quando ho parlato per la prima volta della tradizione di cui mi sto occupando, ho usato l'espressione ugualmente fuorviante di "morale classica", ugualmente fuorviante dal momento che il termine "classico" ha un significato troppo esteso, proprio come "aristotelico" ne ha uno troppo ristretto. Non è facile dare un nome a

Non è possibile in questo saggio ripercorrere, nemmeno per accenni, i punti fondativi dell'intera produzione macintyriana. La finalità di queste pagine è soffermarsi sul ruolo che la pratica educativa assume nella sua opera, ponendola in dialogo con il tema della narrazione. Anche se l'educazione è un concetto ricorrente nella riflessione morale del filosofo scozzese ed emerge come attività fondamentale che permette all'essere umano di esercitare la virtù in modo consapevole, non sempre viene problematizzata come categoria autonoma. Per questa ragione, partendo dalle considerazioni presenti nel volume *L'etica nei conflitti della modernità*, può essere interessante approfondire l'intreccio tra educazione e narrazione, che consente a ciascun soggetto di riflettere sulla propria esistenza⁴.

Secondo il ragionamento di MacIntyre, l'educazione è una pratica tipicamente umana. Il concetto di pratica assume nella sua produzione un significato specifico e centrale: «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 a essa e parzialmente la definiscono. Il risultato è un'estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti»⁵. Le pratiche sono attività umane articolate e coerenti che hanno un riconoscimento sociale esplicito. Non coincidono con le istituzioni che le promuovono e le supportano, ma possono esistere grazie e attraverso una relazione necessaria con le istituzioni sociali che ne permettono lo sviluppo. Per questa ragione, il filosofo scozzese esclude da questa concezione specifica di pratica i singoli atti o comportamenti, come il calciare con abilità un pallone o il coltivare un campo di pomodori. Al contrario, sono pratiche il gioco del calcio o l'agricoltura. Ma non è sufficiente il riconoscimento sociale per definire una pratica. Oltre ai valori esterni che la definiscono - come il prestigio, il denaro, l'approvazione della comunità, il ruolo istituzionale - la pratica, per poter essere tale deve realizzare anche «valori insiti», che permettono l'estensione di facoltà umane.

Proseguendo il ragionamento, per approfondire il significato di valori interni che emergono nelle pratiche, MacIntyre propone - come accade spesso nella sua argomentazione - un'esemplificazione tratta da un ambito di apprendimento, nel caso specifico l'ipotesi di un bambino che impara a giocare a scacchi. Se il bambino in questione, inizialmente, si avvicina al gioco perché il maestro gli promette delle caramelle delle quali è goloso e, addirittura, un premio aggiuntivo di caramelle in caso di vittoria, è ipotizzabile che, a un certo punto del percorso di apprendimento del gioco degli scacchi, il bambino scoprirà altre ragioni per giocare: «possiamo

questa tradizione, non è però eccessivamente difficile riconoscerla. Dopo Aristotele, essa utilizza sempre l'*Etica Nicomachea* e la *Politica* come testi fondamentali, quando possibile, ma non si affida completamente ad Aristotele. È infatti una tradizione che si pone sempre in un rapporto di dialogo con Aristotele, e non di mero consenso» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 199). Essendo consapevole della difficoltà di definire in modo rigido la tradizione da cui parte, MacIntyre afferma l'importanza della contaminazione dell'aristotelismo con diversi autori, tra cui san Tommaso: «sarà meno fuorviante parlare della mia visione come aristotelismo tomista» (A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative* [2016], Mimesis, Milano 2024, p. 253). Una tradizione che anche nel Novecento ha trovato interpreti significativi, come l'economica Amartya K. Sen e la filosofa Martha C. Nussbaum.

⁴ Sull'importanza del testo *L'etica nei conflitti della modernità*, i curatori dell'edizione italiana affermano che: «si presenta come una sintesi del lungo e articolato percorso teoretico dell'autore scozzese - a patto che per “sintesi” non si intenda una mera ricapitolazione teorica bensì una soluzione di questioni aperte o non chiarite ereditate dagli scritti precedenti» (S. Maletta, D. Mazzola, D. Simoncelli, *Già e non ancora. MacIntyre nei conflitti della tarda modernità*, in A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 9).

⁵ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 225.

sperare che giungerà un momento in cui il bambino troverà un nuovo insieme di ragioni nei valori specifici del gioco degli scacchi, nel conseguimento di una certa particolarissima specie di capacità analitica, immaginazione strategica e intensità competitiva: ragioni, a questo punto, non soltanto per vincere in una determinata occasione, ma per cercare di eccellere in tutto ciò che è richiesto dal gioco degli scacchi. Adesso, se il bambino bara, non sconfigge me, ma sé stesso»⁶.

Ecco che emerge il significato dei valori intrinseci che costituiscono le pratiche. Nell'esempio del gioco degli scacchi, i valori interni che appartengono alla pratica possono essere la capacità analitica di una particolare fase del gioco, l'immaginazione strategica o lo sviluppo di una determinata intensità agonistica di concentrazione. Solo giocando, ossia esperendo la pratica in sé, si possono apprendere questi valori che caratterizzano e, in parte, definiscono proprio quella pratica specifica. MacIntyre conclude il ragionamento affermando che l'ipotetico bambino dell'esempio dell'apprendimento degli scacchi se barasse, una volta compresa l'importanza dei valori interni della pratica, sconfiggerebbe non più l'avversario ma sé stesso. Un'affermazione forte che può essere spiegata proprio per la funzione che il filosofo scozzese attribuisce ai valori intrinseci di ogni pratica. Infatti, sono questi valori a generare la tensione che porta il bambino dell'esempio - e in generale chiunque faccia esperienza di una pratica sufficientemente complessa - a tentare di eccellere sviluppando le proprie potenzialità. Il bambino che apprende gli scacchi non gioca più solo per vincere e ottenere le caramelle, ma per eccellere nella pratica migliorando, in questo modo, sé stesso.

Si potrebbe affermare che ogni pratica comporta un processo educativo e formativo⁷, caratterizzato dalla tensione all'eccellenza generata dai valori interni che la strutturano. Ma cosa si intende per eccellere nell'argomentazione del filosofo scozzese? Come indica anche l'etimologia, l'eccellenza (dal latino *ex* e *cellere*, spingere, muovere) rimanda a un movimento di oltrepasamento e superamento di una determinata realtà, situazione o tradizione, mostrando la presenza di qualcosa di nuovo. Eccellere significa, quindi, come primo aspetto, accettare alcuni modelli e regole che costituiscono le tradizioni di una pratica e riconoscere la propria inadeguatezza, almeno momentanea, rispetto a quei modelli: «se iniziando ad ascoltare musica non riconosco la mia incapacità di giudicare correttamente, non imparerò mai non dico ad apprezzare, ma neppure ad ascoltare gli ultimi quartetti di Bartok. Se iniziando a giocare a baseball non riconosco che altri sanno meglio di me quando occorre lanciare una palla veloce e quando no, non imparerò mai non dico a lanciare, ma neppure ad apprezzare un buon lancio. Nel campo delle pratiche, l'autorità dei valori e dei modelli opera in modo tale da escludere ogni analisi soggettivista ed emotivista del giudizio»⁸. Ogni pratica presenta modelli (valori interni) positivi di azione, che la costituiscono e la identificano. Questi modelli rappresentano la tradizione e devono essere accettati e riconosciuti come tali da chiunque partecipa. La tensione a eccellere nelle pratiche prevede, inevitabilmente, il riconoscimento di questi modelli tradizionali come valori positivi. Allo stesso tempo, però, MacIntyre sottolinea che i modelli intrinseci non sono fissi e inamovibili, ma mutano con le trasformazioni sociali. Per questa ragione, la tensione a eccellere porta con sé, oltre il miglioramento delle proprie facoltà, anche la possibilità di trasformare, almeno parzialmente, le tradizioni e i valori che identificano una specifica pratica.

La tensione trasformativa ad eccellere evidenzia una dimensione sociale significativa. Infatti, l'acquisizione di valori interni a una pratica non porta beneficio solo al singolo essere umano che li ottiene sviluppando proprie potenzialità, ma «il loro conseguimento è un valore posseduto

⁶ Ivi, p. 226.

⁷ Per una distinzione tra le categorie di educazione e formazione, si veda G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in id. (ed.), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, Studium, Roma 2018, pp. 89-127.

⁸ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., pp. 228-229.

dall'intera comunità che partecipa alla pratica»⁹. Seguendo l'argomentazione aristotelica delle virtù come disposizioni che riguardano il riconoscimento e la scelta del giusto mezzo¹⁰, MacIntyre sottolinea l'importanza di un'educazione sentimentale delle virtù che, attraverso l'esercizio delle pratiche, l'accettazione delle norme e dei vincoli al loro interno, l'approvazione e il biasimo sociale, consentono di generare abiti di comportamento, ossia azioni ripetute che portano l'indole caratteriale di ciascuno a conformarsi, con equilibrio, alla ragione: «le virtù sono disposizioni non solo ad agire, ma anche a sentire in modo particolare. Agire virtuosamente non significa, come in seguito riterrà Kant, agire contro la propria inclinazione: significa agire in base a un'inclinazione plasmata mediante la coltivazione delle virtù. L'educazione morale è una “*education sentimentale*”»¹¹.

2. L'EDUCAZIONE SENTIMENTALE COME FIORITURA DELL'UMANO

L'educazione sentimentale-morale costituisce il processo più significativo per la formazione dell'uomo virtuoso. Sempre in accordo con il pensiero di Aristotele, MacIntyre sostiene che le virtù, intese come finalità dell'educazione sentimentale, sono una disposizione sia a sentire, sia ad agire che porta l'essere umano a manifestare pienamente la sua essenza di animale razionale e sociale. I numerosi riferimenti polemici nei confronti di Kant testimoniano come il filosofo scozzese vede nell'atteggiamento moderno – che Kant sintetizza e interpreta per alcuni aspetti – la crisi irreversibile del sapere morale¹². Ma in che cosa consiste l'errore della modernità in ambito di riflessione morale? In sintesi, nell'aver creato una frattura insanabile tra l'inclinazione naturale e biologica dell'uomo e la ragione. Troppo attento a una difesa dei bisogni individuali, l'uomo moderno vive, nell'orizzonte dell'agire morale, un conflitto, insanabile e tragico, tra i propri desideri, ambizioni, inclinazioni e aspirazioni e la razionalità che dovrebbe avere il compito di giudicare le azioni senza avere più, però, nessun criterio per farlo¹³.

⁹ Ivi, p. 229.

¹⁰ Aristotele afferma: «la virtù, dunque, è una disposizione concernente la scelta, consistente in una medietà in rapporto a noi, determinata in base a un criterio, e precisamente al criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio. Medietà tra due vizi, tra quello per l'eccesso e quello per difetto; e inoltre è medietà per il fatto che alcuni vizi restano al di sotto e altri stanno al di sopra di ciò che si deve, sia nelle passioni sia nelle azioni, mentre la virtù trova e sceglie il mezzo» (Aristotele, *Etica nicomachea*, II, 6, 1106b36 – 1107a5).

¹¹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 181.

¹² «La concezione moderna si esprime, a un certo livello, in luoghi comuni come “sii buona, dolce fanciulla, e lascia l'intelligenza a chi la vuole” e un altro in pensieri profondi quali la distinzione di Kant fra la volontà buona, il cui possesso soltanto è condizione necessaria e sufficiente del valore morale, e quella che a suo giudizio è una dote naturale del tutto distinta, il sapere come applicare le regole generali ai casi particolari: una dote la cui mancanza viene definita stupidità. Così per Kant si può essere buoni e stupidi; ma per Aristotele la stupidità di un certo tipo esclude la bontà» (ivi, p. 187). La separazione tra la volontà buona e la ragione pratica si pone alla base anche della tradizione morale moderna che MacIntyre chiama espressivista, che parte dalle riflessioni di Hume e poi di Nietzsche.

¹³ MacIntyre propone una tesi sostenuta da diversi autori che sottolineano la diversità tra l'antropologia classica e quella moderna, basata sull'individualismo e teorizzata da filosofi come Machiavelli, Locke, Hobbes o anche Kant. Per esempio, Gatti sostiene: «l'individualismo, sia nella versione radicale di Hobbes sia in quella temperata di Locke, comporta un deciso ripensamento del

Rifiutando l'impostazione organica e unitaria aristotelica, la modernità secondo il filosofo scozzese concepisce l'esercizio delle virtù come una pratica separata e non completamente valutabile dalla ragione, generando una frattura nella complessa idea di uomo che non può che portare a produrre «simulacri di morale», perché «abbiamo perduto, in grandissima parte se non del tutto, la nostra comprensione, sia teoretica sia pratica, della morale»¹⁴. Infatti, ciò che risulta essenziale dell'argomentazione pratica aristotelica, per MacIntyre, è l'intimo intreccio tra inclinazioni (desideri) che nascono anche dalla dimensione biologica e capacità razionale di giudicarli che genera azioni, abitudini e virtù. Per questa ragione, le virtù del carattere (etiche), come il coraggio, la temperanza, la giustizia, amicizia si integrano con quelle della ragione (dianoetiche) come la sapienza (*sophía*) e la saggezza (*phrónesis*)¹⁵. Non a caso, MacIntyre sottolinea che «la *phrónesis* è una virtù intellettuale: ma è quella virtù intellettuale senza cui non può essere esercitata nessuna delle virtù del carattere. La distinzione aristotelica fra questi due generi di virtù è attuata inizialmente in base a una contrapposizione dei modi in cui vengono acquisite: le virtù intellettuali sono acquisite attraverso l'insegnamento, quelle del carattere attraverso l'esercizio abituale. Diventiamo giusti o coraggiosi compiendo azioni giuste o coraggiose; diventiamo saggi nella teoria o nella prassi come risultato di un'istruzione sistematica. Ciononostante, questi due generi di educazione morale sono intimamente collegati»¹⁶.

L'educazione sentimentale si costituisce nell'intreccio tra esercizio pratico delle virtù, che equilibrano le polarità dei vizi, e della ragione, che riflette e giudica le azioni svolte. Solo alternando virtù etiche e dianoetiche, la dimensione empirica e quella riflessiva¹⁷, si può generare il circolo virtuoso che consente l'esercizio riflessivo delle virtù e la realizzazione di un processo di educazione sentimentale che è necessario per formare ogni essere umano. Per esempio, la virtù etica del coraggio viene educata attraverso il costante esercizio, che stimola l'equilibrio tra i due eccessi che producono i vizi dell'imprudenza e della vigliaccheria. L'educazione sentimentale del coraggio avviene esercitando nelle pratiche quotidiane questa virtù, in modo che l'essere umano possa costruire un abito che lo spinga ad agire in modo coraggioso, intrecciando anche altre virtù come la giustizia o l'amicizia. Attraverso l'esercizio del coraggio, l'essere umano cerca di eccellere

fondamento della società politica. La tradizione aristotelica lo pone, come si è visto, nella socievolezza, la quale manifesta una precisa finalità interna della natura umana. Negata questa premessa, la società politica non può che essere considerata una creazione per mezzo della quale gli individui realizzano un ordine artificiale in grado di porre rimedio al disordine naturale» (R. Gatti, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011, p. 119).

¹⁴ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 13.

¹⁵ «Come nel caso della parte opinativa dell'anima ci sono due specie di disposizioni, l'abilità e la saggezza, così anche nel caso della parte morale ce ne sono due: da una parte la virtù naturale e dall'altra la virtù vera e propria; e di queste due, la virtù vera e propria non nasce senza la saggezza. [...] È chiaro, dunque, da quanto si è detto che non è possibile essere buono in senso proprio senza saggezza, né essere saggio senza la virtù etica. In questo modo resterà anche confutato l'argomento dialettico con cui si vorrebbe provare che le virtù esistono separatamente l'una dall'altra: infatti, la medesima persona non è ugualmente ben disposta per natura verso tutte le virtù, ma sarà tale che una l'ha già acquisita, l'altra non ancora; questo infatti può capitare per quanto riguarda le virtù naturali, ma per quanto riguarda la virtù per cui uno è chiamato buono in senso assoluto, non è possibile: quando, infatti, gli appartiene una sola virtù, la saggezza, gli apparterranno insieme tutte le virtù» (Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 13, 1144b14 - 1145a3).

¹⁶ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., pp. 186-187.

¹⁷ Sul principio dell'alternanza formativa in prospettiva pedagogica che sottolinea la necessità di una costante circolarità tra pratica e teoria nelle pratiche educative, mi permetto di rimandare al mio *Alternanza formativa. Radici storiche e attualità di un principio pedagogico*, Studium, Roma 2020.

nell'attività pratica che sta svolgendo, formandosi, accettando e riconoscendo norme e regole sociali e, allo stesso tempo, sviluppando e promuovendo in azioni buone alcune proprie disposizioni e potenzialità¹⁸. In quanto virtù etica, il coraggio non può mostrarsi pienamente senza essere «conforme alla retta ragione»¹⁹, che in ambito pratico coincide con la saggezza, la quale consente di comprendere e giudicare il giusto mezzo: «questa interrelazione fra le virtù spiega perché esse non ci forniscano una serie di criteri distintivi con cui giudicare la bontà di un particolare individuo, ma piuttosto un sistema di misura complesso»²⁰.

L'educazione sentimentale non si realizza grazie a una singola virtù, ma all'intreccio dell'insieme delle virtù che, solo nella loro manifestazione organica, possono dare vita ad azioni buone e riconosciute come tali dalla società nella quale si vive. Un intreccio che prevede sia una intima e costante connessione tra dimensione pratica-concreta e teorica-riflessiva, sia un sistema di riferimenti e norme condivise, anche in un orizzonte sociale e politico che Aristotele identifica nell'ideale della *polis*. La visione etica aristotelica produce un sistema che si integra nella sua concezione antropologica e politica. Le virtù etiche e dianoetiche possono realizzarsi nel contesto, relativamente chiuso, della *polis*, nel quale i cittadini riconoscono un orizzonte comune di significato e possono manifestare la propria natura positiva: «l'uomo è per natura un animale socievole. Essi quindi, anche se non hanno bisogno d'aiuto reciproco, desiderano non di meno vivere insieme: non solo, ma pure l'interesse comune li raccoglie, in rapporto alla parte di benessere che ciascuno ne trae. Ed è proprio questo il fine di tutti in comune e di ciascuno in particolare: ma essi si riuniscono anche per il semplice scopo di vivere e per questo stringono la comunità statale. C'è senza dubbio un elemento di bellezza nel vivere, anche considerato in sé stesso, a meno che non sia gravato oltre misura dai mali dell'esistenza»²¹.

L'essenza socievole dell'essere umano trova, nella città stato greca, l'ambiente più favorevole per manifestarsi. In questo modo, riconoscendo un orizzonte politico e una tensione etica comune, i cittadini delle *polis* hanno la possibilità di compiere il proprio percorso di educazione sentimentale alle virtù e di cogliere la bellezza del vivere nel tentativo di raggiungere la felicità (*eudaimonia*)²². Come è noto, il sistema politico greco prevede delle limitazioni, in quanto le condizioni libere di accesso all'esercizio delle virtù sociali e politiche riguardano solo un numero ristretto di esseri umani. Ne risultano esclusi barbari, schiavi, donne almeno parzialmente e anche, in parte, i cittadini non agiati che non si possono dedicare all'esercizio delle virtù più elevate: «quello che probabilmente ci offende, e a ragione, è che nei suoi scritti Aristotele se la sbrighi con i non greci, barbari e schiavi, considerandoli non soltanto privi, ma incapaci di relazioni politiche. Possiamo affiancare a questa la sua tesi che solo i ricchi e i membri delle classe elevate possono raggiungere certe virtù essenziali, quelle della munificenza e della magnanimità; artigiani e commercianti costituiscono una classe inferiore, pur non essendo schiavi»²³.

¹⁸ «Il coraggio è una medietà che ha per oggetto cose che suscitano ardire e cose che suscitano paura, nelle circostanze che abbiamo indicato, e le sceglie e le affronta perché è bello il farlo, o perché è brutto il non farlo» (Aristotele, *Etica nicomachea*, III, 7, 1116a10-13).

¹⁹ Ivi, VI, 13, 1144b27.

²⁰ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 188.

²¹ Aristotele, *Politica*, III, 1278b20-28.

²² Secondo il ragionamento aristotelico, la felicità (*eudaimonia*) consiste in un bene perfetto, ossia compiuto e che non viene scelto come mezzo per altri beni. Un bene che può essere raggiunto agendo virtuosamente grazie alla ragione: «la felicità è, manifestamente, qualcosa di perfetto e autosufficiente, in quanto è il fine delle azioni da noi compiute» (Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 7, 1097b20 - 1097b22).

²³ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 192.

Il rilievo di MacIntyre non riguarda l'impostazione delle riflessioni pratiche aristoteliche che, al contrario, ritiene valide anche nella contemporaneità. La domanda che interroga il filosofo scozzese concerne la possibilità di utilizzare l'impostazione aristotelica sulle virtù e sul bene in contesti sociali e politici contemporanei, che sono frammentati²⁴ e lontani da quelli chiusi e organici delle città stato greche: «se buona parte dei dettagli dell'interpretazione aristotelica delle virtù presuppone il contesto, ormai scomparso da tempo, delle relazioni sociali dell'antica città-stato, come può l'aristotelismo essere formulato in modo da costruire una presenza morale in un mondo dove non esistono città-stato?»²⁵ La risposta attraversa gran parte della sua opera, è articolata, complessa e non può essere analizzata completamente in queste pagine. Ciò che è importante sottolineare per la nostra argomentazione è che MacIntyre individua, riprendendolo comunque dall'impostazione aristotelica, un criterio generale che può essere utilizzato come guida e orientamento al bene anche nelle società contemporanee. Un principio che coincide con la fioritura dell'umano (*human flourishing*) e che permette alle virtù, etiche e dianoetiche, di realizzare l'intreccio tra dimensione empirica e riflessiva, generando un orizzonte comune (bene comune): «coloro che sono esseri umani compiuti o che sono sulla strada per diventarlo hanno quelle qualità della mente e del carattere che li rendono capaci, in compagnia di altri e attraverso le loro relazioni con altri, di sviluppare le loro capacità in modo da realizzare quei beni che completano e perfezionano la loro vita»²⁶.

La fioritura dell'umano indica le modalità attraverso le quali un agente umano riesce a manifestare, nel modo più integrale possibile, le proprie potenzialità in un determinato contesto sociale e politico. La manifestazione delle proprie potenzialità si realizza, secondo l'argomentazione macintyriana, nel costante intreccio tra le azioni concrete e il giudizio razionale, attraverso il *logos*, di ciò che si sta compiendo. Sicuramente, non esiste un unico modo di fiorire per gli esseri umani, ma molteplici, in base anche alle condizioni culturali, sociali e ai processi educativi che la singola persona si trova a vivere. Per questa ragione: «non è sorprendente che ciò che significa fiorire in questo o quell'insieme di circostanze particolari debba essere scoperto e riscoperto abbastanza spesso»²⁷. I processi che portano a riscoprire il significato di fioritura umana in una determinata azione o in un contesto sociale-politico specifico, in particolare nelle frammentate culture contemporanee, possono generare conflitti e difficoltà, ma ciò non significa, secondo il filosofo scozzese, che il principio del fiorire umano debba essere abbandonato e non possa rappresentare un orizzonte finalistico a cui tendere e sul quale costruire le condizioni di possibilità dell'agire morale e dell'educazione sentimentale.

3. EDUCAZIONE E BENE COMUNE

Da ciò che abbiamo messo in evidenza nel paragrafo precedente, è possibile affermare che l'educazione, secondo la prospettiva di MacIntyre, è autenticamente tale solo se è educazione sentimentale alla vita pratica. Ne consegue che anche i processi di istruzione - e di riflessione

²⁴ Sulla distanza tra il progetto comune delle *polis* greche e quello moderno, MacIntyre scrive: «questo concetto della comunità politica come progetto comune è estraneo al mondo moderno, liberale e individualista. In questi termini pensiamo, almeno qualche volta, alle scuole, agli ospedali o alle organizzazioni filantropiche; ma non abbiamo nessuna concezione di una simile forma di comunità che investa, come la *polis* secondo Aristotele, la totalità della vita, non questo o quel bene, ma il bene dell'uomo in quanto tale» (ivi, p. 189).

²⁵ Ivi, p. 197.

²⁶ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., pp. 81-82.

²⁷ Ivi, p. 82.

teoretico-contemplativa di ricerca interiore – sono orientati alla vita pratica e possono acquisire un senso solo se consentono di far fiorire le potenzialità di ciascun essere umano nel contesto politico e sociale che vive²⁸. La frammentazione e la complessità delle società moderne rendono, però, difficile riconoscere un insieme di fini e modalità che possono costituire un orizzonte condivisibile per ciò che una determinata comunità considera forme di fioritura dell'umano desiderabili. Il conflitto insanabile tra le finalità dei processi educativi si genera non solo tra gruppi sociali e culturali diversi per storia e tradizione, ma anche all'interno della stessa società, tra individui che non riescono a riconoscere attraverso la ragione un orizzonte valoriale comune.

Il filosofo scozzese sostiene che nelle società moderne si tende a confondere l'idea di bene comune con quella di bene pubblico. Il riconoscimento dell'esistenza di beni, che sono necessari per vivere adeguatamente in una determinata società, non significa che questi beni coincidano con l'orizzonte del bene comune: «i beni pubblici possono essere infatti compresi come beni raggiungibili e godibili da individui in quanto tali, sebbene solo in collaborazione con altri individui, mentre i beni comuni possono essere raggiunti e goduti, come ho già sottolineato, da individui in quanto membri di vari gruppi o in quanto partecipanti a diverse attività»²⁹. In sintesi, i beni pubblici si identificano con l'insieme di servizi che le istituzioni statali hanno il dovere di tutelare, a partire dal mantenimento della sicurezza interna, fino a un sistema di istruzione e formazione, a enti di previdenza sociale per i lavoratori e le famiglie, a un'organizzazione economica e a servizi sanitari. Naturalmente, i beni pubblici si trasformano ed evolvono con i mutamenti sociali e politici della storia e delle comunità.

Al contrario, seguendo le riflessioni classiche e sottolineando l'importanza della categoria di comunità³⁰, MacIntyre afferma che il bene comune può intrecciarsi e anche sovrapporsi

²⁸ La riflessione di MacIntyre non è esplicitamente pedagogica, ossia non si inserisce nella tradizione del sapere pedagogico riflettendo in modo diretto sui suoi oggetti. Eppure, come abbiamo cercato di sostenere in queste pagine, il tema educativo occupa una posizione centrale nella sua argomentazione. Possiamo affermare che nei testi del filosofo scozzese emerge una priorità di educazione e formazione, rispetto ai processi istruttivi che non possono essere considerati neutrali, ma sempre intrecciati con la dimensione etica dell'educazione e della formazione di sé. Su questo dibattito in ambito pedagogico, si vedano a titolo d'esempio: G. Mialeret, *Le scienze dell'educazione* [1976], Loescher, Torino 1978; W. Brezinka, *Metateoria dell'educazione. Introduzione ai fondamenti della Scienza dell'educazione, della Filosofia dell'educazione e della Pedagogia pratica* [1978], Armando, Roma 1980; F. Cambi, *Il congegno del discorso pedagogico. Metateoria ermeneutica e modernità*, CLUEB, Bologna 1986; M. Gennari, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano 2001; G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico*, La Scuola, Brescia 2010; G. Mari, *Educare la persona*, La Scuola, Brescia 2013.

²⁹ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 256.

³⁰ Il pensiero di MacIntyre è stato avvicinato, spesso, alle tesi del comunitarismo, ma occorre osservare che il filosofo scozzese ha rifiutato questa interpretazione e l'ha discussa e problematizzata, cfr., A. MacIntyre, *I'm not a communitarian, but ...*, in «The responsive community», I, 3, 1991, pp. 91-92. Sicuramente, l'obiettivo polemico di MacIntyre è l'antropologia individualista che appartiene ad alcune teorie liberaliste. Maletta afferma: «condivide con alcuni comunitaristi proprio il recupero di un'impostazione etica classica, in polemica con l'impostazione moderna, in particolare con quella rawlsiana, accusata di sottrarre alla riflessione razionale il rapporto tra l'io e sé stesso, di assumere come data e imperscrutabile l'identità del soggetto e quindi ciò che desidera» (S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 24). Si veda anche il saggio di M. D'Avenia, *La teoria dell'intelligibilità sociale di Alasdair MacIntyre e la sua critica alle società liberali*, in G. Dalle Fratte (ed.), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva*

momentaneamente con quello pubblico, ma non identificarsi con esso. La differenza sostanziale risiede nella necessità di un processo attivo di sviluppo e di manifestazione delle potenzialità relazionali da parte dell'individuo per realizzare un bene comune. Un processo che avviene all'interno della comunità grazie alle relazioni sociali, senza però accettare passivamente le regole e le consuetudini di un determinato gruppo o istituzione sociale e senza considerarle come qualcosa di imposto o come un mezzo per ottenere benefici e obiettivi privati. Per esempio, «i membri di ciascuna famiglia devono trovare da sé che cosa significhi per questa in una data situazione agire al fine di raggiungere il proprio bene comune attraverso le deliberazioni condivise e le azioni conseguenti»³¹. Nel contesto sociale della famiglia, il processo di fioritura dell'umano – o possiamo dire di educazione sentimentale – è personale, pur avvenendo grazie e attraverso le relazioni con gli altri componenti. In questo modo, nella pratica quotidiana e attraverso l'esempio, si potranno apprendere e manifestare le virtù di giustizia tra genitore e figlio, o tra fratelli, o tra nonni e nipoti, di temperanza nel mostrare i propri desideri e di saggezza nel prendere decisioni. Ciò potrà avvenire solo se i componenti della famiglia, in modo progressivo rispetto all'età e allo sviluppo delle consapevolezza, riescono a riconoscere, almeno parzialmente, le norme e i beni famigliari non come vincoli inibenti e frustranti o come «puro mezzo per il raggiungimento di fini individuali»³², magari a scapito del bene di altri componenti.

Ancora più evidente la centralità del bene comune come fine dell'educazione sentimentale nell'esempio che MacIntyre propone della scuola. Certamente, la scuola in quanto sistema di istruzione e formazione di uno stato rappresenta un bene pubblico che, come tale, ha il compito di fornire strumenti, conoscenze, metodi, limiti e norme che mancano ai singoli per poter diventare cittadini e comportarsi in modo adeguato nella società. Ma la scuola non ha solo questa funzione. Come le famiglie e i luoghi di lavoro, si costituisce anche sulla finalità di realizzare beni comuni per tutti coloro che ne partecipano (genitori, studenti, docenti): «le scuole sono istituzioni in cui diversi partecipanti possono o meno contribuire al bene comune di una certa scuola. Gli insegnanti raggiungono il proprio bene in quanto insegnanti e contribuiscono a quel bene comune facendo del bene dei propri allievi il loro bene prioritario, mentre i loro allievi contribuiscono all'educazione condivisa della loro classe partecipando alla vita della classe e così raggiungono il loro bene»³³. Ecco che emerge la circolarità virtuosa del processo di educazione sentimentale, attraverso il riconoscimento di un bene comune che può essere realizzato in un determinato contesto scolastico. Gli insegnanti riescono a eccellere nelle pratiche di insegnamento/apprendimento quando riconoscono ciò che è bene per i singoli allievi e contribuiscono ad accompagnarli verso la realizzazione di quel bene. Allo stesso tempo, partecipando alla vita di classe e alla relazione educativa, gli allievi consentono ai docenti e a tutti coloro che vivono l'intera istituzione di trasformarsi e migliorare.

Non sempre ciò accade nelle istituzioni scolastiche e nei processi educativi. Le mancanze che si vengono a generare riguardano, principalmente, l'incapacità di docenti e studenti di comprendere che «soltanto dirigendosi verso il raggiungimento dei beni comuni sono in grado di dirigere se stessi verso il raggiungimento del loro proprio bene in quanto individui»³⁴. L'incapacità di comprendere che la dimensione del bene comune consente la realizzazione di beni individuali porta i componenti delle varie istituzioni, tra cui la scuola, a concentrarsi

pedagogica, Armando, Roma 1995, pp. 163-198. Per un approfondimento sulle differenze tra le posizioni teoriche di comunitarismo e liberalismo, si veda: A. Ferrara (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

³¹ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 257.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 261.

³⁴ *Ivi*, p. 264.

esclusivamente sulla propria funzione pubblica, sul raggiungimento di prestazioni misurative fissate dall'esterno e sullo sviluppo di abilità e di conoscenze che non rispecchiano le potenzialità del singolo, ma solo le esigenze e i bisogni del mondo del lavoro o le convenzioni imposte dalle società. Seguendo questa direzione, il sistema di istruzione e formazione – come ogni altro dispositivo – degenera in una macchina che prepara a sostenere esami o ad acquisire abilità che possono essere, velocemente, utilizzate nella società per ottenere successo, denaro o prestigio.

In ogni dispositivo e gruppo sociale, l'educazione sentimentale che permette il conseguimento delle potenzialità empiriche e riflessive di ciascuno si realizza nel riconoscimento di beni comuni, che trasformano e migliorano la singola pratica in un determinato contesto storico-politico³⁵. Questa posizione teorica che utilizza la fioritura dell'umano come criterio di bene comune da raggiungere consente al filosofo scozzese di sostenere la priorità, da un punto del sapere morale, del paradigma neoaristotelico rispetto a quello espressivista, che egli oppone alle sue argomentazioni morali. Un paradigma, quello espressivista, che nella sintesi macintyriana coincide con: «dare espressione ai propri e spesso complessi stati mentali. [...] In una qualsiasi ottica espressivista, laddove sono in questione problemi normativi e valutativi, non si dà alcun criterio autorevole – esterno e indipendente rispetto ai sentimenti, agli interessi, agli impegni e agli atteggiamenti dell'agente – al quale potersi appellare»³⁶.

Ma se l'educazione sentimentale che consente la fioritura dell'umano all'interno di una pratica specifica generando beni comuni rappresenta lo snodo centrale dell'argomentazione di MacIntyre che gli permette di superare le obiezioni espressiviste, quali modalità possono portare a concretizzare, per quanto possibile, la fioritura dell'umano? Quali abitudini spingono il singolo a riconoscere che il proprio bene individuale si realizza attraverso il raggiungimento di un bene comune in un determinato contesto? La risposta del filosofo scozzese è articolata, anche se si può affermare, pur in modo non esaustivo, che la narrazione costituisce una modalità che più di altre spinge i singoli agenti a fiorire, a partire dalle condizioni della tradizione nella quale si trovano a vivere.

³⁵ Berti critica nelle opere del filosofo scozzese proprio la tendenza a considerare il bene comune solo come qualcosa di particolare, che deve essere negoziato di volta in volta nelle singole comunità/tradizioni e che non possiede un orizzonte universale: «nel richiamarsi, giustamente, alla dialettica teorizzata da Aristotele, MacIntyre dovrebbe dunque tenere conto che essa è, sì, una forma di razionalità non rigorosamente dimostrativa, come lo è invece quella delle scienze teoretiche, ma tuttavia è dotata di un suo grado di universalità, perché gli *endoxa* che ne formano le premesse possono essere ammessi da tutti gli uomini, o almeno dalla maggior parte» (E. Berti, *Alasdair MacIntyre: comunità e tradizione*, in G. Chiosso (ed.), *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, SEI, Torino 2009, p. 191).

³⁶ Ivi, p. 73. Diversi sono gli autori che MacIntyre considera nell'ampia categoria dell'espressivismo nell'ambito del sapere morale. A titolo d'esempio, si vedano: Ch.L. Stevenson, *Etica e linguaggio* [1945], Longanesi, Milano 1962; S. Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford university Press, Oxford 1985; A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: a theory of normative judgement*, Harvard university press, Cambridge 1990 e M. Schroeder, *Being for: evaluating the semantic program of expressivism*, Oxford university press, Oxford 2010.

4. POTENZIALITÀ E LIMITI DELLA NARRAZIONE PER L'EDUCAZIONE SENTIMENTALE

Per approfondire il significato che la narrazione assume nell'argomentazione macintyriana, può essere utile soffermarsi sull'etimologia del termine. La parola "narrazione" deriva dal latino *narrare*, contrazione dall'antiquato *gnarigàre*, che trova il suo fondamento nella radice *gn-* (conoscere, rendere noto) e nel verbo *igàre* per *agere* (fare, agire). Risulta evidente una connessione forte tra la dimensione del conoscere e quella dell'agire. Narrare significa sia esprimere un concetto, un'astrazione che genera conoscenza, sia produrre un atto linguistico (voce, suono, discorso) che indica la realtà e vi si inserisce, a tutti gli effetti, come azione performativa. Emerge l'intreccio tra dimensione empirica-concreta e razionale-riflessiva, che costituisce la struttura principale dell'idea di pratica del filosofo scozzese. Se la prassi - come abbiamo già sottolineato - è un'attività umana complessa che consente al singolo di trasformare in atto alcune potenzialità avviando, di conseguenza, un processo educativo che tende alla sua fioritura, la narrazione diventa una modalità privilegiata per agire, in modo consapevole e responsabile, all'interno delle stesse pratiche.

Infatti, attraverso la narrazione, il singolo essere umano può diventare, in modo attivo, sempre più consapevole di ciò che vive e della ricchezza che ogni esperienza porta con sé. Per questa ragione, il raccontare, che può prendere la forma di un dialogo, di un resoconto o di forme articolate di letteratura, rappresenta già una prassi che porta il soggetto a trasformarsi, rielaborando le proprie esperienze passate e rendendole nel presente un testo, orale o scritto, che si apre a possibili interpretazioni future di chi ascolta o legge³⁷. Nel momento in cui qualcosa dell'esperienza si fa memoria, lasciando un residuo nella coscienza soggettiva, genera una trasformazione nel soggetto che può essere portata alla parola (*logos*), ossia può essere narrata, modificando la consapevolezza del soggetto in formazione e aprendolo, contemporaneamente, a nuove azioni nel suo rapporto con il mondo e gli altri.

L'educazione sentimentale macintyriana che porta alla fioritura dell'umano non può che essere narrativa, consentendo all'io di riconoscere, essere consapevole e raccontare, progressivamente, aspetti sempre più approfonditi di sé e della sua relazione con il mondo: «è per questo motivo che le nostre vite hanno la struttura narrativa che hanno e che noi possiamo renderci adeguatamente comprensibili in termini narrativi. Nel momento in cui, attraverso le nostre vite, ci dirigiamo verso il nostro fine ultimo, ciascuno di noi sta mettendo in scena una storia che ha, dal punto di vista di Aristotele, un certo numero di diversi tipi possibili di finale»³⁸. In accordo con le posizioni di autori come Jerome Bruner, Paul Ricoeur o Charles Taylor sull'importanza della narrazione nella formazione dell'identità soggettiva³⁹, MacIntyre sostiene

³⁷ Non a caso, la parola "esperienza" deriva dal latino *ex-perientia*, composto dal prefisso *ex-* (da), che suggerisce l'idea di un movimento di uscita da qualcosa di compiuto e finito e da *perientia*, che contiene la radice indoeuropea *per-*, la quale rimanda, al contrario, all'attraversamento di qualcosa che si sta ancora svolgendo e che è esposto a esiti imprevedibili, come testimoniato dal verbo greco *peirao* (tentare, esplorare) e dal latino *perire* e *periculum*.

³⁸ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 332

³⁹ Ricoeur sottolinea la dimensione narrativa dell'identità soggettiva che avviene attraverso la mediazione dei testi: «contrariamente alla tradizione del *Cogito* e alla pretesa del soggetto di conoscere sé stesso attraverso un'intuizione immediata, bisogna dire che noi ci comprendiamo solo attraverso il grande periplo dei segni d'umanità lasciati nelle opere di cultura. Cosa conosceremmo dell'amore e dell'odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo l'io, se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura?» (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* [1986], Jaca Book, Milano 1989, pp. 111-112).

che l'essere umano, grazie alla capacità di raccontare se stesso e costruire una storia della propria vita, avvia sia un processo di riconoscimento e formazione di sé, sia un percorso di educazione sentimentale (morale) che lo spinge a interrogarsi su ciò che è bene per sé e per gli altri e a cercare di orientare conseguentemente le proprie azioni in «una comunità sistematicamente impegnata in un'impresa dialettica»⁴⁰. Occorre osservare che nel pensiero di MacIntyre, anche per l'influenza della filosofia analitica, emerge una particolare idea di narrazione, che presenta sfumature peculiari. Infatti, egli la considera come la modalità primaria che una tradizione possiede per produrre una riflessione morale coerente. La narrazione diviene resoconto, il più possibile completo, di un problema morale e assume, di conseguenza, una forte connotazione epistemologica⁴¹. Narrare non significa solo descrivere, da un particolare punto di vista, una realtà, ma anche dare conto e spiegare, meglio di altri resoconti, attraverso un confronto dialettico, un determinato argomento etico: «MacIntyre perciò risolve il problema della crisi morale prima di tutto riportandolo al suo aspetto essenziale, che è quello epistemologico, e poi estendendo la funzione narrativa al di là dell'ambito letterario: la narrazione è il resoconto di una questione, il più completo possibile dal punto di vista dei fattori in gioco»⁴².

La narrazione/resoconto che attualizza le argomentazioni antropologiche ed etiche aristoteliche e tomiste è in grado, secondo il filosofo scozzese, di offrire più temi e più strumenti di comprensione razionale dei comportamenti rispetto a ogni altra narrazione/resoconto possibile, dando la possibilità anche ai soggetti delle società contemporanee di orientarsi tra i molteplici beni dell'esistenza e permettendo loro di riconoscere il significato di un bene finale, che rappresenta il compimento di una determinata vita. L'apertura teleologica mostra l'esistenza di un bene finale che non è paragonabile e in competizione con altri beni particolari. Al contrario, possiede una struttura analogica al bene comune in quanto, grazie alle relazioni con gli altri e la realtà, consente la possibilità di compimento di un'intera esistenza attraverso il fiorire di potenzialità e virtù. Proprio la presenza di un orizzonte teleologico permette agli esseri umani di ordinare i beni particolari e di giudicare responsabilmente il proprio agire, avvicinandosi allo stato di *beatitudo*, traduzione della *eudaimonia* aristotelica⁴³. L'interpretazione tomista della beatitudine in prospettiva teologica cristiana porta MacIntyre a sottolineare uno snodo importante nel ruolo della narrazione per l'educazione sentimentale umana⁴⁴, ossia la dimensione di

⁴⁰ A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di filosofia morale* [1990], Massimo, Milano 1993, p. 279.

⁴¹ Secondo MacIntyre, le narrazioni non hanno il compito solo di descrivere il reale, ma di spiegare al meglio una determinata situazione o problema. Ogni tradizione genera forme di narrazione che tentano di illustrare, razionalmente, i problemi e le incoerenze di azioni e abitudini. Le tradizioni possono dialogare tra loro dialetticamente, trovando momenti di fecondazione reciproca. Cfr. A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità* [1988], Anabasi, Milano 1995, pp. 205 e succ.

⁴² S. Maletta, *Biografia della ragione*, cit., p. 22.

⁴³ Nella prospettiva di san Tommaso, la beatitudine mostra il fine dell'uomo nel suo avvicinamento a Dio, anche se, nella vita terrena, non è uno stato continuo: «la beatitudine indica una certa perfezione ultima: perciò essa dovrà avere applicazioni diverse nei vari esseri capaci di raggiungere la felicità, secondo i diversi gradi di perfezione. Infatti la beatitudine si trova in Dio per essenza: poiché l'essere stesso in lui è la sua attività, mediante la quale egli non gode di altro che di sé stesso. [...] Negli uomini, infine, la beatitudine della vita presente è l'ultima perfezione raggiunta nell'atto mediante il quale l'uomo aderisce a Dio; ma tale atto non è continuo, e quindi non è unico, poiché un'operazione, interrompendosi, diviene molteplice» (Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.2, 4).

⁴⁴ Il rapporto con la tradizione cristiana è centrale per comprendere il pensiero di MacIntyre. Oltre alla vicinanza rispetto alle posizioni tomiste, vi è anche un percorso personale religioso,

incompletezza dell'esistenza: «una buona vita è una vita in cui un agente, pur continuando a dare un ordine a beni particolari e finiti, non tratta nessuno di questi beni come necessario al compimento della propria vista, restando aperto a un bene finale al di là di tutti questi beni, come un bene desiderabile al di là di tutti questi beni»⁴⁵.

L'incompletezza dell'esistenza non nega, secondo MacIntyre, la possibilità di fiorire, di realizzare le proprie potenzialità e, quindi, di compiersi. Anche una persona che muore prematuramente o che non ottiene i beni specifici che desiderava ottenere, se agisce mantenendosi aperto a un bene finale può vivere una vita buona e accedere alla dimensione della beatitudine. Il riconoscimento dell'incompletezza presente nel reale e in ogni esperienza umana non privano la narrazione del suo significato forte, epistemologico, di resoconto complesso che ogni singolo essere umano, all'interno di una comunità, può fare dei problemi morali che appartengono alla propria esistenza. Un resoconto/narrazione che non possiede solo una funzione di descrizione, ma che ha anche il compito – si potrebbe dire formativo – di rileggere razionalmente il proprio agire e, se possibile, di trasformarlo per l'avvenire⁴⁶. Un'idea di narrazione/resoconto che, per essere tale, pur distinguendosi da altre forme di ragionamento logico, deve mantenere un legame stretto con la verità – intesa in senso neotomistico – e con la necessità di avere una coerenza interna che lo porti a essere riconosciuto migliore e più capace di spiegare il reale rispetto ad altre narrazioni diverse od opposte.

Ne consegue che questa concezione particolare macintyriana della narrazione, che diviene un resoconto per la costruzione di un sapere morale, inevitabilmente, riduce il ruolo di alcuni aspetti del raccontare l'esperienza umana, che possiedono un significato importante per la prospettiva pedagogica. Per esempio, la dimensione mancante, e non solo incompleta, del narrare e il ruolo dell'immaginazione e del verosimile. In particolare nei testi letterari, la costruzione della finzione narrativa impone di lasciare vuoti e lacune, che rappresentano uno snodo generativo nella relazione tra autore e lettore attraverso la mediazione testuale: «vorrei dire che ogni finzione narrativa è necessariamente, fatalmente rapida, perché – mentre costruisce un mondo, coi suoi eventi e i suoi personaggi – di questo mondo non può dire tutto. Accenna, e per il resto chiede al lettore di collaborare colmando una serie di spazi vuoti. Del resto, come ho già scritto, il testo è una macchina pigra che chiede al lettore di fare parte del proprio lavoro. Guai se un testo dicesse tutto quello che il suo destinatario dovrebbe capire: non finirebbe più»⁴⁷. Eco sottolinea che la finzione letteraria procede strutturalmente in modo rapido, ossia non si pone la finalità – come avviene nei testi dimostrativi, comunicativi-informativi e forse anche nei resoconti che MacIntyre propone – di spiegare e dare coerenza a tutto ciò che sta raccontando.

Infatti, il testo letterario costruisce una realtà verosimile, che non necessariamente deve essere accaduta, piena di lacune, di aspetti impliciti, che consentono al lettore di interagire intuendo e

sicuramente tormentato, ma molto profondo che lo porta ad approfondire anche le forme di biografia e di narrazione religiose. Cfr., A. MacIntyre, *Difficulties in Christian belief*, Philosophical library, New York 1960. L'influenza del tomismo sul pensiero del filosofo scozzese diventa più significativa nelle pubblicazioni successive a *Dopo la virtù*: «ciò che Tommaso d'Aquino offre è una radicale riformulazione dell'aristotelismo che, pur teistica, ha riportato i suoi contemporanei del tredicesimo secolo all'Aristotele originario in una nuova maniera» (A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 303).

⁴⁵ Ivi, p. 333.

⁴⁶ Un tentativo che lo stesso MacIntyre propone nel quinto capitolo del testo *Etica nei conflitti della modernità* andando a raccontare le biografie di quattro personaggi (Vasilij Grossman, Sandra Day O'Connor, C.L.R. James, Denis Faul) che, in contesti sociali diversi, hanno saputo agire nelle pratiche, riflettendo in modo critico sull'ordine politico che stavano vivendo. Cfr., ivi, 349-439.

⁴⁷ U. Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Bompiani, Milano 2005, p. 3.

costruendo ciò che manca⁴⁸. In questa direzione, la narrazione mostra in atto l'inesauribilità strutturale di ogni prassi e di ogni esperienza umana. Non a caso, se un autore raccontasse tutto in testo «non finirebbe più» e, addirittura, «per dire troppo, diventerebbe più comico dei suoi personaggi»⁴⁹. La narrazione letteraria parte dall'evidenza che la realtà è talmente complessa e imprevedibile che non può essere raccontata nei minimi dettagli; qualcosa manca sempre e non può essere colmato dai segni di uno scritto o di un racconto⁵⁰. Questo aspetto della narrazione non sempre viene approfondito dall'argomentazione macintyriana, più interessata a indagare le condizioni epistemologiche dei resoconti per costruire criteri di valutazione dei comportamenti morali. Anche se il filosofo scozzese sottolinea la dimensione dell'incompletezza che apre a un orizzonte teleologico non oggettivabile e richiama le riflessioni della fenomenologia sull'alterità inappropriabile che appartiene al reale⁵¹, tende a limitare il ruolo e le conseguenze, anche generative, che la verosimiglianza, l'immaginazione⁵², l'invenzione e le mancanze assumono sulla capacità umana di raccontare l'esperienza. Non è un caso, che MacIntyre affermi più volte che

⁴⁸ Nella *Poetica*, sul ruolo del poeta che può essere esteso anche all'autore letterario, Aristotele osserva: «compito del poeta è di dire non le cose accadute ma quelle che potrebbero accadere e le possibili secondo verosimiglianza e necessità. E infatti lo storico e il poeta non differiscono per il fatto di dire l'uno in prosa e l'altro in versi, ma differiscono in questo, che l'uno dice le cose accadute e l'altro quelle che potrebbero accadere» (Aristotele, *Poetica*, 9, 1451a 37 - 1451b 5).

⁴⁹ U. Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, cit., p. 5.

⁵⁰ Kundera afferma sulla narrazione letteraria in relazione all'inesauribilità del reale: «lo spirito del romanzo è lo spirito della complessità. Ogni romanzo dice al lettore: "le cose sono più complicate di quanto tu pensi". È questa l'eterna verità del romanzo, sempre meno udibile, però, nel frastuono delle risposte semplici e rapide che precedono la domanda e la escludono. Per lo spirito del nostro tempo, o ha ragione Anna o ha ragione Karenin, e la vecchia saggezza di Cervantes, che ci parla della difficoltà di sapere e dell'inafferrabile verità, sembra ingombrante e inutile» (M. Kundera, *L'arte del romanzo* [1986], Adelphi, Milano 1988, p. 36).

⁵¹ Merleau-Ponty afferma: «il pensiero, appunto come pensiero, non può illudersi di restituire l'intero vissuto: esso ne conserva tutto, salvo il suo spessore e il suo peso. Il vissuto non può più ritrovare sé stesso nelle idealizzazioni che noi ne ricaviamo» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* [1964], Bompiani, Milano 2003, p. 109). MacIntyre dichiara di accettare la posizione filosofica di Merleau-Ponty, ma critica subito dopo le tesi di Laszlò Tengelyi che, ispirandosi alle argomentazioni del filosofo francese, afferma che l'identità del sé non può essere individuata nell'unità della vita narrata, ma nelle esperienze vissute (*The Wild Region in Life-history*, Northwestern University Press, 2004, p. XIX). Cfr., A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., pp. 142-143.

⁵² Occorre osservare che MacIntyre non nega il ruolo dell'immaginazione e della letteratura per ipotizzare possibili azioni pratiche. La mancanza di immaginazione porta a conformarsi all'ordine sociale presente senza avere la capacità di metterlo in discussione: «essi non hanno imparato anzitutto a immaginare come le cose potrebbero essere altrimenti e poi a chiedere come queste possano essere fatte diversamente. [...] Per andare avanti essi hanno bisogno di immaginare un futuro coerente» (ivi, pp. 310-311). Al contrario, ciò che è possibile sostenere - e che può costituire un limite in prospettiva pedagogica - è la riduzione del ruolo dell'immaginazione a una spinta iniziale che deve essere, subito, ricondotta all'interno di una narrazione coerente delle proprie azioni in vista di una loro giustificazione. Condizione certamente necessaria per costruire epistemologicamente un sapere morale fondato, ma che limita aspetti significativi della narrazione, in particolare quella letteraria che, attraverso l'immaginazione, stimola la fantasia e sottolinea dimensioni contraddittorie, strutturalmente mancanti e imprevedibili del reale esperito. Dimensioni che assumono un ruolo nel processo educativo e formativo di ciascuno.

«fiorire significa funzionare bene»⁵³, intendendo - come abbiamo già osservato - il funzionamento come la capacità dell'agente umano di mettere in atto le sue potenzialità al meglio in un determinato contesto pratico, riflettendo responsabilmente sul proprio agire. Ma questo funzionamento, per potere essere analizzato, riflettuto e narrato, ha bisogno di considerare gli aspetti incoerenti come qualcosa da superare, almeno in vista di una futura possibile narrazione più razionalmente consapevole e in grado di spiegare «come quell'agente ha imparato a dare un ordine ai beni»⁵⁴.

Al contrario, il soffermarsi sul ruolo dell'alterità inappropriabile del reale e della propria esperienza, senza giungere agli eccessi dell'espressivismo, potrebbe spingere a indagare anche i limiti stessi del discorso razionale e quegli aspetti dell'esperienza che, per dirla con Agamben, costituiscono «un limite trascendentale del linguaggio, [che] esclude che il linguaggio possa presentarsi esso stesso come totalità e verità»⁵⁵. Limiti che, in prospettiva pedagogica⁵⁶, l'intreccio tra narrazione (letteraria) ed educazione mostra pienamente, in quanto il tessuto del racconto, funzionando come una «macchina pigra», mette in luce le mancanze e i vuoti strutturali dell'esperienza che il lettore-interprete ha il compito non solo di comprendere e riconoscere, ma anche di trasformare attivamente, agendo e narrando. In questo modo, attraverso l'ascolto di racconti o la lettura di testi è possibile sperimentare e affrontare, anche senza viverle direttamente, situazioni e pratiche verosimili o accadute ad altri, che consentono di esercitare la capacità di affrontare il futuro. In questo modo, attraverso i processi di imitazione e immaginazione, il lettore-interprete diventa allievo, in una relazione educativa potenziata dall'orizzonte di qualcosa che non è solo presentificato in un determinato contesto, ma è anche possibile, già accaduto, verosimile, non pienamente consapevole o irreali. Bertagna suggerisce: «la letteratura si rivela il più potente mezzo moltiplicatore dell'unica vita reale che ciascuno possiede e diventa il più formidabile strumento a disposizione di tutti, e in particolare della pedagogia, per far maturare in ciascuno, quasi senza accorgersene, le competenze indispensabili per affrontare, con un valore aggiunto di prudenza, l'irruzione dell'imprevisto e dello stesso impensabile nel presente di ogni vita, nel mondo e nella storia»⁵⁷.

In questa direzione, la narrazione oltre alla funzione ben tratteggiata da MacIntyre di strumento per l'educazione sentimentale umana può consentire all'uomo di sperimentare i propri limiti, ciò che non è presente, che non è ancora accaduto, che non accadrà mai o che non è padroneggiabile e misurabile, stimolando continue trasformazioni formative ed educative.

⁵³ Ivi, p. 80.

⁵⁴ Ivi, p. 304.

⁵⁵ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1998, p. 46.

⁵⁶ Per un approfondimento, in prospettiva pedagogica, dei limiti del *logos* e della pretesa di misurabilità razionale del reale, mi permetto di rimandare al mio *La circolarità non finita della pedagogia*, Studium, Roma 2023.

⁵⁷ G. Bertagna, *La pedagogia e le "scienze dell'educazione e/o della formazione. Per un paradigma epistemologico*, in id. (ed.), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 55.

MODERNITY, GEOPOLITICS, MORALITY. GEOGRAPHICAL IMPLICATIONS IN ALASDAIR MACINTYRE

ALESSANDRO RICCI

University of Bergamo
alessandro.ricci@unibg.it

ABSTRACT

This article examines the work of Alasdair MacIntyre, with particular attention to the geographical and geopolitical dimensions that underpin his thought. It outlines the central arguments concerning the relationship between morality, tradition, and rationality, situating them within broader debates in geographical thought and geopolitical implications. Special emphasis is given to MacIntyre's critique of modern individualism and his call for a return to Aristotelian virtue ethics as a framework capable of providing coherence to moral life. The analysis also highlights how his reflections on community and practices clashes with modern international politics. Through this overview, the article provides readers with essential insights into the geographical implicit reminds of MacIntyre's thought, while also offering points of reflection for future discussion across disciplinary boundaries.

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, Geography, Geopolitics, Space and Politics, Modernity, Territorialization.

INTRODUCTION

Reading Alasdair MacIntyre's book *Ethics in the Conflicts of Modernity* and the considerations he develops around the morality of politics is enormously stimulating, even for those who practice geography. It indeed offers thoughts for consideration that, although apparently distant from the most immediate interests in political spatiality, allows for an in-depth exploration of decisive issues in doing politics, understood as acting in decision-making terms on public spaces, even through specifically spatial and geopolitical lenses.

Some reasoning, especially regarding a sort of Thomistic idealism that MacIntyre embodies and which, in my view, clashes with modern statehood and current dynamics of international politics, seems to emerge rather glaringly.

The attempt of this article is to highlight, albeit from a geographical perspective, apparently distant from that expressed by the philosopher, the elements of greatest interaction between his field of inquiry and political geography, also offering a view

on the current international reality and evidencing the critical aspects of his thought, due to the lack of spatial lenses in considering the “conflicts of modernity”. For this reason, my main purpose as a political geographer is to highlight the convergences between MacIntyre and the main elements of geographical thought and, at the same time, to put in light how his arguments seem to not consider the present geopolitical reality and the power spatialized relations.

ENVIRONMENT AND TERRITORIALIZATION

First of all, what is the scale of analysis of the Scottish author? What is his reference geography, the geography within which his reflection moves, ranging from the mere individual, subjective sphere, to the state and collective one, relating above all to the concept of the «common good»?

In MacIntyre there is a linear conjugation of the different spheres just mentioned (from the personal to the state one). His is a spatial stratification – or, better said, a multiscalarity, or spatial multidimensionality – that emerges quite clearly from his words, although it sets aside a global logic, to focus more on the sphere of personal action.

Starting indeed from the dual meaning of «personal end» that we find in Aristotle according to the idea of εὐδαιμονία, and then in Thomas Aquinas according to the principle of *beatitudo*, MacIntyre often refers to the relationship that each of us establishes with our surrounding environment: it is here that his philosophical, anthropological, and also theological or moral reflections implicitly become geographical. His consideration of humanity – understood as the deepest nature of human beings, that distinctive trait that distinguishes them from animals – is precisely the capacity to overcome the natural and immediate bond with their reference environment. If animals indeed generally cannot separate their development from the environment in which they were born and raised, human beings, on the contrary: «have developed unique abilities to change their environments, so that natural selection no longer operates as it did and does with other species» (MacIntyre, 2016, p. 225).

Here the author identifies the peculiar trait of human beings: their capacity, thanks to intellect and their reference culture, to shape the surrounding environments and not be subservient or passive to them, as is the case for other animal species. He takes a further step in overcoming environmental determinism and also a certain basic evolutionism: he speaks of language and the pursuit of the common good that derive from a “high” cultural setup, thus capable of pursuing a good that transcends one’s own person and is aimed at the collectivity.

Beyond this specific moral objective, proper to his belonging to the Thomistic strand, MacIntyre here reasons almost like a geographer: the capacity of men is to

shape the earth and make it their own, and from this derives the good functioning of a social and political system. He specifies in this regard, involving the theme of virtue, that it is exercised when one acts in the functioning of one's social roles «as citizen, as member of a household and family, and so on» (MacIntyre, 2016, pp. 220-221). The fulfillment of one's human virtue reconnects to one's reference spheres and the different geographical scales that these trigger.

In the moral aspects of spatial action, an interesting convergence is found, especially if we take up the reflections of another highly significant French geographer, Augustine Berque, who, like MacIntyre, argues that our condition as human beings derives from the relationship with the other and thus with places and the earth: «this relationship - argues Berque - is the basis of our very humanity; it is its condition» (Berque, 2019, p. 52) and it is what distinguishes us precisely from other animate beings. And indeed, continues the French geographer, we «are human because what happens at our antipodes concerns us not only in a moral sense. [...]. Unlike anthropoids, what happens over there, in a place we may never go, the issue has to do with our very existence» (Berque, 2019, p. 52). In Berque, this relationship between human beings, even distant from each other, and similarly between men and the natural environment, is constitutive of humanity itself and at the same time distinctive compared to other living beings: «the geographicality of being, in fact, is nothing but the relationship in which physical reality is hardly foreign to the thinking thing, which participates in its own being» (Berque, 2019, p. 53).

When in geography the process of «territorialization» is defined, we speak precisely of the capacity to modify the natural environment that is expressed through a cultural apparatus and a reference language or a semiotic system that is reported on the geographical map. Angelo Turco founded his theory of complexity precisely on the three crucial phases of territorialization, consisting of *denomination*, *reification* and *structuration* and the symbolic control of space that derives from it (Turco, 2010; Maggioli, 2015). Every process of shaping natural space inevitably starts from cultural presuppositions, which MacIntyre himself clearly identifies in his philosophical analysis. Territorialization also presupposes at the same time a capacity for planning, which the Scottish author himself associates with the enormous theme of the pursuit of the common good deriving from the exercise of virtue and the application of man's highest rationality: here perhaps lies the distinctive aspect of one approach (the geographical one) and the other (that of our author), although with many elements in common.

In the first case, in fact, planning in geography is understood in a political sense: we speak, in this regard, of a process of territorialization aimed at the creation of social structures, which in turn determine the landscape stratification so full of political and cultural meanings. The same territorial structures depend on human

action organized in social bodies according to a specific objective, relating to the ordering of the elements of nature and the realization of favorable conditions for life on earth: the territory thus becomes, according to this perspective, the mirror of the functioning of a society and its organizational capacity, while at the same time providing the resources for the realization of collective projects (Casti, 1998, p. 18). The nature of this dual interaction defines precisely human action, which should distinguish itself from the animal one precisely because it tends – or should tend – to overcome the *natural* conflictual logic triggered by territorial dynamics. Indeed, as Giuseppe Dematteis argues, it is essential in this regard «the transformation of what by nature tends towards exclusion and conflict, into a socio-spatial system founded on opposite behaviors, such as communication, cooperation, exchange, that is, on forms of socialization within increasingly vast territorial formations» (Dematteis, 1985, p. 74). It is this concept of “territory” that is not found in animal territoriality, according to the Turin-based geographer. In effect, it is the predominant characteristic of human beings to go beyond nature, as also Berque argues: «to go beyond nature is what we call culture or civilization [...]». One of the proper characteristics of the human (there are others, of course) is to be ethical; to possess the sense of good and evil, and to be able to determine one’s conduct based on this distinction, having thus the consciousness of a duty» (Berque, 2021, p. 42).

In MacIntyre’s case, instead, the question that emerges most strongly at this stage is, or should be, quoting him directly, «What is the good of doing this or that, of making this or that happen or allowing this or that to happen?» (MacIntyre, 2016, p. 225). Clearly, the nature of individual life and thus also of collective life, depends on personal choices, which «differ from culture to culture and social order to social order and differs too depending on an agent’s place in her or his social order» (MacIntyre, 2016, p. 223). The author states that «Everything turns on how and to what extent agents in their everyday practice conceive of themselves and others as having the powers and potentialities of rational agents» (MacIntyre, 2016, p. 215), because – he argues – «to be a good practical reasoner is closely related to being a good human being» (MacIntyre, 2016, p. 190).

This is clearly a different reference platform for the philosopher compared to geographers, but not necessarily, in any case, does it clash with the definition of territorialization formulated by the geographical literature. On the contrary, there seems to be an unexpected convergence of visions, which makes the sense of the human its crucial pivot and the connection of man with his function, exercised through places, its spatial reference point. What for Berque is the «duty» of man, expressed in his daily actions with a clear distinction between good and evil, coincides with the concept of virtue formulated by MacIntyre, who argues that «the most important judgments that can be passed upon a man concern the way in which he discharges his allotted social function» (MacIntyre, 2017, p. 5). If this

was valid for archaic orders, with the advent of modernity we will witness a decay of this kind of hierarchical and social order, dictated by a moral crisis that precedes the process of secularization, which in turn coincides with the compartmentalization of society (cf. Maletta, 2020, pp. 59-65)

POLIS AND STATE

If, therefore, a first geographical configuration can be found precisely in the relationship between man and environment, a relationship which according to the Scottish author properly defines humanity in its highest sense and which is also the basis, as we have seen, of geographical reflection, there are two other reference scales of the Aristotelian-Thomistic logic that are addressed by the Scottish philosopher.

The political-geographical dimension of MacIntyre is first of all that of the Aristotelian *polis* or the Thomistic *civitas*, also in this case indissolubly linked to the development of human nature in its deepest sense: it is in the *polis*, but not only within it, «that human beings can flourish as rational animals. And – the author further argues – it is not too difficult to rewrite Aristotle’s arguments about the need for the *polis* (*Politics* I, 1253a1–39) in contemporary terms» (MacIntyre, 2016, p. 224).

But what is the *polis* or the *civitas* that MacIntyre refers to and, we might add, aspires to? Is there a geographical reflection in these concepts (Elden, 2013)?

It is one that possesses some fundamental characteristics: it must be justly ordered and well-functioning, such that there exists a double virtuous mechanism concerning the governed and the governors, who both aim to achieve the common good. This happens through participation in the political society, thus acquiring dispositions and virtues that orient citizens towards their ideal ultimate end. It is here that the clash with modern statehood seems to emerge most blatantly, and the author himself does not hide the irrelevance of such theoretical considerations, in a context such as the modern one, «whose bureaucratic institutions and liberal pluralism seem to make Aristotelianism irrelevant» (MacIntyre, 2016, p. 176).

The author’s attempt to overcome the difficulties that modern society and politics have offered compared to the moral-Thomistic framework appears, however, fruitless: for MacIntyre the concern for the common good requires a strong political commitment that can be found in local bodies, trade union sections, community organizations, citizen assemblies, associations, and so on, which in his vision would give «contemporary form to a distinctively Aristotelian politics» (MacIntyre, 2016, p. 177). In modern practice, which has undergone the fragmentation of society due to moral decay and subsequent secularization, the examples cited appear equally fragmented. The author is well aware that the world

he refers to – the medieval and classical European one – has run aground in modernity, thus the virtuous examples appear equally fragmented and minute. The properly Aristotelian character would therefore be identifiable in another element: the conjugation between ethics and politics, to the point of outlining some examples of such a virtuous relationship, like the case of the community of Danish fishermen in Northern Jutland.

Here the author's framework seems to not consider the reality – the typically modern one, of political globalization, *governance* and mechanisms of close connection between economic and political interests detached from territories, as well as a dirigiste political setup, as in the European case – that profoundly contradicts his theses. The examples reported by the author – and there are several –, as well as the small congregations aimed at the search for a common good, represent in his eyes certainly virtuous examples. At the same time, contemporary geopolitical analysis reveals that these positive examples, while significant, operate from a position of structural marginality relative to dominant power blocs, which calls into question the scalability of its proposal. In the search for small practices of ethical virtue, MacIntyre seems deliberately to neglect the enormous burden of modernity or, more simply, he intends to target those virtuous practices that represent the grain of sand in the vast secularized and amoral bloc of modern society.

His reflection, once again, aligns itself unconsciously with that of geographers, who, by placing the relationship between human beings and the environment at the center, question the inextricable link between human societies, territory, and the definition of civilization. Berque, reflecting at a general and deeper level, emphasizes in this regard that it is modernity itself that undermines values, to the point of being considered an evil, in the paradox that it is precisely the West from which modernity sprang that denies itself: «to the extent that it attacks the identity of a people, modernity is felt as an evil, and the values that oppose it, in an amalgam of premodern and non-Western, are on the contrary perceived as a good» (Berque, 2021, p. 70).

Geography allows us to identify the substantial distinctions between hemispheres and the geographical trajectories of modernity and its opponents, as in the case of Berque, who is an expert of Japan, and of Yi-Fu Tuan, who, as a native Chinese, carried out his teaching function in the USA, and identified the distinction between his two reference worlds in the «cosmos» and the «hearth» (Yi-Fu Tuan, 1996). In the Scottish author the aspect relating to regional differences that exist, for example, between Northern and Southern Europe, between contexts where local realities can still “have their say” and contexts where they are truly irrelevant, seems to be neglected, that is, where the blend between the utilitarian principle and the liberal idea of happiness has taken root more

strongly¹. In other words, if he reasons at a moral and individual level, analyzing society and human behaviors according to an idea of fragmentation into spheres of existence and distinct stages, he does not seem to take into account the broadening of horizons and the distinction between regions of the world from a political and social point of view.

In the first case, therefore, the MacIntyrean discourse coincides with that of many geographers where the stages of individual life in fact coincide with the places of the everyday, the object of study of geography. In the second case, that is, when the gaze extends beyond the individual contingent, the distinction between different social conceptions and trajectories of modernity is lost. It is on the individual reference scale that his reflection moves most, although he tries to extend it to the modern state sphere as well: it is in this case that the categories he refers to suddenly lose their cogency with reality and clash with modernity.

MacIntyre seems indeed not to consider another, decisive aspect, that is, the foundation of modern politics. Or, better said, he would like to overcome it, in an impulse that in light of current reality appears almost wishful or excessively idealistic. For the Scottish author, in fact, Morality still acts in modern politics. If for him the beacon of action must normatively be Morality, in the pursuit of a supposed «common good», in the application to modern reality this principle seems to lose meaning: «In a society such as our own in which so much economic and political activity is expressive of the attitudes and standpoints of rational maximizers, Morality therefore continues to have a distinctive function, function, since its constraints extend beyond any that rational maximizers would impose and its projects are other than those that rational maximizers would undertake» (MacIntyre, 2016, p. 188).

From this he derives two other considerations: 1) Morality would go hand in hand with rationality and 2) loyalty to Morality allows Western governments to make aid promises.

The question we must ask ourselves at this point is: is this really the case?

MODERNITY AND A-MORALITY

The limits of the MacIntyrian model in grasping the nature of modern politics becomes evident when contrasted with an alternative paradigm, such as the ‘stasis’ or global civil war framework proposed by Giorgio Agamben. While MacIntyre seeks to reconstruct a moral *polis*, Agamben diagnoses its definitive dissolution, wherein the boundary between the political and the domestic, friend and enemy,

¹ «The encounter between the utilitarian principle and the liberal idea of happiness however does not seem to have rivals today: that the “concept of happiness it embodies is so amorphous and adaptable does not make it less but rather more pleasing to those who seek a court of appeal on evaluative questions which they are sure will decide in their favor”» (Maletta, 2020, p. 76).

becomes blurred². Although the premises and conclusions of the two philosophers are radically divergent, their thought offers two contrasting lenses through which to read the same phenomenon: the eclipse of a shared political space.

There is indeed certainly a certain degree of incoherence in Western political logic, which the author himself highlights well: geopolitically we can see this incoherence in the wars of the West and NATO, always cloaked in good intentions, affirmation of good and export of democratic values, which no longer have quarter and spatial definition, to the point that Giorgio Agamben defines the civil war as a political paradigm of global spaces: and indeed *stasis* confuses, in a dual shift, what belongs to the *oikos* and what is proper to the *polis*, the intimate and the foreign (Agamben, 2015, p. 15).

This distinction between these scales of action does not appear in MacIntyre's logic, who indeed does not consider the distinct geographical spheres that this entails. If he still sees an active presence of Morality, especially in state action, today the only true morality admitted is not the one with a capital M described by the author but one based too often on untruthful presuppositions, of those who, beyond any morality, divide the world into «good» and «bad» (think of the applied idea of «Rogue States») and on this basis declare new «*just wars*» which, unlike those of the past, are not such because they are based on a common *ius*, but on a fragile and fake morality that often hides base interests (Colombo, 2021). Not coincidentally, MacIntyre's attitude in the face of such a world stage seems to correspond to Agamben's description. His focus on the private sphere is the result of a general condition dictated by *stasis* as the prevailing modern political paradigm, which excludes from political belonging those who do not participate in it: «Not taking part in the civil war amounts to being expelled from the *polis* and confined to the *oikos*, to losing citizenship by being reduced to the unpolitical condition of a private person» (Agamben, 2015, p. 17).

At this point a question arises spontaneously, also relating to the individual level: to what extent does the Morality spoken of by MacIntyre act in the lives of people and the collectivity, that is, in the personal sphere of the *oikos* that transfers into the political one of the *polis*?

He himself responds that sometimes people act and think according to the perspective of the common good and thus of a high rationality, other times on the basis of interests and external conditioning. But it is a decidedly uneven relationship, entirely to the disadvantage of those who act according to Morality.

²It is not the intention of the present article to engage with the substance of the criticisms directed at Giorgio Agamben's theses, as this would lead the reader too far astray. However, for a critique of the Italian philosopher's "normativist" attitude, as well as his use of "paradigms" considered ahistorical, the reader is referred to the works of Crosato (2019); de la Durantaye (2009); McLoughlin (2017); Raciti (2019) and Revel (2016).

In this, perhaps the simple observation of our daily reality, not even the political one, would suffice for immediate confirmation.

When the author reports the example of the child in danger of life (cf. MacIntyre, 2016, p. 189), he imagines a man who, acting according to maximum rationality and Morality, is ready to save him with an immediate gesture, and the same should happen at the local community level: but in both spheres – the personal and the state one – how many times do we witness total indifference towards violence committed against other fellow citizens? News reports often speak, tragically, of such widespread indifference much more than of expressed solidarity towards those in difficulty³.

Also at the political level, how many times do the same rulers act blatantly against the good of their own citizens, knowingly doing harm? Suffice it to think, in this latter regard, of the continuous calls to the necessity of entering war made in recent years, without considering the nefarious effects of such declarations on the civilian portions of Western and European society.

Moreover – and here we come to the crucial point of the question – MacIntyre seems almost unwilling to consider that at the foundation of modern politics, of the management of the *polis* and the State, there exists only and solely interest, be it particular or – in the most virtuous cases – be it collective. According to the realist school, clearly prevalent in the strand of international relations and also of geopolitics⁴, it is only interest that guides the action of rulers, from the most corrupt, who maximize their own personal gain, to the most virtuous, who nonetheless represent the attempt to pursue the collective and national interest. The modern geopolitical panorama is not dotted with practical-rational actors in a high and Aristotelian sense, of men ready to save children in difficulty, but with “practical-interested” actors who act for their own immediate interest or that of those who support them, completely overriding any idea of common good or sense of state collectivity.

At the foundation of modern politics, particularly in the state logic of international relations, there is the notional and conceptual framework formulated in the 16th century by Niccolò Machiavelli and Giovanni Botero, the true first reference of the crucial theme of *Reason of State* (Botero, 2009; Baldini, 1992)⁵.

It is the modern political framework that contradicts the almost idealistic setup, based on Morality, proper to MacIntyre: the foundations of modern statehood

³ The media system certainly influences this widespread perception, being far more inclined to report tragic events and crime news than positive episodes. In any case, among these, the notorious case is the brutal killing of the Ukrainian refugee Iryna Zarutka, killed for no apparent reason while she was inside a carriage on the blue line of the Lynx Rapid Transit, in Charlotte (USA). Images from closed-circuit cameras captured the dramatic indifference of the other 5 passengers around the victim, without providing any assistance.

⁴ Although with some distinctions. See, in this regard, Kelly (2019).

⁵ For interpretations from a geopolitical perspective of both these authors, please refer to Ricci (2015; 2016; 2023b). For Botero, see also Descendre, 2022; Raviola, 2020.

that we find in Machiavelli, in fact, outline for us the features of a management of the territory based not on Morality nor on a sense of common good, but on the figure of the prince and the personalization of the power management setup, with the difference that while the Florentine secretary had contemplated the use of reason and force by the prince for the purpose of a collective good, in the modern politics of his ideal setup only the first assumption has remained.

Not that this was absent from the political forms of the past, but the principles of political geography expressed from modernity, in opposition to the imperial idea, denote the features of an a-moral politics because founded on the territorial datum and on specific, particular, national interest. That of Machiavelli is - like it or not - the model that emerged prevailing from political modernity, and it is the model of particular interest over the universal (Chabod, 1964). The particular first of all of a territorial type, but then also cultural and the sense of collective identity, which in the attempt to assert itself over others inevitably leads to a condition of equilibrium or possible clash on the global scenario.

The theme of the balance of power, governed by a *Jus Publicum Europaeum*, will not coincidentally emerge in the reflections of Carl Schmitt (2003) precisely with the political structuring of modernity, when the imperial forms centered on universalistic principles, which also coincided with the search for a common good in an, if you will, Aristotelian sense, began to deteriorate.

CONCLUSIONS

Another fact must be outlined.

The model proposed by Machiavelli, which is based on the clear and unquestionable overcoming of morality in favor of an extreme realism embodied by the new Prince, will be the winning one compared to its counterpart, more or less contemporary to the Florentine secretary, embodied by Giovanni Botero.

Although starting from the same platform of reflection, based on the consideration of reality as such, the Counter-Reformation thinker from Bene Vagienna, a former Jesuit, attempted to overcome the Machiavellian setup by proposing precisely the return of morality into modern political dynamics, to the point of hypothesizing the constitution of a «Council of Conscience» to guide the management of the State. This corresponded *de facto*, according to Chabod's interpretation, to the «intrusion of the Church into the singular act of government, by means of religious orders, confessors, and canonical advisors of the princes (...). The Prince in this way bound himself to the faith, which was, naturally, only one: the Roman Catholic. This alone could assure him happiness in government and open the safe path for him» (Chabod, 1993, p.130). The Council of Conscience that Botero proposes diverges from the model prevalent today.

MacIntyre's political order is established by more or less precise rules, which are those proper to Morality and rationality. In this the Scottish philosopher comes much closer to Botero, guided by an idealized conscience, than to Machiavelli (2005). The current geopolitical scenario, on the other hand, is not only - as Headley Bull would say in *The Anarchical Society* (1977) - profoundly *disordered* and, we might add, *uncertain*, because based on the very personal interests of States, but in it the minimal rules that governed the international political game have also completely broken down. The threshold of the minimal, basic rules on which relations between States and also conflicts on the international scenario were based has been surpassed, as we are observing in the tragedy of Gaza.

Think of the rules of engagement or of mutual respect for international political spaces. The *ius ad bellum* de facto no longer exists (when is war declared, nowadays?!). The albeit minimal rules of the *ius in bello* have also broken down (just see the number of civilians killed in Gaza, often deliberately and without any consideration for children, contrary to the idea of the man ready to save them, as figured by MacIntyre); and the inviolability of diplomatic spaces and international dialogue has also lapsed, as can easily be observed in the Russian-Ukrainian conflict and in the Western responses to it.

At this point one might wonder not so much where the Morality described by MacIntyre has gone, but where the minimal rules of civil coexistence have gone, placing oneself on a much more basic and less elevated level.

In this sense, the modernity experienced today seems to represent the existential counterpart of the Aristotelian-Thomistic political logic repropounded by the Scottish author: it is, in short, the contrast emerging from modernity - and which also manifests itself in today's geopolitical uncertainty (Ricci, 2023a) - and to which MacIntyre himself tries to provide a complex and almost unattainable moral remedy.

REFERENCES

G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

G. Agamben, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II, 2)*, Stanford, Stanford University Press, 2015.

A.E. Baldini, *Botero e la 'Ragion di Stato'.* Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo, Firenze, Leo S. Olschki, 1992.

F. Benigno, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*, Roma, Viella, 2007.

A. Berque, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani* (a cura di M. Maggioli), Milano, Mimesis, 2019.

A Berque, *Essere umani sulla terra. Principi di etica dell'ecumene* (a cura di M. Maggioli e M. Tanca), Milano, Mimesis, 2021.

G. Botero, *La ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 2009.

H. Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press, 1977.

E. Castanò, *Agamben e l'animale. La politica dalla norma all'eccezione*, Aprilia, NovaLogos, 2018.

E. Casti, *L'ordine del mondo e la sua rappresentazione. Semiosi cartografica e autoreferenza*, Milano, Unicopli, 1998.

F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1964.

A. Colombo, *Guerra civile e ordine politico*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

C. Crosato, *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*, in "Etica & Politica/Ethics & Politics", XXI, 2019, 1, pp. 265-298.

L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

R. Descendre, *Lo Stato del mondo. Giovanni Botero tra ragion di Stato e geopolitica*, Roma, Viella, 2022.

S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2013.

P. Kelly, *Rescuing Classical Geopolitics: Separating geopolitics from realism*, in "Geopolitics, History, and International Relations", 11, 2019, pp. 41-58.

N. Machiavelli, *The Prince*, Oxford University Press, Oxford (UK), 2005.

A. MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From the Homeric Age to the Twentieth Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2017.

A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, 2016.

M. Maggioli, "Dentro lo *Spatial Turn*: luogo e località, spazio e territorio", *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, 2015, 2, pp. 51-66.

S. Maletta, *Un aristotelismo sovversivo. MacIntyre oltre il dis-ordine liberale*, Milano, Mimesis, 2020.

S. Maletta, D. Mazzola, D. Simoncelli (eds.), *Practical Rationality & Human Difference. Perspectives on and beyond Alisdair MacIntyre*, Milano, Mimesis, 2022.

D. McLoughlin (ed.), *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.

A. Raciti, *Per una critica dell'archeologia filosofica. Nota a Giorgio Agamben. Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Macerata, 2018, in B. Montanari (ed.), *La politica al tempo dei robot ovvero si dà ancora un "principio speranza"?*, Milano, Mimesis, 2019.

A.B. Raviola, *Giovanni Botero. Un profilo fra storia e storiografia*, Bruno Mondadori, Milano, 2020.

J. Revel, *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*, in A. Lucci e L. Vigliani (eds.), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Genova, Il Melangolo, 2016, pp. 247-266.

A. Ricci, *Il Principe ovvero alle origini della geografia politica*, Roma, Società Geografica Italiana, 2015.

A. Ricci, *Machiavelli e la geografia dell'incertezza. Conoscenza del territorio e relazioni di potere nella modernità*, in "Culture del testo e del documento le discipline del libro nelle biblioteche e negli archivi", 2016, pp. 29-46.

A. Ricci, *The Geography of Uncertainty. A Conceptual Model of Early Modern Globalization and the Current Crisis*, Abington, Routledge, 2023a.

A. Ricci, *Geopolitica, realismo e visione globale nell'atlante scritto di Giovanni Botero*, in Blythe Alice Raviola e Chiara Silvagni (a cura di), *BOTERIANA III A trent'anni dal volume Botero e la 'Ragion di Stato' a cura di Enzo A. Baldini (1992-2022) Bilanci e prospettive di ricerca*, 2023b, pp. 83-100.

C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Telos Press Publishing, New York (NY), 2003.

Yi-Fu Tuan, *Cosmos and Hearth: A Cosmopolite's Viewpoint*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

A. Turco, *Configurazioni della territorialità*, Milano, FrancoAngeli, 2010.

TRA INDIVIDUO E COMUNITÀ LA LEGGE NATURALE DA MACINTYRE A TOMMASO D'AQUINO

RICCARDO SACCENTI

Università di Bergamo

riccardo.saccanti@unibg.it

ABSTRACT

The engagement with Aquinas's philosophical heritage marks a turning point in the intellectual development of Alasdair MacIntyre. In particular, the Thomistic doctrine of natural law provides the Scottish philosopher with a more comprehensive framework for grounding ethics not only at the individual level but, more importantly, at the level of the community. This paper examines how MacIntyre engaged with Aquinas's doctrine of natural law and adopted its key features as a foundation for the ethical and political order. Through MacIntyre's interpretation of Aquinas's ideas, it also becomes possible to highlight certain aspects of the Dominican master's arguments.

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, Aquinas, Natural law, Individual & community, Ethics & politics.

Nel quadro dello sviluppo della propria riflessione filosofica MacIntyre è venuto approfondendo, fra gli altri temi discussi, quello della legge naturale. Soprattutto a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, dunque con il consolidarsi della cornice neo-aristotelica del proprio discorso etico-politico, il filosofo scozzese ha dedicato pagine rilevanti al ripensamento di questa nozione, che è venuta acquistando un ruolo sempre più cruciale nel delineare i fondamenti di un assetto di pensiero critico rispetto al liberalismo contemporaneo¹.

¹ Sulla elaborazione filosofica dedicata da MacIntyre alla legge naturale si veda D. Simoncelli, *Natura, Ragione e Relazione. Una Prospettiva sulla Legge Naturale a Partire da Alasdair MacIntyre*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020. Una importante lettura di come questo tema entra nella speculazione del filosofo scozzese e si intreccia al suo confronto con Tommaso d'Aquino si deve a MacIntyre stesso e per essa si veda *An Interview with Giovanna Borradori*, in *The MacIntyre Reader*, ed. by K. Knight, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1998. Una discussione del modo in cui MacIntyre si misura con l'eredità di pensiero di Tommaso si trova in J. Macias, *Natural Law, the Common Good, and Economics. A Difficulty for Thomists*, in *Practical Rationality and Human Difference. Perspectives on and beyond Alasdair MacIntyre*, ed. by S. Maletta, D. Mazzola and D. Simoncelli, Mimesis International, Sesto San Giovanni (MI) 2022, pp. 211-220.

Di legge naturale MacIntyre discute anche nel più recente *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Nature*, in pagine dedicate a chiarire i caratteri dell'agente razionale nella prospettiva neo-aristotelica². La legge naturale si configura come una componente essenziale del sistema di coordinate che consentono di articolare il discorso etico-politico macintyriano, portando a compimento un itinerario di riflessione che conosce varie tappe nella parabola filosofica del pensatore scozzese. L'intenzione di questo contributo è quella di delineare le modalità con cui MacIntyre discute la funzione della legge naturale, mettendo in luce il ruolo cruciale che assegna al contributo di Tommaso d'Aquino al riguardo³. Un elemento, questo, che implica uno specifico giudizio sul posto che l'Aquinate occupa nella storia della filosofia. A questo si aggiunge il proposito di avanzare considerazioni che vogliono problematizzare il modo in cui MacIntyre legge Tommaso sul tema della *lex naturalis* e le ricadute di ordine politico che egli trae dal proprio argomentare. Si intende allora ripercorre l'argomentazione dispiegata in una pagina di *Ethics in the Conflicts of Modernity*, per poi sviluppare alcune considerazioni di carattere storico-critico circa l'elaborazione di Tommaso in merito alla legge naturale e il contributo che MacIntyre offre ad una sua più puntuale comprensione.

1. MACINTYRE E L'AGIRE ETICO IN TOMMASO D'AQUINO

Le modalità con cui si determina l'agire etico-politico, secondo la prospettiva neo-aristotelica, sono quelle che lo Stagirita descrive nella prima metà del terzo libro dell'*Etica Nicomachea*. Qui viene analizzata la dinamica psicologica dell'atto morale, la quale si configura come deliberazione relativa ai mezzi necessari al conseguimento di un fine desiderato. Secondo Aristotele la "deliberazione" (βουλή) riguarda le cose che si pongono nell'ordine delle possibilità dell'essere umano e dipendono dall'agire dell'uomo⁴. In ragione di tali caratteristiche, le

² A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2016. Di seguito si cita dall'edizione italiana *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2024. Il tema è stato affrontato direttamente anche in A. MacIntyre, *Natural Law as Subversive. The Case of Aquinas*, in *Ethics and Politics. Selected Essays. Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 41-63. Si veda anche il contenuto di A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, sul cui contenuto si veda D. Simoncelli, *Giving and Receiving in Light of the Human Difference. A Reading of MacIntyre's "Dependent Rational Animals"*, in *Practical Rationality and Human Difference*, cit., pp. 157-167.

³ È da osservare che l'interesse per l'Aquinate da parte di MacIntyre non si limita al tema della legge naturale. Si veda ad esempio lo studio dedicato al tema della vulnerabilità da M. Damonte, *MacIntyre's Anthropological Vulnerability between E.F. Kittay and Kenny's Aquinas*, in *Practical Rationality and Human Difference*, cit., pp. 137-146.

⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1112a30-34.

scienze sono al di fuori della sfera della deliberazione, perché si è di fronte a saperi che rispondono ai principi della “certezza” (ἀκρίβεια) e dell’essere sufficienti a sé stessi (αὐτάρκεια). Le deliberazioni riguardano invece le arti (τέχναι), perché queste sono dell’ordine del “per lo più” (ὡςἐπιτόπολὺ).

Sviluppando questo punto della riflessione aristotelica MacIntyre sottolinea come quello che nelle pagine dell’*Etica Nicomachea* viene discusso come processo deliberativo individuale, richiede di essere inserito dentro una dinamica relazionale allorché la deliberazione riguarda i mezzi necessari al conseguimento di beni comuni. Il filosofo scozzese considera qui cruciale l’apporto di Tommaso d’Aquino, richiamando esplicitamente un luogo della *Summa Theologiae*, in cui si legge:

La deliberazione (*consilium*) comporta che si sia svolto un confronto fra più <persone>. ... Si deve infatti considerare che per giungere a conoscere qualcosa di certo nelle circostanze particolari contingenti è necessario prendere in considerazione una pluralità di condizioni e circostanze che non è facile siano considerate da un solo <essere umano>, ma sono colte in modo più certo da più <persone>, dato che quel che una persona prende in considerazione non viene in mente ad un altro, mentre nelle cose necessarie e universali la valutazione è più assoluta e più univoca, così che una sola <persona> può bastare a sé stessa in una valutazione di questo genere⁵.

A giudizio di MacIntyre, quando la deliberazione si svolge nel quadro della discussione circa un bene comune – cioè, per utilizzare la definizione che ne dà il filosofo, un bene che può essere raggiunto e goduto da individui in quanto membri di vari gruppi o in quanto partecipanti a diverse attività – la capacità del singolo non si rivela sufficiente, perché il peso della contingenza e delle variabili che questa introduce nell’elaborazione del giudizio pratico rende incerta la verità⁶. Per il filosofo scozzese, Tommaso coglie il punto, come mostra il fatto che per lui la deliberazione in materia etico-politica richiede un confronto (*collatio*) fra più agenti razionali, perché solo in questo modo è possibile sopperire al limite di conoscenza pratica che caratterizza ciascun individuo.

⁵Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I-II^{ac}, q. 14, art. 3: «Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Quod et ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi Considium, eo quod multi considerent ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures condiciones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit, in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest».

⁶ Cfr. MacIntyre, *L’etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 256.

Per chiarire ulteriormente la posizione dell'Aquinate, che qui MacIntyre segue, si potrebbe richiamare il commento del maestro domenicano al passo aristotelico dell'*Etica Nicomachea* citato in precedenza, in cui si ricorda che la sfera dell'agire morale è dell'ordine del "per lo più". A questo riguardo Tommaso osserva che la differenza fra le scienze e le arti risiede nel fatto che le prime restituiscono una verità che è nell'ordine della necessità e della natura. Questo spiega perché esse sono escluse dalla deliberazione: non vi è necessità di "deliberare" sulla dinamica del movimento o sulla conformazione degli organi di un corpo.

In questo <ambito> è meno necessario deliberare che nelle scienze pratiche, rispetto alle quali dubitiamo in misura maggiore a motivo della grande varietà che si determina in queste arti⁷.

Delineato con precisione il perimetro della deliberazione secondo la lezione aristotelica, Tommaso si sofferma sull'enunciato in cui Aristotele spiega:

Ci procuriamo dei consiglieri per gli affari di grande importanza, dato che non ci fidiamo di noi stessi, perché crediamo di non essere capaci di discernere bene⁸.

Il commento dell'Aquinate chiarisce:

<Aristotele> afferma che ci rivolgiamo ad altri per ricevere consiglio nelle questioni più importanti, quasi non credessimo di essere noi stessi bastevoli a discernere che cosa è necessario che noi compiamo. E così è chiaro che la deliberazione non deve riguardare le cose infime ma quelle importanti⁹.

Il passo di Tommaso concorda con il luogo della I-II^{ec} della *Summa theologiae* citato in precedenza nel sottolineare l'esigenza che il *consilium* abbia una dimensione relazionale e comunitaria. E tuttavia spiega anche che questo si rivela necessario quando ad essere in questione non sono le realtà di minor valore (*res minimae*) ma piuttosto quelle importanti, rispetto alle quali il giudizio del singolo

⁷ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, III, lectio VII, n. 469: «In quo tamen minus est necesse consiliari quam in scientiis practicis, circa quas magis dubitamus propter magnam varietatem quae in istis artibus accidit».

⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1112b 10-11.

⁹ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, III, lectio VII, n. 472: «Dicit quod assumimus nobis alios ad consiliandum in rebus magnis, quasi non credentes nobis ipsis ut simus sufficientes ad discernendum quid oporteat nos facere. Et sic patet quod consilium non debet esse de minimis quibuscumque, sed de rebus magnis».

corre il rischio del dubbio e dunque necessita del conforto di una deliberazione che coinvolge più agenti razionali.

2. LA LEGGE COME FATTO COMUNITARIO

Rispetto a questa cornice, in cui la dimensione comunitaria entra nella costruzione di un giudizio pratico per il quale la capacità deliberativa individuale non è più bastevole a sé stessa, MacIntyre coglie l'esigenza di fissare un criterio oggettivo capace di ordinare il discorso etico come discorso "comune"¹⁰.

Coloro che deliberano insieme - spiega - hanno bisogno di assicurarsi che non si escluda o ignori alcuna voce rilevante, che, per quanto possibile, ciò che si afferma tanto sui fini quanto sui mezzi sia vero e che a ogni considerazione proposta venga dato il dovuto peso razionale e non le venga attribuita troppa o troppo poca importanza e seconda di chi la propone o di come la propone o di quali stimoli non razionali abbiano accompagnato quella proposta¹¹.

Questa esigenza impone che la deliberazione comunitaria sia posta entro i limiti di un confronto razionale fra le diverse valutazioni che i singoli esprimono, in una forma di vero e proprio dialogo, in ragione della quale attraverso un argomentare sviluppato come atto condiviso e comunitario, si è in grado di pervenire ad un'intelligenza comune dei mezzi adeguati al bene comune che si intende perseguire.

Per MacIntyre è qui che si apre l'esigenza della legge naturale, la quale assume la valenza di quel sistema di precetti che costringono la relazione deliberativa comunitaria nel perimetro di una discussione che non solo è pubblica, ma esige di essere razionalmente condotta, escludendo ogni forma di imposizione o coercizione che attenga alla forza o alla violenza di qualsiasi genere. È in ragione dell'obbedienza a questo genere di precetti, i quali fissano il perimetro di possibilità della deliberazione razionale, che è possibile andare al di là della semplicemente individuale.

Perciò - prosegue MacIntyre - alcuni tra i precetti che Tommaso ha chiamati precetti della legge naturale, di quella legge la cui autorità riconosciamo in virtù della nostra natura di agenti razionali, sono necessari per strutturare le relazioni di coloro che perseguono i loro beni individuali e comuni in compagnia di altri. E da una

¹⁰ L'interazione fra la dimensione individuale e quella comunitaria è affrontata da MacIntyre anche in rapporto al concetto di giustizia, soprattutto nel saggio A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1988.

¹¹ MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 114.

prospettiva neoaristotelica e più specificamente tomista non ci sono altri modi per perseguirli¹².

Così concepita la nozione di legge naturale si presenta come uno sviluppo e un completamento della psicologia dell'agire morale di matrice aristotelica, nella cui trattazione lo Stagirita discute con accuratezza i diversi passaggi del processo che dalla determinazione del bene desiderato giunge all'azione compiuta. La discussione aristotelica mette in evidenza il carattere razionale di questo processo, insistendo, anche in termini di lessico, sul combinarsi di nozioni come *προαίρεσις* e *βουλή*, che comportano un'irriducibile componente argomentativa (*λόγος*). La stessa *προαίρεσις*, come nota lo stesso MacIntyre, si configura come combinato di giudizio razionale e desiderio, ossia come tensione verso qualcosa che la valutazione razionale riconosce come un bene da perseguire. In conseguenza di questo, la deliberazione implica l'ulteriore e necessario passaggio sul piano dei mezzi adeguati a perseguire quel fine. Nell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, tuttavia, la discussione si attiene alla dimensione del singolo agente razionale, là dove invece, come si è visto, già Tommaso d'Aquino mette in luce come, la natura stessa della sfera "pratica" - caratterizzata dal "per lo più" quale criterio valutativo disponibile alla ragione - richieda il conforto di una deliberazione comunitaria almeno per quei "beni" che non possono essere goduti in forma individuale.

Perché questa deliberazione comune abbia una consistenza occorre determinarne le condizioni di possibilità e dunque introdurre un criterio oggettivo che determini la cornice in cui una pluralità di agenti razionali sono in grado di condurre la deliberazione come atto comune e non individuale. La legge naturale assolve a questa funzione, nella misura in cui stabilisce un punto di riferimento che permette a quello che nel lessico della scolastica medievale si indica con *intellectus practicus* di poter articolare giudizi la cui valenza non è solo individuale ma attiene ad una collettività. Dunque, la legge naturale, nella versione di Tommaso d'Aquino che MacIntyre intende far propria, assumerebbe il valore di un "limite" entro cui l'intelletto pratico può operare su scala comunitaria. Essa infatti stabilisce il criterio secondo cui l'intelletto può scegliere i beni comuni e deliberare riguardo ai mezzi adeguati per giungere a godere di essi. Così intesa, la legge naturale non è però solo una condizione di possibilità, ma rappresenta anche un vincolo, nel senso che, se si accetta la nozione di bene comune nell'accezione del filosofo scozzese, allora l'esercizio di una scelta e di una deliberazione comuni non hanno solo il connotato di una legittima possibilità, ma anche quello di un dovere che è in capo agli agenti razionali coinvolti. La legge naturale non è cioè riducibile a coercizione, ad esempio, il divieto di imporre un

¹² *Ivi*, p. 115.

giudizio individuale con la forza. Essa comporta un appello alla natura razionale dell'essere umano, che è posto di fronte al dovere di operare in coerenza con la propria natura razionale, la quale implica, quanto alla sfera pratica, oltre ad una psicologia individuale dell'atto morale anche una psicologia, per così dire, "comunitaria" dell'agire etico-politico, limitatamente a quei beni che rientrano nella *communio*¹³.

3. RILEGGERE TOMMASO ALLA LUCE DI MACINTYRE

L'elaborazione della legge naturale nella riflessione di MacIntyre rappresenta un punto di vista utile ad una rilettura degli elementi teoretici della dottrina dell'Aquinate riguardo a tale nozione. Nelle questioni 90-97 della I-II^o della *Summa theologiae*, che vengono considerate come un vero e proprio trattato sulle leggi, Tommaso offre una disamina puntuale della nozione di legge naturale dalla quale traspaiono con chiarezza i fondamenti filosofici, più che teologici, di questa nozione. Più in dettaglio, il contenuto della legge naturale viene individuato in unariformulazione della "regola d'oro" di matrice biblica, ossia: «fa il bene e rifuggi il male». Per Tommaso l'enunciato determina il modo in cui la ragione umana partecipa della legge eterna che regge l'ordine universale. È opportuno richiamare come Tommaso argomenta su questo punto, soffermandoci sulla chiarificazione dei due termini che compongono l'espressione *lexnaturalis*.

L'Aquinate chiarisce che la nozione di "legge" implica due elementi fra loro inseparabile: la regola e la misura. *Lex* è ciò che stabilisce un criterio operativo, fissa una prescrizione, e al tempo stesso consente di valutare l'esistente e funge da metro rispetto a cui l'intelletto è capace di esprimere un giudizio. Ora, questa duplice valenza della legge può essere colta da un duplice punto di vista: sia dal lato della legge stessa - cioè del principio che regola e misura le cose -, sia dal punto di vista di chi è soggetto della legge - cioè di chi viene regolato e misurato. Nel caso dell'essere umano, ossia di un agente razionale, la condizione di soggetto della legge è qualificata dalla ragione quale differenza specifica della natura umana. Questo forte connotato noetico è esplicitato da Tommaso allorché qualifica la legge naturale «come una luce della ragione naturale, per mezzo della quale discerniamo cosa sia bene e cosa male»¹⁴.

¹³ Per una discussione del concetto di comunità in MacIntyre e un quadro del dibattito filosofico in cui la riflessione del filosofo scozzese si inserisce si veda G. Bombelli, *Occidente e 'figure' comunitarie (volume introduttivo). 'Comunitarismo' e 'comunità'. Un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Jovene, Napoli 2010. Si veda poi, per un quadro generale relativo al pensiero politico di MacIntyre il saggio di S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

¹⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II^o, q. 91, a. 2, resp.: «Quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum».

In tal modo l'espressione legge naturale significa un principio inerente alla natura razionale dell'essere umano che è possibile riconoscere come il criterio che orienta e guida la volontà nel suo scegliere e deliberare.

Si deve dire – prosegue l'Aquinate – che ogni operazione della ragione e della volontà deriva in noi da quello che è secondo natura, come si è detto in precedenza¹⁵; ogni argomentazione, infatti, deriva da principi naturalmente noti. E ogni desiderio di quelle cose che sono orientate al fine deriva dal desiderio naturale del fine ultimo. E così è anche necessario che il primo indirizzarsi dei nostri atti verso un fine avvenga a motivo della legge naturale¹⁶.

A giudizio dell'Aquinate, per l'essere umano, la legge che è regola e misura, è al tempo stesso il criterio a cui conformare i giudizi pratici e anche il metro per valutare le azioni compiute, ma lo è in quanto conosciuto come tale dalla ragione. Non è dunque un principio eteronomo, ma quell'elemento proprio della natura umana in quanto natura razionale che la abilita alla vita pratica: perché consente di distinguere il bene dal male e dunque, per utilizzare la terminologia aristotelica, scegliere il bene da perseguire e deliberare sui mezzi adeguati a raggiungere il suo godimento.

Questo modo di intendere la legge naturale consente di articolare la normatività della legge morale in ragione di quel criterio del “per lo più” che già Aristotele individuava come caratteristico del sapere etico-politico – che è una *ars* – distinguendolo rispetto a quello certo e sufficiente delle scienze. Tommaso osserva infatti che mentre il precetto della legge naturale resta evidente alla ragione, perché è il *principium* dell'operare dell'intelletto pratico, la sua traduzione in prescrizioni (*regulae*) e giudizi valutativi (*mensurae*) specifiche e relative alla contingenza, muta in ragione delle circostanze. Significativo, nella prospettiva teologica della *Summa*, la distinzione che questo comporta fra i precetti primari e secondari: mentre i primi (ad esempio l'amore per Dio e l'amore per il prossimo) sono immutabili – perché rappresentano di fatto una riformulazione del principio “fa il bene e rifuggi il male” – gli altri precetti sono invece mutevoli in ragione delle contingenze. Mentre la legge naturale – «fa il bene e rifuggi il male» – è il principio operativo dell'intelletto pratico, le prescrizioni morali che da esso derivano e che sono frutto del giudizio pratico, sono la risposta

¹⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II^o, q. 10, a. 1.

¹⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II^o, q. 91, a. 2, ad 2um: «Dicedum quod omnis operatio rationis, et voluntatis derivatur in nobis ab eo, quod est secundum naturam, ut supra habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis, et sic etiam oportet, quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem».

alla domanda: «che cosa è il bene da fare e cosa il male da rifuggire nella specifica condizione in cui mi trovo?».

La legge naturale così concepita non è un semplice sistema normativo, ma rappresenta quel principio – specularmente al principio del rapporto fra intelletto e cosa che è il criterio veritativo proprio dell'*intellectus speculativus* – che permette di rendere ragione della vita etico-politica che è propria degli esseri umani. Quella di Tommaso è cioè una concezione che suppone un'antropologia fondata sull'idea che l'essere umano è razionale e politico insieme, anzi: che è politico proprio perché razionale. La razionalità, intesa come capacità caratteristica della natura umana, comporta la comprensione chiara (*simpliciter*) dell'ente come fondamento del piano speculativo e del bene come fondamento del piano pratico. Tommaso spiega infatti che è sulla nozione prima di *ens* che si fonda il principio di non contraddizione e di seguito ad essi tutti i principi che determinano la nostra capacità di conoscere il vero. Allo stesso modo, egli osserva, la nozione di bene fonda il primo precetto, cioè il principio della legge naturale.

Come l'ente è quel che per primo cade nell'apprensione in senso chiaro, così il bene è quel che per primo cade nell'apprensione della ragione pratica che è ordinata all'opera. Ogni agente, infatti, agisce in vista di un fine che risponde alla nozione di bene. E quindi il primo principio nella ragione pratica è quel che è fondato sulla nozione di bene, che è: *il bene è quel che ogni cosa desidera*, cioè a dire il primo precetto della legge secondo cui il bene è quel che deve esser fatto e perseguito e il male è quel che deve essere evitato. E su questo si fondano tutti gli altri precetti della legge naturale, cioè che sarebbero pertinenti alla legge naturale tutte quelle cose che debbono essere fatte o evitate, le quali la ragione pratica apprende naturalmente essere beni umani¹⁷.

La razionalità dell'operare della ragione pratica rende il discorso etico-politico non solo individuale ma comunitario¹⁸. Soprattutto perché la legge naturale, come criterio razionale di giudizio, rende possibile arrivare a conclusioni riconosciute come giuste da parte della pluralità di agenti razionali. Tommaso esplicita questo

¹⁷Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II^o, q. 94, a. 1, resp.: «Sicut autem ens primum, quod cadit in apprehensione simpliciter; ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinantur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni: et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni; quae est: *Bonum est, quod omnia appetunt*: hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda, vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

¹⁸Sulle posizioni etico-politiche di MacIntyre si veda G. Bombelli, *MacIntyre, Practical Reason, and Law. Some Remarks*, in *Practical Rationality and Human Difference*, cit., pp. 195-209. Riguardo poi al ricorso a Tommaso in questa declinazione politica si vedano T.S. Hibbs, *MacIntyre, Aquinas, and Politics*, in *The Review of Politics*, 66.3 (2004), pp. 357-383.

punto là dove, chiarendo che le cose che si dicono “naturalmente” giuste, sono tali non perché sono *principia communia*, ma perché sono gli esiti di scelte o di deliberazioni razionali che derivano dai *principia communia*. Questi ultimi non sono altro che le diverse formulazioni della legge naturale, che dunque fungono da criterio regolatore di un operare dell’intelletto pratico che conduce a *conclusiones* che hanno un valore comune perché tutti gli agenti razionali concordano sulla *rectitudo* dell’argomentare¹⁹.

4. DARE UN FONDAMENTO ALLA COMUNITÀ

L’elaborazione di MacIntyre offre la possibilità di ritornare sulle argomentazioni che Tommaso d’Aquino dedica alla legge naturale cogliendone alcune caratteristiche specifiche. A partire dal forte connotato noetico che questa nozione ha per il maestro domenicano e il fatto che essa non abbia un carattere eteronomo, ma sia piuttosto concepita come uno dei *principia* dell’essere umano in quanto animale razionale. Accanto a questo, la legge naturale si rivela come il fondamento della dimensione “comunitaria” del discorso etico, che passa dall’essere semplicemente morale ad essere etico-politico, perché articola i beni desiderati dall’essere umano in beni privati, beni pubblici e beni comuni, delineando uno spazio, quello comunitario, che è il *proprium* della politicità della natura umana.

Da questa rielaborazione in chiave aristotelico-tomista, MacIntyre deriva un’opzione di rifondazione della politica a partire dalla dimensione della *civitas*, nella quale, egli osserva, si determina la possibilità di esercitare la scelta e la deliberazione razionali come atto comunitario indirizzato al bene comune e al suo perseguimento²⁰. In questo il filosofo scozzese declina in positivo un’alternativa al liberalismo contemporaneo e alla crisi delle sue forme istituzionali, a partire da quella statuale. Ci si può tuttavia chiedere se davvero questa assunzione di Tommaso come pensatore che riformula e sviluppa il punto di vista etico-politico

¹⁹Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I-II^o, q. 94, a. 4, ad 2^{um}: «Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de his, quae sunt naturaliter iusta, non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt».

²⁰ Per MacIntyre si determina in tal modo la possibilità di superare i limiti del relativismo etico dentro il perimetro dell’etica comunitaria. Su questo si vedano le osservazioni di C.S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, Lexington Books, Oxford UK 2004. Sul concetto di ‘tradizione’ in MacIntyre, che assume un ruolo preminente, si veda il volume di T. D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Aldershot 2007.

di Aristotele, debba necessariamente condurre ad un'alternativa che consideri come irreversibile la crisi del liberalismo²¹.

Assumere il discorso di Tommaso e sviluppare le sue intuizioni circa il carattere comunitario che una parte dell'attività deliberativa necessariamente deve avere, comporta certamente una centralità della dimensione della *civitas*, ma anche la possibilità di ordini politici superiori. È l'Aquinate stesso a metterlo in evidenza nel suo commento alla *Politica* di Aristotele, dove sottolinea come, anche nel caso di una dimensione politica estesa - un regno, ad esempio - il criterio del governo delle cose deve rispondere ad un coinvolgimento di tutti i soggetti razionali interessati. Al di là degli istituti che esercitano le diverse *potestates*, nota Tommaso, resta preferibile un quadro in cui tutti concorrono alla scelta del fine da perseguire e hanno un ruolo nel processo deliberativo. La preferenza per il regime "misto", descritto da Aristotele, è coerente, in Tommaso, con la visione di una antropologia che si articola su più livelli, da quello individuale a quello comunitario, con quest'ultimo che non ha un carattere univoco.

In questa luce si spiega allora come Tommaso abbia potuto essere recuperato anche alla riflessione di chi ha ragionato sulla possibilità di declinazioni altre del liberalismo politico. Per restare al mondo anglosassone è significativo il caso di John Courtney Murray e del suo *We Hold These Truths*²². Pur ponendosi sul terreno della teologia, lo sforzo di Murray di ragionare sulla continuità fra dottrina etico-politica tomista e liberalismo nordamericano, al di là delle esigenze culturali a cui risponde, si fonda sulla possibilità di individuare nella nozione di legge naturale di Tommaso un dispositivo capace di fondare come *bona communia* i diritti codificati nelle dichiarazioni e costituzioni settecentesche e ottocentesche. Si pensi anche all'elaborazione di un autore come John Finnis, per il quale proprio

²¹ La posizione critica di MacIntyre verso il liberalismo politico e i suoi fondamenti etici matura attraverso un itinerario scandito dai suoi tesi a cominciare dal notissimo A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN, 2007³. Si vedano poi *Is Patriotism a Virtue?*, Lindley Lecture, University of Kansas 1984; *Cross-purposes. The Liberal-Communitarian Debate*, in *Liberalism and the Moral Life*, ed. by N.L. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge Mass. - London 1989, pp. 159-182; *I'm not a communitarian but...*, in *The Responsive Community* 1.3 (1991), pp. 91-92. Una ricostruzione storica dell'accento anti-liberale di MacIntyre è offerta in S. Maletta, *Un aristotelismo sovversivo. MacIntyre oltre il disordine liberale*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2020. Si veda anche D. Lorenzo, *A. MacIntyre: Person, Community and Tradition against Individualism*, in *Ramon Llull Journal of applied Ethics*, 11 (2020), pp. 85-115.

²² J. Courtney Murray, *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed and Ward, New York 1960. Si veda la traduzione italiana, *Noi crediamo in queste verità. Riflessioni cattoliche sul "principio americano"*, a cura di S. Ceccanti, Morcelliana, Brescia 2021, con il saggio introduttivo all'opera. Sul ruolo della nozione di legge naturale nella proposta etico-politica del gesuita americano si vedano le considerazioni sviluppate da F. Cadeddu, *A Call to Action. John Courtney Murray, S.J., and the Renewal of American Democracy*, in *The Catholic Historical Review* 101.3 (2015), pp. 530-553.

la nozione di legge naturale tomista può operare come solido fondamento del concetto di diritti naturali²³. Occorrerebbe allora riflettere se questo dialogo con la tradizione aristotelico-tomista non possa portare ad un ripensamento profondo del liberalismo, tanto sul piano dei suoi assunti etici quanto su quello dei suoi esiti politici, nella misura in cui prospetta una maggiore articolazione di nozioni come bene, diritto, legge.

²³ Cfr. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011².

PATOLOGIE SOCIALI E CURA DELL'ANIMA. UN CONFRONTO TRA ALASDAIR MACINTYRE E JAN PATOČKA

SAVERIO A. MATRANGOLO

Università degli studi di Bergamo
saverio.matrangolo@unibg.it

ABSTRACT

The aim of this paper is to compare some characteristic aspects of the ethical-political perspectives of Alasdair MacIntyre and Jan Patočka. We will examine their critical reading of modernity and the centrality assigned to “classical” thought, used to highlight the distorting effects caused by that epochal historical upheaval, as well as the resulting “social pathologies” afflicting the contemporary world. In this way, the diagnoses offered by MacIntyre in his most important works will be compared with some of the instances put forward by Patočka on several occasions, particularly in outlining his idea of “care for the soul”. The great importance given to the problem of how to accomplish a meaningful life will be examined, as well as the peculiar way in which MacIntyre understands the meaning of human flourishing, which is achieved by accepting human existence in its narrative dimension – that is, by conceiving one’s life as something unitary, of which a coherent narrative can be made: as it occurs, in some way, with the philosophical and existential path of Patočka himself.

KEYWORDS

MacIntyre, Patočka, Meaningful life, Flourishing, Care for the soul, Narrative unity of life.

1. INTRODUZIONE

L'intento di queste pagine è di proporre un confronto tra alcuni aspetti che caratterizzano, e a nostro avviso accomunano, le prospettive etico-politiche di Alasdair MacIntyre e Jan Patočka. Questa peculiare giustapposizione sarà motivata dalla comune lettura critica della modernità e dalla centralità che, in entrambi gli autori, assume il richiamo a un pensiero “classico”, atto a rilevare gli effetti distorsivi e contraddittori provocati da quell'epocale rivolgimento storico-conoscitivo, nonché le conseguenti patologie sociali che affliggono il mondo contemporaneo. Da questo punto di vista, le diagnosi offerte da MacIntyre

all'interno di alcune delle sue opere più importanti saranno fatte interagire con alcune istanze analoghe che, dal canto suo, Patočka avanza in diverse occasioni e, in particolare, nel delineare quell'idea di "cura dell'anima" che informa decisamente la sua proposta speculativa. Sarà interrogata l'indiscutibile rilevanza attribuita alla questione del senso e al problema di come realizzare una vita significativa, nonché il suo delinarsi quale urgenza teorica e morale ineludibile. Di conseguenza, verrà messo in discussione il modo peculiare in cui MacIntyre intende il senso del compimento umano, quell'idea peculiare di "fioritura" che si realizza a patto di assumere l'esistenza umana nella sua dimensione narrativa - concependo, cioè, la propria vita come qualcosa di unitario e di cui si possa fare una narrazione coerente: una prospettiva che, in qualche modo, rispecchia la vicenda filosofica ed esistenziale dello stesso Patočka.

2. CRISI DEL SENSO E VITA SIGNIFICATIVA

Se c'è un elemento in grado di istituire un legame teorico solido tra due pensatori apparentemente distanti per formazione e attitudine come MacIntyre e Patočka¹, questo deve essere senz'altro individuato nel fatto che entrambi fanno della modernità il punto di riferimento critico fondamentale delle rispettive prospettive. Nelle sue opere più rappresentative, in effetti, MacIntyre presenta una disamina strutturata e tagliente della condizione morale e sociale della modernità. Notoriamente, è con *Dopo la virtù*², considerato da molti l'*opus majus* del filosofo scozzese, che il pensiero "classico", e nella fattispecie aristotelico, viene assunto quale alternativa conoscitiva fondamentale per dirimere i controversi problemi etici e politici ingenerati dal trionfo dell'attitudine soggettivista e individualista moderna. Da quel momento in poi, MacIntyre riconduce, infatti, la scaturigine di ogni ricerca su desideri, possibilità e scelte umane al modo in cui Aristotele (così come chi si è storicamente ispirato al suo pensiero) ha potuto delineare una prospettiva generale sull'essere umano, intendendolo quale agente razionale capace di interrogarsi su quale sia il suo bene - un bene che, in questa stessa prospettiva, non può mai essere disgiunto da quello della comunità. Aristotele, così come ogni forma storicamente e culturalmente determinata di (neo)aristotelismo, appartiene quindi, secondo quanto lo stesso MacIntyre concede, a una tradizione peculiare, a quella tradizione in grado di fondare lo spirito di un'esperienza critica e generativa di senso che, nel contesto specifico

¹ La possibilità di un confronto proficuo tra i due autori emerge in S. Maletta, *Il giusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Milano, Mimesis, 2014, in particolare nel terzo e nel quarto capitolo del saggio.

² Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù, Saggio di teoria morale*, tr. it. e cura di M. D'Avenia, Roma, Armando, 2007.

della *polis* greca, dà luogo a una storia. E a questa storia è stato abitualmente conferito il nome di Europa.

Secondo Patočka, la storia europea descrive quel grandioso tentativo storico di fondare il senso dell'esistenza su qualcosa di intangibile, su di una paradossale azione riflessiva che però genera un effetto concreto: uno sconvolgimento radicale del modo in cui l'essere umano si rapporta al mondo. Si tratta di un'esperienza precipua a cui il pensatore boemo ha dato il titolo di cura dell'anima. In questo senso, come è possibile leggere in una delle sue opere più importanti in cui indugia particolarmente sulla questione e che, non a caso, sarà intitolata *Platone e l'Europa*, «la storia dell'Europa è, in gran parte, almeno fino al XV secolo, la storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima»³. Eppure, tanto per Patočka quanto per MacIntyre, l'origine di questa storia peculiare non ha nulla di pacifico, essendo inestricabilmente legata allo *choc*, all'esperienza “taumatica” e traumatica che consegue alla presa di coscienza del crollo di un mondo, alla messa in discussione di quel sistema di valori rappresentato dal passato eroico narrato dai poemi omerici che, per quanto “arcaico”, continua nondimeno a informare e regolare l'agire dei singoli all'interno di quel consesso sociale⁴. La storia europea emerge, in effetti, dal tentativo audace di rispondere alla crisi che caratterizza la comunità politica ateniese del V secolo a.C., laddove i vecchi ideali e le antiche narrazioni fondative di quello spirito unificante diventano oggetto delle dispute tra le diverse concezioni di bene che vanno delineandosi. E lo stesso Patočka, riferendosi a questa decisiva esperienza di rottura col passato *mitico*, definisce lo spirito della *polis* come «lo spirito dell'unità nella discordia e nella lotta»⁵, sottolineando come l'ordine della comunità non si configuri semplicemente quale associazione *degli uni con gli altri*, ma si nutra altresì di quell'elemento comune che Eraclito di Efeso chiama πόλεμος e che, ponendosi al di sopra di ogni

³ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. e cura di S.A. Matrangolo e B. Penna, Napoli-Salerno, Orthotes, 2023, p. 69. La specificazione «almeno fino al XV secolo» risulta di estrema importanza rispetto alle argomentazioni seguenti.

⁴ Come scrive a questo proposito MacIntyre, «narrazioni del genere costituirono davvero la memoria storica, adeguata o inadeguata, delle società in cui ricevettero la loro trascrizione definitiva. Ma soprattutto esse fornivano uno sfondo morale alla discussione contemporanea nelle società classiche, una descrizione dell'ordine morale ormai superato o in parte superato, le cui credenze e concetti esercitavano ancora un'influenza parziale, ma che offriva anche un illuminante contrasto con il presente» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 159). Per approfondire il modo peculiare in cui MacIntyre ripercorre il passaggio dalla concezione eroica delineata all'interno dei poemi omerici alla prospettiva critica che caratterizza il contesto storico-culturale ateniese del V secolo a.C., cfr. anche C. Seal, “MacIntyre and the Polis”, in *Analyse & Kritik*, 30 (2008), pp. 5-16.

⁵ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. di D. Stimilli, Torino, Einaudi, 2008, p. 48.

contendente, ne rende possibile la realizzazione come «associazione *degli unicontra gli altri*»⁶.

Per il pensatore boemo, la filosofia, la politica e il senso della storicità europea nascono e si sviluppano quale istanza critica che, una volta svanito dal mondo greco l'effetto di "cristallizzazione" sociale resa possibile dall'esperienza compartecipata delle Guerre persiane, viene a configurarsi come il *tonus* determinante di una vita cittadina in cui vecchie e nuove questioni divengono impellenti⁷, facendo emergere criteri di giudizio eterogenei che determinano quella che, dal suo canto, MacIntyre definisce in più occasioni l'accesa conflittualità tra opinioni o teorie rivali. In quel contesto risultano emblematiche le sempre più frequenti e virulenti dispute che caratterizzano l'agone pubblico e che gravitano intorno alla controversia "antropologica" su come agire per rendere significativa l'esperienza di vita del singolo all'interno della sua comunità di appartenenza. Da questo punto di vista, come scrive MacIntyre in *Dopo la virtù*,

elenchi diversi e antagonisti di virtù, atteggiamenti diversi e antagonisti verso le virtù e definizioni diverse e antagoniste delle virtù individuali sono frequenti nell'Atene del quinto secolo [...]. Proprio perché queste rivalità e incoerenze sono sintomi di conflitto, non sorprende che compaiano interpretazioni filosofiche antagonistiche e in competizione reciproca delle virtù, interpretazioni che rendono aperti ed espliciti i conflitti sottostanti⁸.

Ora, questo spirito agonistico si incarna in modo eccezionale anche in quella figura chiave della cultura occidentale che è Socrate, il quale, assumendo un'attitudine analoga a quella dei sofisti – che d'altronde rispecchia l'atmosfera politica e intellettuale del tempo – comprende come le risposte che scaturiscono dalla discussione pubblica, dal conflitto dialettico e persino dalla riflessione più intima sul senso profondo di istanze insopprimibili, rechino sempre il carattere dell'incompletezza e della provvisorietà. Eppure, anziché abbandonarsi al relativismo sofistico o rassegnarsi alla miseria spirituale provocata dalla perdita di significato dei valori che tradizionalmente informavano la prassi etico-politica greca, Socrate suggerisce la possibilità di perseguire un "progetto di vita" fondato sulla riflessione e sulla libera iniziativa⁹.

⁶ *Ibidem* (corsivo mio). Un rilievo analogo su Eraclito e sull'idea del conflitto, inteso come «chiave per comprendere la natura delle istituzioni e degli ordini sociali» nel mondo greco dell'epoca, viene presentato altresì in A. MacIntyre, *Giustizia e Razionalità*, vol. 1: *Dai greci a Tommaso d'Aquino*, tr. it. di C. Calabi, Milano, Anabasi, 1995, p. 24.

⁷ Cfr. J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., pp. 47-48.

⁸ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 179. Su questi motivi cfr. J. Scolaro, "After Ethics: Bringing Transcendence to Alasdair MacIntyre's Concept of Tradition", in *The Catholic Social Science Review*, 23 (2018), pp. 113-124, qui pp. 114-116.

⁹ Cfr. J. Patočka, *Platone e L'Europa*, cit., p. 67.

È proprio all'interno di questo orizzonte storico-speculativo e critico che, per Patočka, emerge quella necessità di prendersi cura dell'anima che, a partire dal magistero socratico, definisce il grandioso e travagliato progetto di vita europeo. Si tratta, però, di un ideale che, in quanto tale, viene enfatizzato unicamente attraverso la scrittura platonica – un ideale che, pur rappresentando il motivo conoscitivo ed etico caratteristico di quella poderosa tradizione, non trova più alcun riscontro esplicito già in quella prospettiva immediatamente conseguente al platonismo, e nondimeno distinta da esso, che è la “sistematizzazione” aristotelica. Di questo aspetto problematico è consapevole anche il pensatore boemo, il quale spiega però come la cura dell'anima sia possibile concepirla quale elemento fondativo della storicità europea solo se compresa lungo tutto il dipanarsi di quella tradizione che diventa “classica”, e solo in quanto si rende riconoscibile quale matrice spirituale comune a quella stessa tradizione che è da considerarsi innanzitutto e inconfutabilmente “socratico-platonico-aristotelica”. Le ragioni di questa peculiare assunzione vengono specificate ancora una volta nel succitato *Platone e l'Europa*, all'inizio della lezione che conclude quello straordinario ciclo seminariale, allorché l'autore si chiede proprio per quale motivo Aristotele debba essere annoverato tra i promotori di siffatto ideale e, di conseguenza, a quale titolo possa essere considerato un continuatore di quella tradizione:

Perché enfatizziamo l'aspetto della cura dell'anima [...], anche se il termine è unicamente platonico e in Aristotele non si parla espressamente di una cosa del genere? Perché credo che l'aspirazione [...] del filosofo alla *vita buona* costituisca [...] il terreno su cui si sviluppa interamente la loro filosofia. Non dobbiamo immaginare che Platone e Aristotele siano dei professori, che siano dei filosofi nel senso ufficiale che il termine ha assunto in tempi recenti. [...] I grandi filosofi dell'antichità sono, in primo luogo, pensatori della *praxis umana*. [...] Nessun professore moderno si presenterebbe davanti ai suoi uditori con la pretesa di renderli uomini buoni. [...] Ciò che in Aristotele è comunemente definito etica o morale non deriva dalla sua teoria e non è comprensibile a partire da qualsivoglia concezione puramente teorica dell'etica [...]. Al contrario, [...] ciò che egli chiama vita teoretica, vita contemplativa, vita nello sguardo rivolto [...] all'ente, all'ente in totalità, emerge dalla cura per una *vita buona*¹⁰.

È evidente come queste riflessioni si ricolleghino esplicitamente alle istanze che rendono riconoscibile l'itinerario speculativo di MacIntyre, e in particolare all'instancabile tentativo di comprendere il senso di ogni possibile compimento dell'esistenza umana – quel compimento che nel lessico specifico della filosofia macintyriana viene espresso attraverso il concetto centrale di

¹⁰ *Ivi*, pp. 241-242.

fioritura (*flourishing*)¹¹, messo a fuoco e interrogato ancora nell'ultima grande opera del filosofo scozzese, dedicata a *L'etica nei conflitti della modernità*¹². Cosa significa, si chiede ancora una volta MacIntyre in quel contesto, condurre una vita buona? Significa mettere la propria umanità nelle condizioni di realizzarsi, diventare pienamente tale, volgere lo sguardo verso quella *profondità* che unicamente è in grado di restituire la misura del proprio essere umani.

Siffatto assunto relativo alla fioritura, al senso di un compimento che si rende possibile unicamente nel compimento di un senso, sembrerebbe, dunque, facilmente interpretabile alla luce dell'idea patočkiana di cura dell'anima. Tuttavia, se si pone come centrale per l'indagine la questione dell'"oggettività" del bene, non si può non problematizzare la pretesa universalistica che sta a fondamento della storia dell'Europa. Inoltre, uno degli aspetti che rendono quantomeno controversa l'ascrizione della prospettiva aristotelica sulla vita buona a quel tema fondamentale investe il problema del "criterio", della "misura" del bene. È questo, secondo MacIntyre, un aspetto dirimente che investe la possibilità stessa di uno sviluppo che possa definirsi propriamente umano, il quale discende dal modo in cui ogni agente razionale, ogni ragionatore pratico divenuto indipendente dovrebbe arrivare a porre (a sé stesso e anche agli altri)¹³ quella domanda semplice, epperò anche spinosa, che è: «qual è il mio bene? Come faccio a capire cos'è bene per me?».

Come sottolinea anche Patočka, effettivamente è proprio questo il problema decisivo che Aristotele rileva nel prendere atto dei limiti del "trascendentalismo" platonico:

Aristotele [...] intravede una possibilità che Platone non scorge, una possibilità che si basa proprio su di una problematica fondamentale delineata da Socrate e dallo stesso Platone: il problema della misura. Secondo quale criterio posso stabilire, di qualcosa, che cosa essa sia e se sia buona? Questo è il problema della misura, il problema della concordanza con se stessi nel processo della misurazione [...].

¹¹ Per una disamina puntuale del concetto, cfr. A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing in the Philosophical Work of Alasdair MacIntyre", in *International Journal of Philosophy and Theology*, 2 (2014), n. 2, pp. 185-201.

¹² Cfr. A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative*, tr. it. e cura S. Maletta, D. Mazzola, D. Simoncelli, Milano, Mimesis, 2024, pp. 74-83.

¹³ Notoriamente, negli anni che seguono alla pubblicazione di *Dopo la virtù*, MacIntyre concepisce lo sviluppo umano alla stregua di un passaggio dalla connaturata dipendenza intellettuale e fisica dagli altri alla fioritura della capacità di ragionare in modo pratico e indipendente. Sulla condizione di dipendenza dell'essere umano e sulla possibilità di coltivare le virtù morali e intellettuali che consentono il conseguimento dell'indipendenza, MacIntyre si concentra in modo particolare in Id., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it. e cura di M. D'Avenia, Milano, Vita e Pensiero, 2001. Sulla questione cfr. anche A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing", cit., p. 192.

Questo è il problema socratico-platonico per il quale Aristotele propone una soluzione diversa¹⁴.

Una soluzione che non prescrive una teoresi disincarnata, volta alla mera conoscenza del bene, ma che, in quanto tematizzazione di un agire in vista del bene ultimo, implica il coinvolgimento di quello stesso agente, con tutti i limiti e le possibilità che gli sono ascritti, in vista della piena realizzazione del suo essere razionale. Si tratta di una soluzione in cui si dispiega, d'altro canto, la cifra stessa della teleologia aristotelica – quell'idea secondo la quale esista un fine verso cui l'essere umano deve tendere e per cui le azioni atte a realizzarlo debbano essere valutate in base al loro tendere o meno verso quel medesimo fine. Ed è proprio questa l'istanza che viene accolta da MacIntyre nella sua “interminabile” storia dell'etica, la quale, alla stregua della patočkiana storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima, passa attraverso alterazioni e interazioni conoscitive storicamente determinanti – in particolare con l'avvento del cristianesimo¹⁵ – per giungere, infine, al momento di rottura segnato dall'epoca moderna, allorché la scena politico-culturale europea diventa di nuovo critica e conflittuale, e nondimeno incapace di (ri)proporre un progetto di vita significativo, dovendosi presto assuefare alla perniciosità di patologie sociali¹⁶ da essa stessa generate e destinate a riverberarsi inesorabilmente anche nella contemporaneità.

¹⁴ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 235.

¹⁵ Per entrambi gli autori, l'avvento della rivelazione cristiana e la sua interazione con la filosofia classica assume una pregnanza storica e conoscitiva indubitabile. Questa rilevanza è piuttosto evidente in MacIntyre, il quale, già nel capitolo 13 di *Dopo la virtù*, dedicato ad “Aspetti e situazioni medievali”, parlava della *trasformazione* fondamentale generata dall'integrazione della fede cristiana nell'esperienza empirica del mondo, in virtù della quale il *telos* umano diventa qualcosa che deve andare oltre la vita terrena, cosicché il percorso per raggiungerlo diventa una vita all'interno di un ordine trascendente. Sulla questione cfr. anche J. Scolaro, “After Ethics”, cit., p. 118. D'altronde, molte le opere successive del pensatore scozzese hanno come obiettivo quello di riformulare il pensiero etico di stampo “aristotelico-tomista” in termini moderni. Per quanto riguarda Patočka, in alcune pagine straordinarie dei suoi *Saggi eretici* il rivolgimento cristiano viene presentato come un momento storico-conoscitivo decisivo nella riconfigurazione del senso teleologico del progetto europeo, in virtù del quale «la vita responsabile venne intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha allo stesso tempo le caratteristiche proprie di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo» (J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 117). Nelle medesime pagine il pensatore boemo parla altresì di “bontà dimentica di sé stessa” e dell'asimmetria del rapporto dell'essere umano con un essere assoluto, intesa quale elemento originario in grado di fondare il senso della ricerca dei beni e della realizzazione della vita umana (cfr. *ivi*, pp. 117-118).

¹⁶ L'espressione “patologie sociali” può facilmente richiamare alla mente il significato che essa assume nell'ambito specifico della “teoria critica”, e in particolare nella prospettiva di Axel Honneth. A tal proposito, cfr. A. Honneth, “Patologie del sociale”, in *Iride*, 18 (1996), e anche S. Maletta, *Il giusto della politica*, cit., pp. 13-27. Tuttavia, pur tenendo conto della diagnosi honnethiana, è necessario specificare che nel contesto della presente trattazione la suddetta espressione viene intesa più che altro come *vox media* atta a descrivere quella condizione di disagio e frammentazione sociale che caratterizza, a più livelli, la vita contemporanea.

3. LA MORALITÀ E IL SUO CONFLITTO INTERNO

Quando si parla di Età moderna, si fa spesso riferimento a uno stravolgimento della visione classica del mondo, da ricondurre al sovvertimento di quel nucleo intimo che aveva dato impulso all'esperienza della *polis* e che, proprio nel momento in cui i "principi" della vita europea sembrano consolidarsi ed espandersi globalmente, risulta invece clamorosamente disatteso, in quanto privato della sua cornice storico-conoscitiva. E in effetti MacIntyre considera "critica" la situazione che prelude all'avvento di quell'epoca, paragonandola alla condizione in cui versa il mondo greco durante il V secolo a.C., proprio perché ripropone lo stesso problema a cui tenta di dare risposta il progetto classico: rintracciare un senso generale per l'esistenza umana in un contesto sociale in cui si scatenano conflitti virulenti tra prospettive morali rivali, desiderose di rendere dominante la propria visione particolare.

Pur seguendo traiettorie speculative differenti, anche Patočka riconduce a quel passaggio storico la decisiva trasformazione epocale delle condizioni di possibilità della ricerca stessa di un senso per l'umano essere nel mondo¹⁷. In particolare, lungo tutto il suo itinerario filosofico, il pensatore ceco rileva come l'umanità europea si sia facilmente rassegnata alla perdita di ogni riferimento a qualsivoglia "totalità significativa" o dimensione trascendente¹⁸, e come a questo abbandono abbia fatto da contraltare l'emergere di quelle tendenze all'enfatizzazione dell'individualità, alla reificazione e allo sfruttamento spregiudicato della natura, sottese agli ideali etici e politici "inediti" che gradualmente si affermano nella riflessione moderna. Quello che dal punto di vista concettuale e morale risulta svilita è, d'altronde, la rilevanza tradizionalmente attribuita alla finalità di ogni ricerca razionale. Da qui il deciso rifiuto di ogni teleologia di matrice classico-aristotelica, il quale va di pari passo con la paradossale riconfigurazione del concetto di libertà – quel concetto che Aristotele aveva legato inestricabilmente proprio alla ricerca di un *telos*, notando come gli esseri umani siano effettivamente liberi solo *nella misura* in cui possono realizzare, ma anche disattendere il proprio fine, cosa che invece risulta impossibile agli altri esseri naturali animati (i quali devono compiere il loro fine secondo natura) o inanimati (i

¹⁷ Questo motivo risulta centrale già negli scritti giovanili patočkiani, nei quali risulta evidente e dichiarata l'influenza del magistero husserliano, anche e soprattutto rispetto all'assunzione di quell'attitudine critica nei confronti della modernità. In questo senso, un'indagine strutturata sulla questione è presentata già all'interno della tesi di abilitazione all'insegnamento accademico pubblicata a Praga nel 1936 (cfr. Id., *Il mondo naturale come problema filosofico*, tr. it. e cura di S.A. Matrangolo, Napoli, Orthotes, 2025).

¹⁸ Sulla rilevanza che la questione della trascendenza assume da questo punto di vista nel pensiero patočkiano, cfr. M. Gubser, "Jan Patočka's Transcendence to the World", in *Investigaciones Fenomenológicas*, 4 (2013), n. 2, pp. 155-175; S. Lehmann, "Ways of Self-Transcendence: On Sacrifice for Nothing and Hyperbolic Ontology", in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 8 (2022), pp. 305-320.

quali si muovono necessariamente verso il proprio luogo naturale). Ed è proprio in relazione a siffatto rischio di fallimento, di fronte all'eventualità di risultare manchevoli rispetto a sé stessi che gli esseri umani, da un certo momento in poi, si sono probabilmente convinti che forse non esiste alcun *telos*, e quindi dell'inutilità di qualsivoglia ricerca razionale di un fine per la propria esistenza¹⁹.

Se nel mondo antico far fronte a una crisi morale e conoscitiva significa tentare di dare una risposta razionalmente fondata alla questione di come realizzare una vita significativa, nella modernità si prescrive l'abbandono di siffatte istanze totalizzanti, nonché una loro radicale riformulazione individualistica, relativistica e utilitaristica in domande come "quali preferenze, quali desideri dovrei soddisfare per essere felice?"²⁰. Come scrive a questo proposito MacIntyre ancora nella sua ultima grande monografia:

La tesi propria di Aristotele era che nella sua politica ed etica egli aveva esplicitato e articolato i criteri presupposti dai giudizi e dalle azioni di quegli esseri umani che in quanto agenti razionali esemplificavano personalmente, nella loro propria cultura, la fioritura umana, e che nel far ciò avevano fornito i fondamenti di una spiegazione del perché molti esseri umani non fioriscano e perché quindi vi sia uno spettro di giudizi diversi e incompatibili in merito a ciò che è bene e a come è bene vivere²¹.

L'epoca moderna, al contrario, porta con sé l'avvento di un modello di vita *liberale ed emotivista (espressivista)*, non più fondato sull'attitudine a interrogarsi su ciò che è bene e sulla possibilità di una fioritura umana, ma sull'idea che l'identità del nostro essere, anziché scaturire da una ricerca razionale sul fine dell'esistere, coincida in realtà con gli stati psicologici che ci caratterizzano. Cosicché, gli enunciati etici non diventano altro che l'espressione di determinati "sentimenti": mere espressioni di preferenze soggettive svuotate di ogni fondamento oggettivo e razionale²². Da qui la crisi che irretisce la riflessione moderna nei disaccordi su giudizi morali che appaiono inconciliabili, in quanto basati su argomenti concettualmente incommensurabili, per quanto intrinsecamente validi, sembrano tuttavia essere stati scelti in modo arbitrario - anche se chi li presenta reclama la loro imparzialità e coerenza razionale²³. In questo modo, è il concetto stesso di bene - che pure viene ancora utilizzato per cercare di conferire un fondamento "oggettivo" a idee particolari, ascrivibili a diverse tradizioni antagoniste - a essere definitivamente svuotato di significato.

¹⁹ Sulla questione, cfr. S. Belardinelli, L. Cimmino, "Il realismo etico di Alasdair MacIntyre", in *Acta philosophica*, 28 (2019), n. 2, pp. 241-256, qui p. 254.

²⁰ Cfr. A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing", cit., p. 188.

²¹ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 81.

²² Cfr. Id., *Dopo la virtù*, cit., p. 41.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 37-38. Sulla questione si veda anche il modo in cui simili argomenti vengono rielaborati in Id., *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., pp. 185-189.

L'esito storicamente e culturalmente più riconoscibile di siffatta incoerenza, secondo il pensatore scozzese, è incarnato dal progetto illuminista, il quale affonda le sue radici nell'esigenza, palesata dai più eminenti pensatori moderni, di liberare la mente umana da qualsiasi pregiudizio conoscitivo e dalla dipendenza da qualsivoglia tradizione speculativa, per quanto autorevole. L'idea, infatti, è che per intraprendere una qualsiasi ricerca razionale atta a cogliere la natura dell'universo (e anche delle cose umane) occorra unicamente la ragione. È evidente, però, che i tentativi dei più grandi pensatori moderni di giustificare la morale ereditata dalla tradizione precedente, proprio perché rinunciano al concetto ineludibile di *telos*, siano destinati necessariamente a fallire²⁴. Se la ricerca morale non viene più condotta nel quadro della comprensione della vita umana quale *narrazione* che si dipana in riferimento a un fine, l'unico modo per giustificare le assunzioni teoriche su ciò che è bene e ciò che è male diventa quello di appellarsi a concetti come diritto e utilità, i quali risultano però incommensurabili se privati di qualsivoglia riferimento a un'istanza trascendente²⁵.

Si è visto che la questione risulta decisiva anche per Patočka, il quale sin dai suoi primi contributi filosofici esplora il tema della trascendenza in riferimento a come si declina nella prospettiva fenomenologica husserliana - prospettiva che egli sottoscrive e della quale, significativamente, accoglie anche la peculiare critica allo psicologismo²⁶. Il pensatore boemo sostiene, in effetti, che la situazione "misera" in cui versa l'umano nell'epoca contemporanea sia da ricondurre a quella crisi ingenerata dal processo di oggettivazione e reificazione del mondo che determina il progressivo abbandono del "mondo naturale" - inteso alla stregua della *Lebenswelt* husserliana come il contesto esperienziale concreto che dà senso al proprio essere e al proprio agire - e che prelude all'avvento di quella che, in un saggio incompiuto degli anni '50, l'autore definirà la "superciviltà"²⁷, ovvero: il grandioso progetto moderno di razionalizzazione dei processi conoscitivi (e dei dibattiti morali), atto a superare ogni deficienza di universalità attraverso l'imposizione del dominio tecnoscientifico su tutto l'esistente. La categoria di superciviltà si riferisce, cioè, a quella stessa civiltà europea che, nell'epoca moderna, diventa capace di affermarsi su altre forme di vita in virtù della sua crescente capacità di razionalizzazione interna²⁸. È questo però, secondo il filosofo ceco, un esito nefasto, dovuto al perversimento di quella che era stata l'aspirazione genuina all'universalità che aveva caratterizzato il progetto di vita europeo, il quale, privato ora di ogni finalità intrinseca e convertito all'esigenza di interpretare i

²⁴ Cfr. Id., *Dopo la virtù*, cit., pp. 85-88.

²⁵ Sulla questione cfr. ancora J. Scolaro, "After Ethics", cit., p. 120.

²⁶ In questo senso, si veda, ad esempio, quanto il pensatore boemo scrive nella succitata tesi di abilitazione del 1936. Cfr. J. Patočka, *Il mondo naturale come problema filosofico*, cit., pp. 45-49.

²⁷ Cfr. Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, tr. it. e cura di F. Tava, Milano, Unicopli, 2012.

²⁸ Sulla questione cfr. *ivi*, pp. 55 e ss.

fenomeni meccanicisticamente e causalmente, diventa mera logica della potenza, del dominio e del profitto.

In questo processo inesorabile, Patočka rileva, nondimeno, un “conflitto interno”. Innanzitutto, perché la marginalizzazione del suo nucleo originario e più intimo priva l'umano di quell'attitudine spirituale atta a disciplinare istanze *orgiastiche* che non smettono mai di agitare l'esperienza singolare e collettiva del mondo - cosicché, per quanto queste tendenze siano occultate e derubricate a mero irrazionalismo, il trionfo del progetto tecnoscientifico e iper-razionalistico porta con sé, paradossalmente, crescenti e sempre più eclatanti “straripamenti” orgiastici²⁹. In secondo luogo, perché questa stessa superciviltà, nel corso del XX secolo, appare ormai lacerata in due prospettive rivali: da un lato, la superciviltà “moderata”, espressione del successo dell'ideologia borghese liberale occidentale; dall'altro, la superciviltà “radicale”, espressione dell'altrettanto celebrata ideologia socialista impostasi a est della “cortina di ferro”³⁰. Come spiega Patočka, entrambe le alternative possono considerarsi eredi legittime dell'ecatombe storico-politica europea. Tuttavia, quello che qui risulta particolarmente interessante è che, nel tracciare un profilo “genealogico” dell'alternativa moderata, il pensatore boemo individui nel liberalismo moderno uno dei motori indiscutibili della trasformazione della civiltà europea in una superciviltà tecnoscientifica decadente, offrendo acute considerazioni che vanno corroborare quanto MacIntyre sostiene sui cortocircuiti della *Moralità* moderna³¹.

Secondo Patočka, il liberalismo, che rappresenta un'espressione dell'essenza stessa del moderatismo, si fonda su due valori fondativi della civiltà occidentale: la verità scientifica e la libertà umana³². Il primo viene perseguito attraverso quel processo di reificazione e oggettivazione del mondo naturale che informa la rivoluzione filosofico-scientifica moderna e che consente all'individuo di sfruttare le leggi della natura a proprio vantaggio. Il secondo valore - tantopiù costitutivo in quanto, per definizione, ne dovrebbe incarnare le prerogative - si declina innanzitutto nel compito che il liberalismo prescrive a sé stesso: «difendere i diritti della razionalità di fronte alla finitezza umana»³³. Portando a compimento alcune

²⁹ Si tratta di un tema fondamentale che costituisce altresì il nucleo speculativo intorno al quale si raccolgono le analisi presentate dall'autore nel quinto dei *Saggi eretici*, intitolato “La civiltà tecnica è destinata al declino” (cfr. Id., *Saggi eretici*, cit. pp. 105-131, qui pp. 124-126). Una ormai celebre e straordinaria esegesi di questo testo patočkiano è stata presentata in J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. L. Berta, Milano, Jaca Book, 2002, in particolare nel primo capitolo dedicato a “I segreti della responsabilità europea” (*ivi*, pp. 41-71).

³⁰ Il confronto tra le due alternative viene tracciato in J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 60 e ss.

³¹ Il motivo per cui la prospettiva morale moderna viene definita la “Moralità” (con la maiuscola) è spiegato in A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 124. All'analisi della Modernità viene altresì dedicato l'intero terzo capitolo del libro (cfr. *ivi*, pp. 185-251).

³² Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 72.

³³ *Ivi*, p. 101.

istanze del pensiero umanistico-rinascimentale in cui affonda le radici, il liberalismo crede, almeno inizialmente, che l'essere umano sia l'unico essere in grado di elevarsi al di sopra delle cose e di rivendicare la peculiarità del proprio rapporto con un'istanza trascendente (divina). In tal modo, esso esprime una certa "consapevolezza metafisica" che si rende riconoscibile nella categoria di individuo³⁴, la quale, incarnando il principio distintivo del moderatismo, non può che determinarne, al tempo stesso, il progressivo declino³⁵ - attestato dall'inesorabile tendenza all'*atomizzazione*³⁶ che, *de facto*, affligge le società liberali. Nel perseguire l'obliterazione di ogni profondità³⁷ *spirituale*, nonché l'abbandono di ogni richiamo a una trascendenza di scopo e significato finali, l'individualismo borghese sposta sempre di più l'attenzione dell'essere umano verso l'interiorità del proprio essere individuale, verso una dimensione morale che scaturisce dai propri sentimenti, da esperienze e impressioni effimere, da un interesse personale che spesso confligge con quello dei propri simili. L'interesse personale, in questo modo, diventa non solo un momento costitutivo della stessa vita economica, ma va a costituire altresì il movente di inedite dinamiche etico-sociali in cui i rapporti (socio-economici) possono essere regolati, e addirittura armonizzati, attraverso "conflitti d'interesse" tra soggetti che perseguono i propri concetti particolari di felicità - in un contesto in cui, evidentemente, è la libera decisione individuale a costituire il fondamento stesso della vita morale³⁸.

Se è vero che la libertà, nella variante moderata supercivilizzante, è effettivamente qualcosa di fondativo, nondimeno, come scrive Patočka, «non è chiaro quale sia il suo scopo»³⁹. Così, proprio a causa della sua inconsistenza teleologica, il principio liberale appare incapace di giustificare ogni possibile assunzione di responsabilità verso i propri simili, verso la loro condizione ed, eventualmente, la loro sofferenza, in quanto nega la storicità come origine autentica della trascendenza e della libertà umana. Deprimendo ogni istanza significativa e declinando ogni appello a quella dimensione ontologica, intrinsecamente buona, capace di fondare e promuovere un certo *dover essere*, il

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 102. Sul significato di siffatta "consapevolezza metafisica", cfr. anche M. Zvarík, "The Decline of Freedom. Jan Patočka's Phenomenological Critique of Liberalism", in *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, 4 (2016), pp. 79-99, qui p. 92.

³⁵ Cfr. J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 112: «Il declino non è mai, in nessuna epoca, un fenomeno secondario ed esteriore: esso è cooriginario al principio proprio dell'epoca».

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 113-115.

³⁷ Il termine profondità ricorre in modo significativo nell'ambito dell'acritica della modernità sviluppata da Patočka e, in particolare, nei riferimenti (critici) all'idea di progresso propugnata tanto nel contesto neoliberale che in quello del socialismo realizzato. Una disamina accurata della questione è stata presentata in F. Tava, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 59-64.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 73.

³⁹ *Ibidem*.

moderatismo esibisce la sua più eclatante “aporia morale”: nel desiderio di emancipare l'individuo, perde ogni riferimento al fatto della trascendenza umana, rischiando di abbandonarlo all'irresponsabilità⁴⁰.

4. BUONE RAGIONI PER DESIDERARE, VITE ATIPICHE DA NARRARE

Sia nel “realismo etico” di MacIntyre che nella prospettiva patočkiana della cura dell'anima ci sembra di poter riconoscere uno sforzo analogo, atto a rivendicare uno “sfondo” per il nostro essere che si rivela nella ricerca del senso stesso della storicità umana, nell'appello inquieto all'unità cui ogni storia, nel *farsi* tale, deve necessariamente adempiere. In un passaggio fondamentale de *L'eticanei conflitti della modernità*, MacIntyre scrive: «chiedere “qual è il bene per me?” è chiedere come la mia vita, concepita come avente l'unità che è manifestata nella sua narrativa, potrebbe essere portata a compimento al meglio»⁴¹. Dal canto suo, quando verso la fine di *Platone e l'Europa* (si) chiede, per l'ennesima volta, cosa significhi prendersi cura dell'anima, Patočka risponde: «Significa voler essere in unità con se stessi. L'uomo non è in unità con se stesso dal principio e per sempre, ma vi giunge solo con un lavoro impressionante, quello di una vita intera. Dietro tutto questo lavoro vi è l'impulso all'unità»⁴². Per concludere la nostra indagine, proveremo a mostrare come questa ulteriore contiguità speculativa risulti altresì *verificata* praticamente dal modo peculiare in cui si compie la vicenda personale del pensatore boemo. Per farlo, però, bisognerà dapprima mettere in questione l'idea di unità narrativa della vita, che costituisce uno degli elementi portanti della struttura teleologica sottesa alla teoria macintyriana delle virtù.

Poiché gli esseri umani sono sempre alle prese con diverse pratiche, devono inevitabilmente interrogarsi sul valore che ciascuna di esse riveste per la propria vita e su come dovrebbero essere ordinate affinché la vita stessa diventi intelligibile e significativa nel suo complesso. Voler dare una risposta a simili istanze significa, allora, tentare di concepire la propria vita come un tutto, come «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»⁴³. La necessità della narrazione diventa dunque costitutiva di un'esistenza moralmente responsabile, di un cammino esistenziale che si compie solo nella misura in cui arriva a declinarsi quale comprensione di sé nell'orizzonte teleologico della ricerca del bene. È la vita umana stessa che reclama l'unità e la continuità di una ricerca di senso il cui fine si scorge nello svolgersi di quella stessa ricerca che, solo in ultima istanza, può arrivare a rivelare la verità complessiva del proprio essere. Si

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴¹ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 346.

⁴² J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 234.

⁴³ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 250.

tratta, tuttavia, di una ricerca necessariamente comune, legata alla dialettica per cui gli individui di una comunità, attraverso il perseguimento di beni interni alle pratiche, prosperano e avanzano sulla strada della fioritura, senza avere necessariamente nozione della forma ideale che essa dovrebbe assumere. In questo senso, l'etica aristotelico-tomistica macintyriana non è «questione di divinazione di verità ultime, ma di costruzione in vista di una verità che esiste e che tuttavia è, in ultima istanza, irraggiungibile»⁴⁴.

Il *dramma* della vita sottende quindi una responsabilità morale che determina ogni possibile fioritura umana⁴⁵. Solo considerando la propria vita in modo narrativo l'agente razionale impara infatti a distinguere tra pratiche e beni particolari e arriva a comprendere se vi siano o meno buone ragioni per desiderare quel bene particolare. Questo presuppone una determinata attitudine morale, in virtù della quale l'individuo, lungi dal ridursi al mero aggregato di pulsioni e desideri che pure lo caratterizzano, diventa capace di discernere razionalmente «i propri desideri, riorientarli e rendere la propria vita intelligibile nel suo complesso, a sé stesso e agli altri»⁴⁶ - in quanto egli non è mai veramente un atomo sociale, essendo sempre preso nella trama delle relazioni sociali e, di conseguenza, in quel complesso di narrazioni che diventano intelligibili proprio nell'interazione con i propri simili. Da questo punto di vista, la prospettiva etica macintyriana non può che assumere anche un profondo significato politico, in quanto l'individuo discerne l'ordine delle sue pratiche e dei suoi beni sempre nel contesto specifico della comunità a cui appartiene, prendendo parte a una tradizione, intesa quale ricerca storicamente vivente e socialmente incarnata sul bene umano che si dipana lungo diverse generazioni e che si caratterizza dall'incessante messa in discussione di quella stessa idea di bene⁴⁷.

L'urgenza drammatica del vivere e la necessità di una sua unità narrativa, come visto, emergono in modo altrettanto eminente (anche se non sempre esplicito) nella prospettiva di Patočka, il quale concepisce l'esistenza umana quale movimento ontologico che si realizza nel venire al mondo, nell'incontro con i propri simili con i quali condividere quello stesso mondo e, sempre ponendosi in relazione agli altri, nel tentare di conferire un senso complessivo alla propria esperienza di vita⁴⁸. Com'è noto, la vita del pensatore boemo è stata profondamente segnata dal dramma storico della marginalizzazione intellettuale

⁴⁴ J. Scolaro, "After Ethics", cit., p. 116.

⁴⁵ Su tali motivi, cfr. R.A. Gahl, "View of MacIntyre on Teleology, Narrative, and Human Flourishing. Towards a Thomistic Narrative Anthropology", in *Acta philosophica*, 28 (2019), n. 2, pp. 279-296, qui pp. 280-281.

⁴⁶ A. Bielskis, E. Mardosas, "Human Flourishing", cit., p. 189.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸ È questo, in estrema sintesi, il significato della teoria dei tre "movimenti fondamentali dell'esistenza umana" che viene delineata e presentata dal pensatore ceco in diversi suoi scritti degli anni '60 e '70 (che qui per ragioni di spazio non possiamo elencare), tra cui i succitati *Saggi eretici*.

che dovette subire per mano del regime comunista cecoslovacco, culminata nella sua tragica morte in circostanze politiche particolari, legate alla repressione del dissenso e alla nascita della piattaforma di protesta di *Charta 77*. Ed è proprio in questo aspetto peculiare della sua vicenda personale che forse si potrebbe riscontrare quella verifica pratica degli assunti storico-narrativi macintyriani, in quanto il coinvolgimento del pensatore boemo nel movimento dissidente, con la conseguente assunzione di responsabilità nell'accettare il rischioso ruolo di portavoce di *Charta 77*, costituisce innanzitutto un esempio paradigmatico di come le istanze politiche, sociali, e in questo caso anche giuridiche, non possano prescindere dal riferimento a una dimensione che le trascende. Quello che, in ultima istanza, fa Patočka è tentare di conferire un significato morale a quella petizione per il rispetto dei diritti umani, consapevole che «nessuna società, neanche quella meglio dotata dal punto di vista tecnico, può continuare a funzionare, una volta che sia stata privata di un fondamento morale»⁴⁹. Grazie al magistero di Patočka, l'istanza morale diventerà l'essenza stessa del movimento che, dopo la morte del filosofo, sarà mantenuta desta all'interno del variegato mondo del dissenso dal suo "allievo spirituale" Václav Havel, quel perseguitato politico che diventerà però anche l'"artefice" della *Rivoluzione di velluto* e il primo Presidente incaricato di guidare, dopo il 1989, la (riuscita) transizione pacifica del Paese verso un regime democratico⁵⁰.

In definitiva, ci pare che questa vicenda possa essere accostata a quelle "vite atipiche" che MacIntyre ci racconta nell'ultimo capitolo della sua ultima opera - proprio perché, nel doversi confrontare «con questioni che molti di noi non affrontano mai»⁵¹, Patočka, così come chi è stato in grado di recepire il significato profondo del suo insegnamento, ha incarnato il senso di una ricerca razionale, morale e responsabile che si dipana attraverso un percorso esistenziale tutt'altro che agevole e lineare, ma sicuramente capace di assumere in tutta la sua urgenza il significato di un'istanza storico-conoscitiva unitaria che, nella vita umana, di tanto in tanto, si rivela quale trascendenza paradigmatica e assoluta.

⁴⁹ J. Patočka, *Che cos'è e che cosa non è Charta 77*, in Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 173-176, qui p. 174. Nella medesima pagina, l'autore spiega, in questo senso, com'è l'appello dei "chartisti" al rispetto dei diritti umani «non consiste in altro se non nella convinzione che anche gli stati e la società debbano sottostare, nel loro complesso, alla supremazia del sentire morale» (*ibidem*).

⁵⁰ Per avere un quadro maggiormente dettagliato di siffatte vicende, rimandiamo a S.A. Matrangolo, *Dal dissenso alla Rivoluzione di velluto di Havel: l'esperienza cecoslovacca*, in *Chiese, società e politica nelle trasformazioni dell'Est europeo*, Edizioni Mille, Torino 2022, pp. 51-66, qui pp. 57-62. Sul carattere peculiare e multiforme del dissenso ceco, e sul ruolo fondamentale svolto da varie "narrative" in quel contesto, cfr. il fondamentale saggio di J. Bolton, *Worlds of Dissent. The Plastic People of the Universe and Czech Culture Under Communism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012.

⁵¹ A. MacIntyre, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 350.

MACINTYRE AND MORGENTHAU TWO CRITICS OF “MORALITY”

DARIO MAZZOLA¹

University of Geneva

Dario.Mazzola@unige.ch

ABSTRACT

Alasdair C. MacIntyre and Hans J. Morgenthau are two central figures in the intellectual history of the 20th century who are rarely mentioned together. Without denying the important differences and the distance between the two, this article shows that they converge – partially yet importantly – both in their critique of contemporary morality and in some of the proposed solutions. Morgenthau and MacIntyre believed that the post-Enlightenment project of establishing rationally an objective and compelling standard of morality is doomed to fail. They also believe that, absent such framework, and given the rejection of pre-modern moral systems by central actors and institutions of modern societies, morality – and social life with it – are left in a Weberian/Nietzschean: *de facto* individualism, anarchism, and incoherence. The article concludes with an invitation of a further and systematic comparison: not only between MacIntyre and Morgenthau’s moral and social critique, but also between their once again converging, original stance on the epistemological status of the socio-political sciences.

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, Hans Joachim Morgenthau, Morality, Crisis, Rationality, Aristotle.

INTRODUCTION: ON TWO SOMETIMES CONVERGING “WORLDS APART”

An encounter with Alasdair Chalmers MacIntyre and Hans Joachim Morgenthau is humbling to the extreme. If the former has “authored or edited eighteen books (...) and published over 150 professional articles” making him “one of the most important philosophers of our time” (Sayre 2024, quoting Stanley Hauerwas), “part of [Morgenthau’s] collected papers related only to professional work fills 212 boxes” (Frei 2001, 4). If MacIntyre is “the most widely cited virtue ethicist in the business ethics literature” (Sinnicks 2021, Ferrero & Sison 2014), Morgenthau is widely credited with being “a founder of the modern discipline of International Relations” (Turner and Mazur 2009) and “the most influential theorist of International Relations (IR) of the twentieth century” (Gaskarth 2018). A relative marginality and the strongest intellectual independence could also be attributed to

¹The author is very grateful to the two reviewers who improved the article in both content and style.

both, as the first half of Morgenthau's career was rather insecure and obscure, while the publication of MacIntyre's masterpiece *After Virtue* set him at odds with the prevailing liberal-analytic philosophical culture. Morgenthau bitterly disclosed that he "might have become a great idealist if [he] had lived in a realistic environment" (Morgenthau 1959, cited in Frei 2001, 177). MacIntyre, in turn, was recognized as an "intellectual nomad" (*Catholic Herald*, 2025) and wrote sweepingly of "having survived the academic moral philosophy of the 20th century" (MacIntyre 2013). The two even shared some geographic and biographic elements, with both crossing the Atlantic Ocean and living and working in the Midwest for important stretches of their careers (at the University of Chicago, in the case of Morgenthau 1943-71, and the University of Notre Dame in that of MacIntyre: 1988-1995 and then again, 2000 until nearly the end of his life).

Yet beyond these similarities and coincidences - which could appear as broad, shallow and anecdotal - it would remain all too easy to spot and emphasize the major and striking differences between the two. When it comes to the substance of their political theories, MacIntyre is a staunch critic of the nation-state, while Morgenthau is mostly credited for having introduced *Realpolitik* and *raison d'état* into the American context. MacIntyre's and is much debated "wait for another - doubtless very different - St. Benedict"² (MacIntyre 2007, 263) could not seem more remote from this "realism". If Morgenthau participated in politics as a consultant for the Kennedy's administration from 1961 to 1963, in 2004 MacIntyre advised that his readers should not even vote.

On this background of analogies and disanalogies, this article will make the claim that a number of important convergences - substantial and theoretical - draw these two thinkers together. These are, most notably, the criticism of the modern-Enlightenment and post-Enlightenment's aspiration to an objective/scientific "morality" (the one MacIntyre dubs *Morality* in his 2016 book) and - relatedly - the rejection of a social-political science modeled after the hard sciences, with its pretenses of objectivity, neutrality, and reliable predictive power. Given the limited space available, I will focus primarily on the first agreement - the one on the criticism of modern morality - which is more manageable thanks to the relatively limited space it finds in Morgenthau's realist writing. In any case, even this will necessarily be a preliminary and limited exploration: nonetheless,

² This is one of the most controversial passages of the entire book, and it is worth recalling MacIntyre's clarificatory note on its subject: "In the last sentence of *After Virtue* I spoke of us as waiting for another St. Benedict. Benedict's greatness lay in making possible a quite new kind of institution, that of the monastery of prayer, learning, and labor, in which and around which communities could not only survive, but flourish in a period of social and cultural darkness. The effects of Benedict's founding insights and of their institutional embodiment by those who learned from them were from the standpoint of his own age quite unpredictable. And it was my intention to suggest, when I wrote that last sentence in 1980, that ours too is a time of waiting for new and unpredictable possibilities of renewal. It is also a time for resisting as prudently and courageously and justly and temperately as possible the dominant social, economic, and political order of advanced modernity. So it was twenty-six years ago, so it is still." (MacIntyre 2007, XVI).

and beyond merely academic curiosities, the convergence on such a crucial theoretical aspect shows the possibility of integrating the works of these two titanic thinkers into a coherent argument over crucial questions in ethics and politics.

ON "MORALITY": ELEMENTS OF TWO CRITIQUES

A rejection of the validity of major contemporary philosophical moral systems is one of the hallmarks of the work of Alasdair MacIntyre. While arguably prepared all throughout the author's earlier writings, (in particular MacIntyre 1971, 1977), MacIntyre's critique is fully articulated in *After Virtue* (1981) and later deepened in a number of works where MacIntyre's own response to the failures of "Morality" accompanies and integrates the critical-destructive part.

After Virtue's main arguments have been dissected and contested countless times: as of October 1, 2025, Google Scholar counts 37173 citations. Yet a perhaps minimal and uncontroversial version of its gist could read as follows: modern morality, the morality of the culture of emotivism, is essentially manipulative³. It masks its manipulative character behind modern moral philosophy, and much of contemporary moral discourse, relies on inconsistent re-combinations of fragments inherited from previous paradigms which have been, in their comprehensive wholes, by and large rejected by society. As a consequence, terms such as 'good,' 'bad,' and other evaluative-normative formulas continue to be employed as though there were an underlying, shared social understanding of their meaning and application. But such implicit model is simply non-existent, and moral discourse is therefore exposed to re-semantization: its meaning is contested and fluid. Exemplary cases in point are those of emotivism, deontology, and consequentialism.

As for emotivism, MacIntyre's 1981 critique considers it a valid reconstruction of the *use* of evaluative-normative terminology in the circumstances and contexts of advanced modernity. Accordingly, "good" and "bad" are simply expressive/injunctive/strategic codes to express an individual's emotional responses and to promote that individual's interests against others'. On this background, deontological and consequentialist precepts could be explained as the local requirements of the fragmented social-political (dis)order of modernity, and particularly of the situation of individuals in relation to the central and defining entity which is the nation-state (MacIntyre 2016, 125). In their conditions of subjects, these citizens' actions are effectively regulated by sets of impersonal rights and duties, while from the point of view of the overriding authority, an "ethics of responsibility" mindful of consequences and the "greater good" excuses the infringement of the same obligations.

³ I am thankful toward one of the reviewers for this nice formulation, that stresses the manipulative and deceptive use of "Morality" in MacIntyre's view.

What MacIntyre finds to be an effective description of the (ab)use of moral terminology by the characters of morality is, from his very point of view, seriously defective as a theory of its meaning. For, what constitutes the effectiveness and the very intelligibility of claims of badness and goodness is precisely their implicit appeal to an objective interpersonal moral standard, such as that reducing it to “what is good or bad *for me*” would be tantamount to abolishing the same standard outright and making these statements meaningless and unintelligible.

MacIntyre’s conclusion is straightforward, however daunting:

The hypothesis which I wish to advance is that in the actual world which we inhabit the language of morality is in [a] state of grave disorder... What we possess, if this view is true, are the fragments of a conceptual scheme, parts which now lack those contexts from which their significance derived. We possess indeed simulacra of morality, we continue to use many of the key expressions. But we have-very largely, if not entirely-lost our comprehension, both theoretical and practical, of morality (MacIntyre 2007, 2).

My own conclusion is very clear. It is that on the one hand we still, in spite of the efforts of three centuries of moral philosophy and one of sociology, lack any coherent rationally defensible statement of a liberal individualist point of view... (MacIntyre 2007, 259).

MacIntyre also claims that any *analytic* approach to this problem would have to miss it entirely and by definition. We will later disclose why this claim is especially interesting.

We may notice that if in this [...] world analytical philosophy were to flourish, it would never reveal the fact of this disorder. For the techniques of analytical philosophy are essentially descriptive and descriptive of the language of the present at that... (MacIntyre 2007, 2).

Now let us turn to considering Morgenthau’s critique of morality (or Morality?) on its own. The default view could be that, not being a moral philosopher, and as a realist, Morgenthau would not hold any such preoccupation at all. And this view would be wrong, probably born out of a simplistic misreading of realism as a synonym to a/immoralism, as well as of a superficial knowledge of Morgenthau.

Indeed, the German-American Jewish thinker concerned himself with *The Reality of Norms and in Particular the Norms of International Law* since his homonymous habilitation dissertation published at 30 years of age in 1934. The problems of the sources of normativity are also entertained – at least in part – in the lesser known “European” writing of the early Morgenthau – such as Morgenthau

1933 – and are quasi-systematically developed in some of his major books (Morgenthau 1949, here sparsely, e.g. the “six principles of realism”; Morgenthau 1951, and especially Morgenthau 1960).

However, there is one (unpublished) essay in which Morgenthau’s tone and questions are strikingly and most explicitly “MacIntyrean”. It is the long article that concludes Morgenthau’s European life, and to which we have easy access thanks to excerpts and a commentary by Christoph Frei. The telling title of the essay is: “Kann in unserer Zeit eine objektive Moralordnung aufgestellt werden?” (“Is it possible to establish an objective moral order in our times?”), Morgenthau 1937).

Throughout one hundred pages, Morgenthau examines Kant’s, Hegel’s, Comte’s and Nietzsche’s conceptions in light of their moral-philosophical content. He asserts that each of these thinkers attempted to reestablish the normative power of moral systems in a specific way, either by ridding metaphysics of any substantive content or by giving it a new substance. In sum, he concludes that “all attempts failed and, in fact, *were doomed to fail*”. (Frei 2001, 175, quoting Morgenthau 1933, emphasis added)

Evidently, Morgenthau concludes that it is impossible to establish an ‘enlightened’ objective-scientific moral order. His own deep-seated admiration for Nietzsche (see Frei 2001, 101-114, where the Nietzschean-Weberian roots of Morgenthau’s thoughts are thoroughly demonstrated) is qualified by the recognition that Nietzsche himself is utterly unable to offer any foundations for a *social* morality, and that an *individualized* morality is a contradiction in terms (see Frei 2011, 175, note 122, in reference to the discussion of Nietzsche in Morgenthau 1937, 82-97).

A reader with a solid acquaintance with MacIntyre would be, I surmise, impressed by the substantial convergences in a number of ways. Not only does Morgenthau recognize the failure of a number of prevailing systems of modern moral philosophy – most notably, Kant, all his influence on the same Morgenthau and his teacher and friend Hans Kelsen notwithstanding – and therewith the validity of the Nietzschean critique (in keeping with MacIntyre’s binomial in the Chapter 9 of *After Virtue*: “Nietzsche or Aristotle?” MacIntyre 2007, 109). Furthermore, Morgenthau seems to anticipate – although merely in a nutshell – MacIntyre’s criticism of emotivism and the corresponding post-Nietzschean fragmentation of social morality and distortion of the meaning of moral concepts, when he claims that the Nietzschean project of a “transvaluation of all values” ultimately reposing on individual will to power is intrinsically at odds with the constitutive essence and function of any “morality”. And Morgenthau does sometimes even express these with the exact same terminology as MacIntyre (confront with “Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail”: *After Virtue* Chapter 5, MacIntyre 2007 51).

Another impressive reoccurrence is Morgenthau's insistence that tacking stock of the crisis of morality is merely an *analytic* exercise – not evaluative or normative. It parallels closely the note on the powerlessness of *analytic* philosophy in a world of moral upheaval just quoted above from *After Virtue* (2007, 2).

In his letters to Hugo Sinzheimer, as well as in his essay “Positivisme mal compris et théorieréaliste du droit international” (Morgenthau 1936, 5, 10: both cited and discussed in Frei 2001, 143) Morgenthau insists: variously on his being “a purely *analytical*, in no way normative approach”, that he seeks “a disinterested understanding of reality as we can observe it”: “Je constat simplement ce que je vois” (“I simply state what I see”).

And just like MacIntyre, Morgenthau is dismissive of the possibility that the approach of mainstream analytic philosophy might provide any way out: (he mentions G. E. Moore, whom MacIntyre cites critically 38 times in *After Virtue*):

Student: Moore said: “The good is not definable.” Good cannot be defined”.

Hans J. Morgenthau: “Moore belongs to a particular philosophic school that tries to eliminate philosophy by semantics – by showing the semantic impossibility of a complete and objective definition. I think justice or the good can be defined, but the definition is bound to be empty and abstract. And has to be filled with historic content. Here the problems and difficulties arise. (Morgenthau 2004, 102, confront with note 12 on the same page)

In view of the powerlessness of analytic philosophy, Morgenthau's diagnosis is almost literally identical to MacIntyre's:

My findings lead me to the inescapable conclusion that ethics, like all the other normative realms, is in a state of total dissolution. (Morgenthau's letter to Sinzheimer, cited in Frei 2001, 143)

IN SEARCH OF A WAY OUT: REDISCOVERING TELEOLOGY?

As mentioned, the convergences between these two thinkers would run much deeper, and at least one more is closely related to their shared indictment of modern “Morality”. In the same fashion, both MacIntyre and Morgenthau forcefully rejected the predictive power and the mimicry of hard sciences by those working in social and political disciplines. Both criticized the prevailing post-Enlightenment ideology, with its positivistic faith in progress and perspective of total intelligibility – Morgenthau in *Scientific Man vs. Power Politics* (1946) and MacIntyre in *Against the Self-Images of the Age* (1971), with further arguments expounded over in the eighth chapter of *After Virtue* (“The Character of Generalizations in Social Science and their Lack of Predictive Power”). Both stressed the necessity of re-

personalizing the studying and understanding of society and politics all throughout their work. The impossibility of predicting. Yet rather than exploring this additional - epistemological - harmony, it is here more fitting to question how the two responded to the first unsettling discovery they both made: that is, the state of "grave disorder" (MacIntyre) or "crisis" and "total dissolution" (Morgenthau) of "Morality".

If the diagnosis was similar, what about the prognosis?

Here the evidence of the differences between not only the two thinkers, but even the two men, resurfaces. In a sense, they seem to embrace opposite answers to a tragic dilemma: as it were, to favor alternative sides of the same coin.

Confronted with the immorality of politics, MacIntyre appears to favor disengagement. He insists, for instance in "The Only Vote Worth Casting in November" (2004) that between evil alternatives one has to choose none. More broadly and radically, MacIntyre rejects the entirety of politics which is done within and through the modern nation-state:

The modern nation-state, in whatever guise, is a dangerous and unmanageable institution, presenting itself on the one hand as a bureaucratic supplier of goods and services, which is always about to, but never actually does, give its clients value for money, and on the other as a repository of sacred values, which from time to time invites one to lay down one's life on its behalf. As I have remarked elsewhere ["Poetry as Political Philosophy"], it is like being asked to die for the telephone company. (MacIntyre 1994, 303)

To the contrary, Morgenthau obviously devoted the near entirety of his public theorizing to politics comprising the agency and working of the state, in line with the realist tradition. While we have seen that he was tormented by the questions of morality, nonetheless he sometimes sounded bitterly dismissive of any St. Benedict-like "escape" from politics:

Of course you can have an absolute moral standard. You say that lying under any circumstances is disapproved on moral grounds. Pacifists and Quakers believe that violence under any circumstances is wrong for moral reasons. But then you opt out of the political realm altogether. You take a metapolitical position and say, "politics is rotten on moral grounds and we have nothing to do with it, no moral grounds," which is, of course, the position of many alienated youths in this country today. Politics is a lousy business, a rotten business; we have nothing to do with it. We go back to nature, or go back to Woodstock, or whatever it is we go back to. In any case, we opt out of the political situation, as it exists. But this does not answer the question. It answers the question for certain individuals who have made an individual decision on moral grounds, but it is not an answer. It is like the hermit who goes into the woods and prays for the rest of his life. (Morgenthau 2004, 93)

Yet neither of these two great thinkers is ultimately comfortably situated in the solutions they articulated for the problem they agreed on. MacIntyre embraces Thomism-Aristotelianism, and argues, basically, that the modern nation-state and post-Machiavellian political thought is a dead end conducting toward either amorality or totalitarianism, if not both. By so doing, he not only avoids engaging, by and large, with the “statist” currents that belong to his very tradition – from Aquinas’ *De Regno* on (on MacIntyre and/against the state, see Aksiuto 2020). He also escapes the typical and most excruciating political-moral dilemmas articulated in that tradition. For instance, in “Toleration and the Goods of Conflict”, MacIntyre (2006, 214) has a field day in claiming that the gravest harm to the Catholic Church has been done by its establishment under Franco’s regime. At the same time, MacIntyre does not make it explicit whether the disappearance of the same Church would have been the alternative he would have endorsed, given that according to at least some historians (CárcelOrtí 2008) these were then the terms of the question (note that the accuracy of the historical account is irrelevant: the moral-political question remains). More generally, one of the largest interrogatives pending on MacIntyre’s legacy hinges precisely on its concrete political implications, given that MacIntyre has been read and misread as a *maître à penser* by both the radical left and the post-liberal right (French 2025 aptly epitomizes his lesson as something to be “wrestled with”).

Conversely, the assumption that Morgenthau’s realist – more cynical? – position would be more comfortable and more easily tenable is demonstrably wrong. Not only did Morgenthau face accusations of grave incoherence whenever he recalled that values, ethics and moral are *ineliminable* aspects of politics (see the reactions to *The Purpose of American Politics* quoted in Frei 2001, 212). He somehow embraced MacIntyrean integrity – rather than stereotypically realist pragmatism – when he sacrificed his consulting position with the American government to voice his opposition to the Vietnam War – on both strategic and moral grounds.

Where does this newfound moral standpoint find its roots and anchor? Morgenthau is no systematic moral philosopher, and his references and guiding stars vary. Very differently from MacIntyre, he does often mention a form of Kantian transcendentalism, or the Judeo-Christian revealed doctrine (Frei 2001, especially the “Epilogue”; confront with Morgenthau 2004, 92). Yet two central elements of MacIntyre’s own system, natural law and the virtue of prudence (see for instance MacIntyre 2016, 50) become central in Morgenthau’s articulation of a moral standpoint as well:

Professor Morgenthau wants to hold fast both to the tradition of natural law and to the “realism” of a Machiavelli, but I do not think he has shown us how to reconcile the one with the other. (John Hallowell, quoted in Frei 2001, 223, reviewing *The Purpose of American Politics*)

When digging deeper, a stronger convergence surfaces once again. Is not the tension and delicate equilibrium between *interest* and *purpose* (see for instance: *In Defense of the National Interest; The Purpose of American Politics*) an exquisitely Aristotelian framework for ethics in politics, that is, an introduction that could potentially lead in a direction close to MacIntyre's? Substantial evidence of Morgenthau's deep engagement with the Greek philosopher confirms that this interrogative is not a bizarre interpretation. Morgenthau cites Aristotle's *Politics* as one of the ten books that shaped his life in an answer to an inquiry by *The New York Times*, and lectured on the same book as early as 1948 and then again, for decades, from 1956 to 1974 (Morgenthau 2004, 11-14). As Christoph Frei notices, more generally, "he used specific elements of Aristotelian thought to expand and enhance arguments in his own work" (2001, 225). It has to be emphasized that Morgenthau remains marked by Nietzsche and Weber in his *understanding* of the realm of contemporary (international) politics. Nonetheless, he did not embrace nihilism as a *normative* standpoint - in the fashion, say, of Leo Strauss, at least in Peter Levine's (1995) interpretation. As the last example, the reader of *After Virtue* and *Ethics in the Conflicts of Modernity* would probably recognize a version of MacIntyre's argument against emotivism in this lecture on "Power, Interests, and the Common Good":

We don't even pretend to have a transcendent objective criterion for the public interest. We say it is the public interest because the crowd wants it.

This is a very crucial issue for modern political philosophy because if you assume that there is no objective standard whatsoever, you of course eliminate also the concept of truth from political philosophy. You would have nothing but a universe where different groups struggle with each other and where justice and the common good are identical with whomever happens to prevail at a particular moment in this struggle. Or else you must find an objective platform from which you can judge what is in the public interest and what is not. While it so happens that all of us assume that such an objective platform exists, none of us when he enters the political arena assumes that it is really nothing more than a struggle between different pressure groups, each of which has the same right or the same moral dignity in representing the public interest. We assume without any question that certain interests have a higher moral dignity than others. It generally happens that it is our own interests that have a higher moral dignity. But the very fact that nobody will argue in absolute terms testifies to the vitality of the concept of the common good and the public interest itself. (Morgenthau 2004, 106-107)

Thus, if ultimately Morgenthau continues to place enduring relevance onto revealed and transcendental morality in his way "Out of the Moral Wilderness" (MacIntyre 1998), it seems also fair to claim that he overcomes Nietzsche, at least partially, through Aristotle.

CONCLUSION: GREAT (INDEPENDENT) MINDS THINK ALIKE

Despite the richness and complexity of MacIntyre and Morgenthau's thoughts, the claim of this article is simple. It is that the two converged on the rejection of "modern moral philosophy", and on the accompanying diagnosis of a protracted moral-political crisis. After showing that they expressed this assessment with near identical terms, I have briefly touched on some of the problems that characterize the respective answers, and especially on the general ways they suggested treading to reorganize the theory and practice of morality. I wanted to show that, once again, a commonality can be found in the return to Aristotle and teleological thinking, even if in Morgenthau's case this standpoint is by no means systematically embraced, or unique. Incidentally, I have noticed that Morgenthau and MacIntyre also agreed on the criticism of positivistic scientism, and of the social ideology that accompanies it, with its mythologies of progress, objective and neutral expertise, and the like. In the face of not only one, but two such towering thinkers, it might seem arrogant to extrapolate theoretical blind spots and weak points, especially after such an admittedly cursory overview. However, the very juxtaposition of them suggests that MacIntyre is lacking in a – clear – engagement with real politics (especially state politics and *Realpolitik* in both domestic and international relations). Conversely, Morgenthau failed to articulate a moral theory in a systematic way, even if this seems to be required, to some extent, by his insistence that morality is an interpersonal, intelligible, and ineliminable dimension of politics. In any case, the countercultural contributions of these two exceptionally original thinkers reinforce each other: a claim cannot be dismissed as "marginal" when margins multiply, and take up such breadth and depth. Therefore, Morgenthau and MacIntyre's lessons on the predicaments of morality, and their thoughtful attempts at bettering them, will continue to find interested readers and interesting readings, all the more through their mutual dialogue.

BIBLIOGRAPHY

Aksiuto, K. (202) "MacIntyre Against the Modern State." *Studia Philosophica Wratislaviensia* 15, no. 4 (2021): 7-26. <https://doi.org/10.19195/1895-8001.15.4.1>. (Accessed: 01 October 2025).

Catholic Herald (2025). "Alasdair MacIntyre, Titan of Philosophy and Catholic convert, dies at 96". *The Catholic Herald*. May 24, 2025. Available at: <https://thecatholicherald.com/article/titanic-philosopher-and-catholic-convert-alsadair-macintyre-dies-at-96> (Accessed: 01 October 2025).

CárcelOrtí V. (2008). *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*. Madrid: Espasa-Calpe.

Ferrero, I. & Sison, A. J. G. (2014). “A quantitative analysis of authors, schools and themes in virtue ethics articles in business ethics and management journals (1980–2011)”. *Business Ethics: A European Review*, 23(4): 375–

Frei, C. (2001). *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

French, N. (2025). “Alasdair MacIntyre Leaves a Legacy to Wrestle With”. *Jacobin*. <https://jacobin.com/2025/05/aldasair-macintyre-modernity-morality-obituary> (Accessed: 01 October 2025).

Gaskarth, J. (2018). “Hans J. Morgenthau and the American experience”. *International Affairs*, Volume 94, Issue 6, November 2018, Pages 1483–1485, <https://doi.org/10.1093/ia/iyy208>.

Levine, P. *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*. Albany: State University of New York Press.

MacIntyre A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacIntyre A. (2013). “On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the 20th Century”. In *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century? Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. Edited by Fran O’Rourke. Notre Dame: Notre Dame University Press. Also available online: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/on-having-survived-the-academic-moral-philosophy-of-the-20th-century/> (Accessed: 01 October 2025).

MacIntyre A. (2007). *After Virtue: After Virtue A Study in Moral Theory*. Third Edition. Notre Dame: Notre Dame University Press.

MacIntyre A. (1998). *The MacIntyre Reader*. Edited by Mark C. Murphy. Malden: Blackwell Publishers.

MacIntyre A. (1994). “A Partial Response to My Critics.” In *After MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre A. (1977). “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”. *The Monist*, 60(4), 453–472. <http://www.jstor.org/stable/27902497>.

MacIntyre A. (1971). *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Morgenthau, H. J. (2004). *Political Theory and International Affairs: Hans J. Morgenthau on Aristotle’s The Politics*. Edited by Anthony F. Lang, Jr. Westport: Carnegie Council on Ethics and International Affairs.

Morgenthau, H. J. (1959). “The Realist and the Idealist Views of International Relations: A Realist’s Interpretation”. Lecture delivered at the U.S. Army War College (Carlisle Barracks) on 28 September 1959.

Morgenthau, H.J. (1937). “Kann in unserer Zeit eine objektive Moralordnung aufgestellt werden? Wenn ja, worauf kann sie gegründet werden?” (Paris). Contained in HJMP: Hans J. Morgenthau Papers (The Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C.) 112, cited and commented extensively by Chrisoph Frei (2001) especially pages 101-114; 144-145; 174-177.

Morgenthau, H. J. (1936). “Positivisme mal compris et théorie réaliste du droit international”, in *Collección de Estudios históricos, jurídicos, pedagógicos y literarios, ofrecidas a D. Rafael Altamira y Creve*. Madrid: Bernejo.

Morgenthau, H.J. (1934). *La Réalité des normes en particulier des normes du droit international: Fondements d'une théorie des normes*. Paris: Alcan.

Morgenthau, H. J. (1933). *La Notion du 'politique' et la théorie des différends internationaux*. Paris: Recueil Sirey.

Sayre, K. (2024). “Alasdair MacIntyre’s adventures in philosophy at Notre Dame”. *Church Life Journal*. Available at: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/alsadair-macintyres-adventures-in-philosophy-at-notre-dame/> (Accessed: 01 October 2025).

Sinnicks, M. (2021) “MacIntyre and business ethics”. In: Poff, Deborah C. and Michalos, Alex C. (eds.) *Encyclopedia of Business and Professional Ethics*. Cham: Springer. ISBN 9783319235141 doi: https://doi.org/10.1007/978-3-319-23514-1_1259-1 Available at <https://centaur.reading.ac.uk/99386/> (Accessed: 01 October 2025).

Turner, S., & Mazur, G. (2009). “Morgenthau as a Weberian Methodologist”. *European Journal of International Relations*, 15(3), 477-504. <https://doi.org/10.1177/1354066109338242> (Original work published 2009).

MACINTYRE'S READING OF VASILIJ GROSSMAN AND THE CONTEMPORARY WAYS OF REALISM

GIOVANNI MADDALENA

University of Molise
maddalena@unimol.it

ABSTRACT

The last book of Alasdair MacIntyre, recently translated into Italian, considers the peculiarity of Grossman's life and work (MacIntyre 2016). Grossman appears as one of the examples of practical reasoners who succeeded in achieving a virtuous life. On the one hand, MacIntyre's reading is a sign of the growing popularity of Grossman in our epoch. On the other hand, philosophically speaking, MacIntyre's peculiar reading is part of a tradition of readers focused on Grossman's work, which is considered part of or an emblem of a philosophical theory. This paper attempts to recall those fundamental early theoretical readings (1), to situate MacIntyre's reading of Grossman within this tradition, emphasizing in particular his realism (2), and further to qualify Grossman's realism, taking into account the chronological development of his thought in a metaphysical sense (3).

KEYWORDS

Alasdair MacIntyre, Moral reasoning, Vasilij Grossman, Realism, Metaphysics.

1. INTRODUCTION

The last book of Alasdair MacIntyre, recently translated into Italian, considers the peculiarity of Grossman's life and work (MacIntyre 2016). Grossman appears as one of the examples of practical reasoners who succeeded in achieving a virtuous life. On the one hand, MacIntyre's reading is a sign of the growing popularity of Grossman in our epoch. On the other hand, philosophically speaking, MacIntyre's peculiar reading is part of a tradition of readers focused on Grossman's philosophical theory. Both aspects are noteworthy, and I will briefly recall them.

Many scholars have underlined the Western intelligentsia's controversial reception of Grossman. This singular treatment was marked by difficulties in accepting Grossman's unusual characteristics. Grossman was neither an "official" author nor an "official" dissident. Seen from the West's point of view, he was known for being a famous Soviet journalist whose report about the Treblinka

extermination camp had been used during the Nuremberg trial. In the seventies, the publication of *Everything Flows* (1970)¹ was acknowledged by only a few commentators. Even fewer were aware of the manuscript of *Life and Fate*, which was not published in the West until 1978, despite numerous attempts. As the owner and director of the publishing house L'age d'homme, Vladimir Dimitrievich, recalled at the 2006 International Conference in Turin, many publishers were uninterested because it seemed that everything about the Soviet labor camps had already been said. The Communist intelligentsia in both Italy and France, the nations with the two largest Western Communist parties, did not want to endure additional scandals arising from the inhuman practices that took place in the Soviet Union. The adversaries of communism and the Soviet regime in the West sought something more substantial politically, which could be used against the regime rather than cultural commentary and novels. Therefore, few intellectuals acknowledged its importance when *Life and Fate* was published in France (1980) and then in Italy (1984).² However, among those few, some inserted Grossman's work and thought into their philosophical frameworks. Here, before passing to MacIntyre's reading, I will recall perspectives on Grossman from three commentators of this first wave: E. Lévinas, T. Todorov, and L. Giussani. Beyond the speculative side of their observations, these founding fathers of philosophical scholarship focused on Grossman also engendered a small but continuous stream of readers that eventually resulted in Grossman's rising fame, particularly after the 2006 foundation of the Grossman Study Center in Turin (Italy), new translations of the author into many languages³, and a BBC radio drama.⁴ From then on, the story of Grossman's reception has completely changed, with the continuous flow of Grossman scholarship leading to a deeper study of the philosophical topics. Investigations into Grossman's philosophy typically focus on his politics, including

¹ See also Ellis (2018).

² See the introduction of Calusio M., Krasnikova A., Tosco P. (2016). See Calusio (2017) for Grossman's reception in Italy.

³ As for the English language, after the announcement of the Turin conference, the translator Robert Chandler revised his own translation of *Life and Fate* (1985), republishing it in 2006. The first part of the saga, published in Russian under the title *Занравоедело* (1952), was published by Chandler himself in 2019 under the title *Stalingrad*, with particular editorial choices expressed in the introduction. In 2000, *Pour une juste cause* was published in French (*Pour une juste cause*, Lausanne). Tzvetan Todorov edited Grossman's *Oeuvres* in 2006 and *La paix soit avec vous: notes de voyage en Arménie* in 2007. In Italy during the same years readers welcomed a new version of *Vita e destino* (2008), which was followed by translations of *L'inferno di Treblinka* (2010) and the short stories of *Il bene sia con voi!*. In Spain, the first translation of *Vida y destino* (2007) was a literary event and was followed by a Catalan version (*Vida idestí*, 2008) and then by translations of *Todo fluye* (2008), *Por una causa justa* (2011), and *Años de guerra* (2009). War notebooks have appeared in English (*A Writer at War*, 2005), French (*Carnets de Guerre de Moscou a Berlin 1941-1945*, 2008), Spanish (*Un escritorenguerria: Vasili Grossman enelEjército Rojo, 1941-1945*, 2006), and Italian (*Uno scrittore in guerra*, 2015).

⁴ *Life and Fate*, BBC, London 2011.

his description of totalitarianism, his comparisons with Hannah Arendt, and the legitimacy of the parallels between Nazism and Communism presented in Grossman's work. The other common approach is to focus on his moral teaching: Grossman is the author advocating for the "small goodness" and "senseless kindness" versus the implacable conclusions of formidable ethical doctrines, free choice versus the deterministic fate preached by various ideologies, and love of life versus the temptation to embrace death⁵. The three approaches taken by Lévinas, Todorov, and Giussani put these crucial topics within more comprehensive, theoretical frameworks. Each of these approaches captures essential aspects of Grossman's work, and each, in its way, advances our understanding of the Russian author. Coming much later, in an epoch of acknowledged success of Grossman's work, MacIntyre's reading finds its place in this theoretical tradition. In him, as in the other authors, Grossman has a specific place as a symbol or emblem of a philosophical conception.

This paper aims to revisit those fundamental early readings (1), situate MacIntyre's reading of Grossman within this theoretical tradition (2), and further qualify Grossman's philosophy, taking into account the chronological development of his thought in a metaphysical sense (3).

2. THREE EARLY ATTEMPTS TO QUALIFY GROSSMAN'S THEORETICAL PHILOSOPHY: LÉVINAS, TODOROV, GIUSSANI

Emmanuel Lévinas (1906-1995) read Grossman at a time when his thought had already become settled (Anckaert, 2021). In Grossman, the French philosopher finds confirmation of his central argument: ethics precedes and surpasses metaphysics. Following Heidegger's insights, Lévinas draws a parallel between metaphysics and an objectification of Being that accompanies its loss of meaning. The more you focus on Being as an object, the more you objectify it in language, doctrine, and technique, and the more you restrict it to a measure that Lévinas calls "totality". The error of Western metaphysics has been to confound totality with infinity; that is, with the meaning of Being, of its possibility of revealing itself (Lévinas 1961). Beyond Heidegger, Lévinas maintains that this possibility is not a new form of truth, not even in the form of new interpretations and understandings. Instead, it is something completely different that goes beyond any measure: it is an absolute, ethical call to responsibility. The importance of ethics as a personal call to commitment cannot but resonate with Grossman's small goodness, the gist of Ikonnikov's manuscript presented in *Life and Fate*, possibly the only theoretical manifesto in Grossman's works. As is well known, in that

⁵ In English, we have to recall two major collections of essays in which one can find all these topics: the special issue of the *Journal of European Studies*, 43(4), 2013 and Bonola-Maddalena 2018.

passage, Grossman advocates for gestures of small goodness and senseless kindness as opposed to ethical theories of the Good. The latter tend to become ideological and violent. Ethical theories of the Good have justified every evil in history.

Yes, as well as this terrible Good with a capital ‘G’, there is everyday human kindness...The private kindness of one individual towards another; a petty, thoughtless kindness; an unwitnessed kindness. Something we can call senseless kindness. A kindness outside any system of social or religious good (Grossman 2006: 407-8).

Lévinas’s philosophical considerations, grounded in anthropology and religion, recognize the enduring validity of this law. To him, Grossman’s depiction of the opposition between the theory of the Good, objectivation and ontologization of the primacy of Ethics, and small goodness is a “remarkable utopia” (Lévinas 1991: 242).

As much as this picture of life and the fate of the universe and human beings is congenial to Lévinas’s thought, Anckaert notices a crucial point of distinction. Lévinas builds up a theory of justice that derives from this ethical primacy. Justice is the call to responsibility that does not exhaust its meaning in the dangerous and always manipulable I-Thou relationship. The call to responsibility is also the call to consider the third presence, the mute face who is present in the I-Thou relationship without being an overt character. This thirdness implies that responsibility becomes justice, which can be administered not directly but through institutions.

Grossman’s radical, senseless kindness questions Lévinas’s structure of justice. Small gestures cannot become institutions without losing their goodness, novelty, and absolute gratuity. The call of the other is absolute, as Lévinas notes in a particular scene from *Life and Fate*, in which this call is not even the face but the back of the other’s head.

In *Life and Fate*, Grossman tells how in Lubyanka, in Moscow, before the infamous gate where one could convey letters or packages to friends and relatives arrested for “political crimes” or get news of them, people formed a line, each reading on the nape of the person in front of him the feelings and hopes of his misery...the face can assume meaning on what is the “opposite” of the face! (Lévinas 1998: 232)

Lévinas thus integrates Grossman’s view into his own by affirming that this radicalism of otherness is the dialectical contestation of the plan of justice that we

have already settled. Small goodness is a call to revise institutional justice and to keep it away from ideology and violence.

The relationship I-Thou, the critical turn in Lévinas's reading of Grossman, is also fundamental to Todorov's reading. Tzvetan Todorov (1939-2017) inserts Grossman into his book *Mémoire du mal, tentation du bien: enquête sur le siècle* (Todorov 2000). He confronts totalitarianism's extreme political and moral evil with the example of lives that resist this evil and find a path toward freedom and democracy. The memory of all of these people fosters humanity, in contrast to the cruel animality that seems to be the fate of human beings in such extraordinary circumstances. Loyal to this vision, Todorov sees Grossman as a character of this resistance, which is centered on the notion that other human beings are the ultimate aim of human beings. They find their realization in the gestures of kindness they show to one another. Light within the moral darkness of totalitarianism comes from this naturalistic and humanist view. The moral stance also becomes political because this view cannot help but lead to the possibility of engaging in free gestures, which in turn fosters democracy.

Todorov posits a continuity between humanism, the Enlightenment, and this form of liberalism. Beyond the famous parallel between Communism and Nazism, which Todorov tackles in a long chapter of his book, he sees Grossman as a moral philosopher who, amidst the horrors of totalitarianism, discerns a higher order—a sense of humanity's refusal to succumb to chaos. This sense is needed to explain the trauma of his mother's death at the hands of the Nazis (Todorov 2000: 76). Grossman is, in this sense, a humanist who places freedom and goodness at the center of his philosophy as the outcome of the biological impulse of the human being, which must be embodied in individual gestures (Todorov 2000: 77).⁶

It should be comforting to know that the instinct for freedom is part of humanity's biological nature, for that would suggest that political regimes based on the systematic suppression of individual liberty cannot last very long...But that is only half comforting. The trend of biological evolution does not necessarily determine the history of humankind. (Todorov 2003: 69).

Grossman is understood in terms of one of his essential cultural roots, the Enlightenment. Indeed, Grossman, as a good Marxist of his time, took the Enlightenment as a crucial step towards Marxism and communism. It is no wonder we find many pages in Grossman that invoke the order and universalism

⁶ "Grossman offers more than a critical analysis of totalitarianism, although that is the underlying thread of his writing. He sees the enslavement and degradation of the individual as the source of the evil in totalitarianism; this leads him to see the individual as his own guiding value. By 'individual' Grossman means both a source of action (the autonomous self) and a target of action (the finality of the other). To put it in other words, Grossman's values are freedom and kindness". (Todorov 2003: 69)

of reason as the opposite of violence. Above all, Grossman frequently condemns Fascism as something against human beings, particularly in *The Black Book*, written after the war and never published under Stalin's leadership (Ehrenburg-Grossman 2003: 8).⁷

Todorov describes Grossman's search for a humanist sense that somehow puts human beings at the top of the universe, conscious of that transcendental stance that is their unique Self. Ultimately, trust in this transcendental yet naturalistic and humanist order appears to be the core of Grossman's thought in Todorov's reading.

Fr. Luigi Giussani (1922-2005) is at the center of the Italian reception of Grossman. Giussani was a professor of theology at the Catholic University of Milan. His philosophical stance is a traditional Thomism filtered through the pragmatist idea of "experience", which he derived from his studies of Niebuhr and American theology (Giussani 2003). Dedicated to youth education and the promoter of many charities and cultural activities, he was also a consultant of Fr. Scalfi, the founder of *Russia Cristiana*, one of Europe's hubs of dissident literature. Giussani read *Life and Fate* when Jaca Book published it in Italy in 1984. From then on, he recommended the book every year of his teaching, underlining Grossman's realism. Giussani focuses on the epistemic value of this philosophical position: realism means accepting reality in its richness. For Giussani, realism is the antidote to ideology because it places the importance of the object of thought above our subjective ways of understanding (Giussani 1996: 546-7).

For Giussani, realism implies that the reality that affects our senses or minds (ideas and ideals are also real) acquires meaning when they touch the level of affection, which he considers the root of reason and reasonableness (Giussani 1996: 232). From this epistemic pattern follows a moral stance: accepting and adhering to reality as it happens is the way to understand it profoundly and to change it. Here, Grossman enters Giussani's theoretical landscape.

...the life of the Russian people under Stalin is described; it's a historic, dramatic, and terrific book: it's a book worthy of Dostoevsky. Their lives are all massacred and crushed, yet it was either right for them to commit suicide or right for them to live. It was right for them to live because in living, they were accepting, without knowing, the path that led to their destiny. (Giussani 2008: 85-86)

You see the bulk of Giussani's philosophical reading even in this colloquial form. Grossman's realism is an emotional registration of what happens. This realism implies the role of freedom, called to accept or deny the value of experience. As in classic Thomism, true freedom is only the acceptance of truth,

⁷ For an exhaustive account of the complicated history of the *Black Book*, see Boschiero (2015).

good, and being. Therefore, Grossman's realism is powerful insofar as it introduces us to this conception of freedom.

The three crucial authors of Vasily Grossman's first wave of reception tackled relevant points that hint at a more complete theoretical framework. Lévinas introduces the transcendental level in Grossman's realist work. There is something, a call that asks for the exercise of responsibility, that arises from a level beyond the historical realm or any ideological pattern. It does not come from the Self itself. It is transcendent. Todorov, who would not accept absolute transcendence, agrees in identifying a cosmos, an order of universal values that provide strength and human hope in the face of a century of totalitarianism. Giussani underlines the epistemic value of Grossman's realism.

3. MACINTYRE'S READING OF GROSSMAN

MacIntyre also inserts Grossman's life and work into his philosophical framework. What interests the Scottish-American philosopher is Grossman's example of a good practical, neo-Aristotelian, or neo-Thomist reasoner. MacIntyre indicates four characteristics of these peculiar human beings that he uses as a narrative conclusion of his work. These four characteristics form a "single, complex, theoretical conclusion" (MacIntyre 2016: 243):

It is that agents do well only if and when they act to satisfy only those desires whose objects they have good reasons to desire, that only agents who are sound and effective practical reasoners so act, that such agents must be disposed to act as the virtues require, and that such agents will be directed in their actions toward the achievement of their final end (MacIntyre 2016: 243)

This passage encapsulates MacIntyre's thoughts. Drawing on Aristotle and Thomas Aquinas, he considers a cognitive conception of the good, viewing this attitude more as a form of reasoning than a simple relationship between the good and reason. For MacIntyre, there are good reasons to desire something. Otherwise, it is not a thorough good that we desire. Reasons must be articulated through language and logic, but their outcome is not merely a deliberation but an action. Those actions are inserted into common practices and circumstances; acting appropriately means acting virtuously. Finally, these practices are directed toward a final end or aim. The book's novelty is that MacIntyre does not want to conclude theoretically once again. He already opened to a not-theoretical conclusion at the end of *After Virtue*, where he was invoking a new S. Benedict, very different from the first one, as a solution to the moral confusion of our epoch (MacIntyre 1981: 245). In the following books, however, he followed a more traditional, theoretical path⁸. Here, he wants to convey models through narrative,

⁸ For a study of MacIntyre's production in the 1980s, see Maddalena 2000.

convinced that new forms of morality, or rather, old forms, can endure in new times only if they create a narrative —a story that can be told in our time. Therefore, more than the author of literary masterpieces, Grossman is portrayed here as a human being who must progressively open his mind and habits to broader perspectives, reaching eventually a reasonable attitude towards life that a neo-Aristotelian can evaluate as *eudaimon*, happy⁹.

In MacIntyre storytelling (MacIntyre 2016: 244-263), Grossman starts as a young man focused on his career and success, well settled into the intellectual circles of Stalin's first years of leadership. As a practical reasoner, he finds a way to live in both Stalin's Soviet socialism and an intellectual circle where he can flourish his creative capacities. It is a double life, with two different standards, typical of authoritarian societies. MacIntyre is keen on demonstrating that the issue of double standards in life extends beyond practical concerns to encompass theoretical and literary aspects. Grossman participates in a literary group, Pereval, founded by the former Bolshevik author Aleksander Voronsky, who proposed a vision of art opposed to the official one, maintained by Gorky's socialist realism. For Voronsky, the artist finds beauty and truth within reality and communicates them to others. Somehow, art teaches politics, rather than the other way around, as Gorky maintained. Soviet realism meant that politics guided art, aiming to reveal the truth and teach lessons. In choosing the topic of realism for reading Grossman's life, MacIntyre puts himself in the line of theoretical readings provided by Lévinas, Todorov, and Giussani. However, Grossman's realism here is the progressive broadening of Grossman's moral reasoning about the good and the true. The reasoning of the first part of his life seems to equate with the double answer of a duplicity of life: there are different goods in different compartments, and sometimes, they are at odds with one another. For MacIntyre, this is the reason why Grossman seems so weak in putting his name on an article that pleads for the death penalty to the self but false confessions of the pretended Bucharin's conspiracy. At the same time, though, he appears so strong in trying (and succeeding) to free his second wife, Olga Mikhailovna, from the NKVD prison in 1937.

However, through the pain of the war erupted in 1941 and the death of his mother, shot by Nazis in the quick and unpredicted invasion of Ukraine, he needs to solve the duplicity. The first kind of answer is the unity of self-commitment to liberation. He enlisted in the Army and became a writer for the cause, a soldier among soldiers. Since MacIntyre analyzes this epoch as a progression toward a broader conception of the final end and keener visions of virtue, war gives the divided man a sense of an encompassing, common good and fosters a sense of friendship and self-sacrifice. During the war, particularly in the hell of the battle of

⁹ For the difference between happiness as a mental state and happiness as *eudaimonia* see MacIntyre 2016, 54-60.

Stalingrad, Grossman realized the inadequacy of bureaucracy and the party apparatus. When he returned home, he was also committed to the broader aim to be a witness to what he saw and to do justice to the many dead, starting with the Jews. He realized that belonged to these people much more than he had learned before. That is why he was also so struck by the uprising of Stalin's antisemitism that eventually menaced his life too. After the war, he tried in vain to publish *The Black Book of the atrocities perpetrated by Nazis in Soviet Union*¹⁰. Stalin did not want people to know that Jews and not communists were the first target of Hitler's death machine. Neither he wanted people to understand that many soviet comrades of the sister republics collaborated with Nazis. Again, the realism of the true depiction clashed with socialist realism, for which "real" means what is useful to Soviet power.

The tension between the two truths – the one of the Party and the one referring to real facts, ideas, and sentiments – is the bulk of the long fight between Grossman and censorship over the publication of the first part of the saga about the battle of Stalingrad. The book was out in 1952, between the highest appreciations and the harshest critiques suddenly emerging from Stalin's circle. Grossman was now menaced insofar as a Jew. The dualism between the two realities brought Grossman to the infamous signature on a petition against the plot of the Jewish medical doctors (January 1953). However, at the peak of the criticism of Grossman, Stalin died in March 1953. That signaled a decisive move toward the unity of life and a further broadening of the ultimate goal. Grossman wrote the second part of his saga about the battle of Stalingrad, published and known as *Life and Fate*, criticizing from within the Soviet power, which eventually seized the drafts of his work (1960) and condemned him to some sort of social segregation until his death (1964). MacIntyre sees Grossman's major achievement in *Life and Fate* because, according to him, the Russian author finds the right horizon of summum bonum, to tell the truth, and the perfect balance of moral reasoning. He sacrificed himself for a proper realism à la Pereval, namely, finding the ideals of beauty, truth, justice, and happiness within reality, the cosmos of human values. His reasoning and his rightly directed desires (*proairesis*) were no longer directed to the simple aim of being a good writer or a truthful witness of the Jews. Now, he was settled to tell the truth for the sake of humanity itself and, even, for the good of the whole Soviet Union, whose socialism could be amended. Contrary to the majority of Grossman scholars, MacIntyre does not see *Life and Fate* as anti-socialist and thinks that the concerns about his anti-Sovietism by the highest ranks of the Soviet Union were wrong. Finally, MacIntyre briefly comments on Grossman's last achievement, *Everything Flows*. He considers this last work a bitter testament in which Grossman becomes what his adversaries wanted him to be: an enemy of the system. In MacIntyre's eyes, this last book is

¹⁰ See n. 7

seriously anti-Soviet and loses the realist balance that *Life and Fate* had conquered. However, the final judgment of MacIntyre is that, even though not perfectly, Grossman achieved *eudaimonia* in the sense of a life in accordance with reason and virtue within the culture in which he was embedded. He was an artist who succeeded in being an internal critic of his own society and culture in the name of reasonable, universal truths.

A couple of comments are necessary to complete the critical picture of MacIntyre's reading of Grossman. MacIntyre's view is interestingly Thomistic. Like Giussani's, he focuses on epistemology, linking Grossman's style, life, and philosophy. For MacIntyre, Grossman is both a great author and a great man, specifically a good neo-Aristotelian reasoner who adjusts his reasons according to circumstances, particularly in the most challenging ones, broadening the scope of his concerns and aims. Ultimately, he does not resolve the duplicity of his life and style, remaining torn between the highest ideals and personal bitterness, but reveals the tremendous human path behind him and an already achieved state of *eudaimonia*.

For the sake of completeness, it should be noted that also several philological flaws affect this reading. Many aspects of MacIntyre's storytelling are inaccurate. Grossman always declared that his art was to find the truth, and it is not true that "he did not care too much about truth" in his beginnings (MacIntyre 2016: 262)¹¹. It is highly questionable that Trotsky's communism was a "truthful Marxism" (245) and that *Life and Fate* proposed "a newly critical form of Soviet life and thought still inspired by and directed toward some version of the goals of the October Revolution" (257). Scholarly studies so far seem to point to other directions, much closer to what Grossman says in *Everything flows* in which Grossman condemns communism as a whole (Calusio, 2018; Dell'Asta, 2007; Ellis, 2018; Gihini, 2018).

It is certainly unjust to label Grossman's habits during the 1930s as mere "duplicity" (248-252) since, at that time, any open manifestation of thought would have led to death. Finally, the reading of *Everything flows* as "rhetorically powerful, but argumentatively weak" (261) does not grasp the final step of Grossman's philosophical path. In the next paragraph, I will try to put MacIntyre's reading in a more accurate philological framework, trying to save his profound insights from his own prejudices.

4. METAPHYSICAL REALISM

From the meaning of *Everything flows* begins the last step for comprehending Grossman's peculiar realism that resonates with MacIntyre's reading of Pereval

¹¹ For a reconstruction of the continuity of MacIntyre's thought see also Bit-Yunan 2011, Tosco 2012.

and Voronsky. As many authors have acknowledged, from the beginning to the end of his work, Grossman's central concern is telling the truth by describing the correspondence between what is real and what the pen puts on paper.¹² As MacIntyre points out and several analyses of texts confirm, Grossman's conception of this reality changed profoundly over the years. His initial realism was materialist, imbued with a certain classical humanism; Gorky did not overlook this when he invited young Grossman to consider that soviet realism is not describing the reality that you see with humanitarian eyes – the reality of poor, suffering people – but writing about a reality that ideology will create.¹³

Biographical evolution and philosophical maturation expanded Grossman's initial humanitarian realism, as MacIntyre acknowledges in the chapter dedicated to the Russian author. MacIntyre is right in linking the literary and human changes in Grossman's life, but he probably stresses the biographical aspect too much. Ultimately, he seems to derive Grossman's literary achievements from his moral reasoning. A closer study indicates that the gesture of literature is wholly intertwined with the change of thought. Literature is not an application of moral principles but the place where they happen. Moreover, the change in Grossman's life seems to be theoretical more than moral, bound to the progressive broadening of Grossman's conception of reality in a metaphysical sense. I will try to pursue this path of growing realism, trying to save MacIntyre's insights from another point of view.

The reality to be described is not only that of the "little people" and their sorrows but began to encompass the enormous stage of nature and world history as they came to play out decisively during the battle of Stalingrad, as well as moral themes of goodness and evil, the necessity of telling the truth, the ultimate meaning of life, the possibility of eternity, the existence of the soul and God. It is thus an enlargement in scope and intent, that MacIntyre points out, taking Grossman's realism from a physical to a metaphysical plane. Reality encompasses the physical, material, social, and political aspects, as well as the good, the true, the beautiful, and the just (with their opposites resulting from their absence). Reality is thus also full of what medieval philosophy called the transcendentals, the fundamental properties found everywhere in being at every degree, level, and realization. Significantly, Grossman adds life and freedom to these traditional transcendentals. Freedom and life form a hendiadys that Grossman employs in all his novels and short stories of the second part of his life. Perhaps the most iconic affirmation is his language at the end of the short story *The Sistine Madonna*.

¹²Dell'Asta 2007, Samov 2007, Strada 2007, Tosco 2012.

¹³ On this exchange with Gorky, which Grossman recalls many times in his novels, see all of the major biographies: for example, Garrad & Garrard 1996, Popoff 2019.

What can we, people of the epoch of Fascism, say before the court of the past and the future? Nothing can vindicate us. We will say, "There has been no time crueler than ours, yet we did not allow what is human in man to perish." Seeing The Sistine Madonna go on her way, we preserve our faith that life and freedom are one, that there is nothing higher than what is human in man. This will live forever and triumph (Grossman 2010: 192).

Grossman's contemporary view completes the classical medieval picture of transcendentals: truth, goodness, beauty, but also life and freedom, *inter se convertuntur*. A separate discourse could be made for "motherhood," whose power is such in Grossman that it could be included among the transcendentals, were it not that it perhaps coincides *tout court* with life.¹⁴ In any case, reality is no longer limited to what we see, touch, and feel with our senses, but also encompasses all ideas, feelings, abstractions, and ideals that constitute the uniqueness of every human individual. Grossman is not a philosopher and does not analyze this belief to establish whether it is explicitly religious. He is not interested in this consequence, but his openness to religion in a broad sense, to his Jewish roots, to a sense of forgiveness is apparent, as Suslov himself recognized in the notorious dialogue that took place after the seizure of the manuscript of *Life and Fate*.¹⁵

The broadening of realism to encompass transcendentals has a counterpart in the theory of truth. The initial truth of Grossman's works is reduced to a correspondence with what happens or has happened, hence the egalitarian or humanitarian impulse. Metaphysical realism, as developed in *Life and Fate*, is a recognition of transcendentals and an openness that does not find fulfillment in their unfolding in the world and in history, without, however, doing so according to any dialectic that would bring Grossman back into the sphere of idealism. His theory of truth becomes similar to that proposed by the pragmatist Charles S. Peirce: it is the embodiment and unfolding of effects over the long course of history. The correspondence between reality and its description takes time to appear. Still, it occurs in a gradual unraveling that coincides with a growth of awareness on the part of human beings. A famous line by William C. Bryant, often quoted by Peirce, steeped in ancient Christian wisdom, comes to mind here, perhaps representing Grossman's art and biography: "Truth, crushed to the ground, will rise again."¹⁶

Truth is not merely a description of states of affairs but is the sure aim of a process that does not invalidate its uniqueness but instead expands its possibilities.

¹⁴ Maddalena 2023, Sisto 2007.

¹⁵ Among Sulsov's statements, Grossman recalls: "Your book contains direct comparisons between us and Nazi Germany. ...You speak favorably in your book about religion, about God, about Catholicism. You defend Trotsky. You often express serious doubts about our Soviet system". For the transcription of the dialogue with Suslov, see Garrard (1996: 357-360).

¹⁶ Bryant 1878.

It will always remain true for Grossman that “there is only one truth. There cannot be two truths” (Grossman 2006: 661) – his reply to Gorky’s theory of duplicitous truth – but the one truth will have to wait to reveal its content entirely. It will take Ivan’s years in the concentration camp and loneliness to allow Anna Sergeevna to “confess” to actively participating in the Holodomor (Grossman 2010: 123-149). It will take Grossman’s years and suffering to admit that Lenin was no less guilty than Stalin of the subsequent totalitarian terror (Grossman 2010: 177-186). It will take years, Grossman seems to say in one of his last stories, to understand the full horror of the atomic bomb (Grossman 2006a: 751-767).

In the expectation of full correspondence between truth and reality that will unfold over time, transcendentals occasionally manifest in the physical world, prompting people to discover new aspects of their nature. Indeed, part of Grossman’s realism is the well-known issue surrounding “acts of senseless kindness” or “madness”, the issue of the sudden and gratuitous – and therefore unrepeatable – gestures that appear in human life, not as a consequence of antecedent factors. As we know, Grossman will oppose these gestures to any theoretical conceptualization (and ‘capitalization’) of the Good, the True, the Beautiful. These gestures embody transcendentals that form the human in man, the highest level of his freedom, life itself. Transcendental goodness is suddenly manifested in the widow who cures her husband’s murderer (Grossman 2006: 408-9) or the woman who gives a piece of bread to the German prisoner who was a perpetrator of violence (805-6). Truth is embodied in Ikonnikov’s refusal to build a gas chamber and also in the kiss on the hand of the Catholic priest who blesses God’s madman in his “crazy” decision (304-5). Beauty is embodied entirely in Raphael’s Sistine Madonna, recognized as alive in the streets as she begs for bread in the Ukrainian famine, as she looks down from the stairs at her son kidnapped by the KGB, as she tries to defend her newborn from the clutches of the Nazis at Treblinka. Life, freedom, and motherhood live on in the unique gesture of Sof’ja Osipovna, who dies in a gas chamber, remaining to the last with the little David she has just met. Nature itself becomes a gesture as it happens in *The Good be with you!* In the Ararat stone, Grossman sees embodied “the migrations of peoples, paganism, the ideas of Marx and Lenin, the wrath of the Soviet state” (Grossman 2013: 170).

Summarizing in a more theoretical manner, gestures of senseless kindness are the sublime moments of the embodiment of transcendentals in action. Their strength lies in their sudden and unique appearance and the weakness of their unrepeatable event, bringing Grossman’s thought closer in this sense to that of Buber than that of Lévinas.¹⁷ Grossman’s gestures are not external to metaphysical reality as Lévinas would have said, but are instead – and more classically, as Todorov pointed out – expressions of a logos, of a metaphysical order with its

¹⁷ Buber 1937.

classic transcendental values. Grossman does not recognize this position theoretically—emphasizing the difference between this layer of gratuitousness and the rational one and not clarifying the ontological status of these transcendentals—but his realism, which expands metaphysically without yielding to forms of nihilism or pessimism, testifies to a classic conception of it that to structure itself theoretically would have needed a philosophical training that Grossman did not possess.¹⁸ The crucial point is that classic transcendental values are potential realities that enter existence without adhering to any determinist attitude. However, while understood as unrepeatable events, gestures that embody transcendentals show their full extension and intension. They are the beginning of the revelation of the truth that will emerge in the long run. In this embodiment, through gestures, transcendentals show their intension, while in their being always potentially present, they show extension. For Grossman, anyone, in any condition and society, can always reach out to this transcendental, invisible order and bring it into existence. Ontologically speaking, Grossman's view is an ontology of real potentialities that suddenly and abruptly emerge into existence, but without the opportunity to be transformed into definitions or consistent theories.

Thus, following Grossman's characters in his later works, we amend MacIntyre's judgment on Grossman's late work. In *Everything flows*, justice, an intrinsic aspect of truth, becomes a necessity for forgiveness; we understand from the Judas chapter of *Everything Flows* (Grossman 2010: 61-75) and Anna Sergeevna's confession (Grossman 2010: 123-149) that goodness becomes gratuitousness as it happens in the many gestures already mentioned of aiding the enemy or, even more emblematically, in the virginal offering the Madonna makes of her Child who will die on the cross (Grossman 2010a: 184-5). Finally, beauty becomes comprehensible only as goodness and truth, as Ivan and Anna Sergeevna say on their night of love, confession, and consolation. Speaking the truth means accepting that transcendentals happen and widen our narrow ideological views, leading us to new, unexpected meanings.

5. CONCLUSION

MacIntyre's view of Grossman is original and interesting. Like Lévinas, he sees the ethical call to responsibility included in Grossman's life and work. Like Todorov, he understands that Grossman can be an example of human values, even though he translates them on the plane of reasoning. For MacIntyre, Grossman is above all a good human reasoner, a neo-Aristotelian one, as he would label this attitude to thought. Like Giussani, MacIntyre thinks that this sound reasoning is related to some form of epistemic realism. All of these insights

¹⁸ For this acknowledgment see Maddalena (2007) and Riconda (2007).

are important. I add to them that realism must be metaphysical and, if we consider it this way, we will understand better the passages of Grossman's literary work. In particular, we can understand his late work, related to a metaphysics of forgiveness, which is otherwise incomprehensible in MacIntyre's terms.

This evolutionary metaphysical realism accounts for the consideration of Grossman as a classic author of Russian, Jewish, and Christian religious literature. Grossman was often compared with Chekhov, Dostoevsky, and Tolstoy, alongside the great names of nineteenth-century literature, whose work was pervaded by compelling and imposing metaphysical questions. It is a metaphysics full of action, namely, of gestures in which transcendental ideals find embodiment, but it is still a metaphysical issue.

Finally, even in this seemingly classic rediscovery, the very modern quality of a missing ending remains. It is a quality MacIntyre correctly ascribes to Grossman's work and life. Whereas in classical metaphysical realism, the individual, the cosmos, and history seem to find fulfillment and pacification in higher orders, be they religious or historical-ontological, in Grossman's metaphysical realism, the non-repeatable embodiment of potential transcendentals means that there are only partial developments and that the end of human life and freedom is neither already decided nor already written. It is no accident that *Life and Fate* ends with a series of questions from the grandmother about the destiny - this time understood in the sense of task and fulfillment - of her loved ones (Grossman 2006, 860-2), as MacIntyre correctly underlines. Destiny, thus conceived, is not fate because it is not necessary. The possibility of other incarnations of transcendentals and order is still open. The fact that those ultimate questions and sudden gestural realizations of transcendentals exist is a sign of the possibility of a final and totalizing answer, of a positive and happy outcome for our lives. Still, nothing will occur without our acceptance of what happens and the concomitant sacrifices. Nothing will come to pass without our freedom.

REFERENCES

Anckaert, L. 2021. "Goodness without Witnesses: Vasily Grossman and Emmanuel Lévinas." In *Lévinas and Literature*, edited by M. Fagenblat and A. Cools, 223-237. Berlin: De Gruyter.

Bit-Yunan, Y. 2011. *Diritto alla verità*. In P. Tosco (a cura di), *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne* (pp. 143-166). Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Bonola, A., and G. Maddalena, eds. 2018. *Vasily Grossman: A Writer's Freedom*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Boschiero, M. 2015. "Intorno alla nuova edizione del Libro nero." *Russica Romana* 22: 109-25.

Blumenkranc, M. 2011. "Le vie del bene e i beni della libertà. L'antropologia etico-filosofica in Vita e Destino." In *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*, edited by P. Tosco, 177-192. SoveriaMannelli (CZ): Rubbettino.

Bryant, W. C. (1878). *Poetical works of William Cullen Bryant*. D. New York: Appleton and Company.

Buber, M. 1937. *I and Thou*, translated by Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T. and T. Clark.

Calusio, M. 2017. "ВасилийГроссман и первыйопытхудожественногоисследованияГулага (О повестиВсетечет...)". *L'analisi linguistica e letterariaXXV*: 175-186.

Calusio, M., A. Krasnikova, and P. Tosco, eds. 2016. *The Legacy of Contemporary Classic*. Milano: EDUCatt.

Calusio, M. 2018. A few sad short stories: a closer look at Grossman's late works. In A. Bonola and G. Maddalena (eds.), *Vasily Grossman. A Writer's Freedom* (pp. 95-106). Montreal: McGill-Queen's University Press.

Dell'Asta, A. 2007. "Dal sogno all'incubo. Nazismo e comunismo in Vasilij Grossman." In *Il romanzo della libertà: Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, edited by G. Maddalena and P. Tosco, 41-66. SoveriaMannelli (CZ): Rubbettino.

Ellis, F. 2018. "The Russian Idea, Lenin, and the Origins of the Totalitarian State in Vasily's Grossman Forever Flowing." In *Vasily Grossman: A Writer's Freedom*, edited by A. Bonola and G. Maddalena, 123-140. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Erhenburg, I., and V. Grossman, eds. 2003. *The Black Book of Russian Jewry*. London: Routledge.

Garrard, J., and C. Garrard. 1996. *The Bones of Berdichev: The Life and Fate of Vasily Grossman*. New York: The Free Press.

Ghini, G. 2018. "Everything Flows but Ivan Grigorievich Stands Still: Grossman, Heraclitus, and the Prodigal Son." In *Vasily Grossman: A Writer's Freedom*, edited by A. Bonola and G. Maddalena, 79-94. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Giussani, L. 1980. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book. Giussani, L. 1994. *Si può vivere così*. Milano: Rizzoli. English translation by J. Zucchi, 2008. *Is It Possible to Live This Way? An Unusual Approach to Christian Experience*. Vol. 1: Faith. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Giussani, L. 1996. *Si può (veramente!?) vivere così*. Milano: Rizzoli.

Giussani, L. 2003. *Teologia protestante americana*. Genova-Milano: Marietti 1820.

Grossman, V. 2006. *Life and Fate*. New York: New York Review Books.

Grossman, V. 2006a. *Abel. Le six Août*. In *Oeuvres*. Paris: Laffont.

Grossman, V. 2010. *Everything flows*. London: Vintage books.

Grossman, V. 2010a. *The Sistine Madonna*. In *The Road*, 181-192. London: MacLehose Press.

Grossman, V. 2013. *An Armenian Sketchbook*. London: MacLehose Press.

Lévinas, E. 1961. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Lévinas, E. 1988. *À l'heure des nations*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Lévinas, E. 1998 (1991). *Entre nous. On Thinking of the Other*. New York: Columbia University Press. 1991. English translation by M.B. Smith and B. Hashan.

MacIntyre, A. 1981. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

MacIntyre, A. 2016. *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press. Italian translation by S. Maletta, D. Mazzola, and D. Simoncelli. 2024. *L'etica nei conflitti della modernità*. Milano: Mimesis.

Maddalena, G. 2000. *MacIntyre e la lotta delle tradizioni*. Cuneo: L'Arciere.

Maddalena, G. 2007. "L'umano dell'umano': Vasilij Grossman e il possibile esito felice della vita." In *Il romanzo della libertà, Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, edited by G. Maddalena and P. Tosco, 247-261. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Maddalena, G. 2023. *Il pensiero di Vasilij Grossman*. Torino: Rosenberg & Selliers.

Maddalena, G., and P. Tosco, eds. 2007. *Il romanzo della libertà, Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Popoff, A. 2019. *Vasily Grossman and the Soviet Century*. New Haven: Yale University Press.

Riconda, G. 2007. "La 'religione' di Grossman." In *Il romanzo della libertà, Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, edited by G. Maddalena and P. Tosco, 217-246. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Sarnov, B. 2007. "L'evoluzione artistica e ideale di Grossman nei romanzi *Per una giusta causa* e *Vita e destino*." In *Il romanzo della libertà, Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, edited by G. Maddalena and P. Tosco, 127-141. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Sisto, M. 2007. "Vasilij Grossman: Il realismo materno contro l'ideologia." In *Il romanzo della libertà*, edited by G. Maddalena and P. Tosco, 195-202. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Strada, V. 2007. "Russia e Germania nei romanzi di Vasilij Grossman." In *Il romanzo della libertà*, edited by G. Maddalena and P. Tosco, 31-40. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Todorov, Tzvetan. 2000. *Mémoire du mal, tentation du bien: enquête sur le siècle*. Paris: R. Laffont. English translation by D. Bellos. 2003. *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.

Tosco, P. 2012. "Ho scritto quello che ho visto." *La poetica di Grossman e il problema delle verità*. PhD dissertation.

Tosco P. ed. 2011. *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.