



Università degli Studi di Cagliari

DOTTORATO DI RICERCA

IN

DISCIPLINE FILOSOFICHE

Ciclo XXVII

TITOLO TESI

**STORICISMO E REALISMO NEL PENSIERO DI ALASDAIR
MACINTYRE**

Settore/i scientifico disciplinari di afferenza

M - FIL/06 - STORIA DELLA FILOSOFIA

M - FIL/03 – FILOSOFIA MORALE

M - FIL/01 - FILOSOFIA TEORETICA

Presentata da: Nicoletta Concu

Coordinatore Dottorato: Prof. Andrea Orsucci

Tutor: Prof. Andrea Orsucci

Esame finale anno accademico 2014 – 2015

**STORICISMO E REALISMO NEL PENSIERO DI ALASDAIR
MACINTYRE**

Nicoletta Concu

INDICE

Prefazione e ringraziamenti	p. I
Introduzione	p. V

Parte I

LA MODERNITÀ E IL SUO FALLIMENTO UNA RICOSTRUZIONE STORICO-CONCETTUALE

Capitolo I

Gli strumenti teorici per una lettura della modernità

1.1 Il disordine dell'età contemporanea	p.1
1.2 La cultura emotivista	p. 7
1.3 Capire la cultura emotivista	p. 16
1.4 Lo storicismo macintyreano ovvero l'opposizione all'ortodossia accademica	p. 20
1.5 Alcune tappe del processo di riabilitazione della conoscenza storica nell'indagine filosofica	p. 26

Intermezzo I

Lo storicismo anglo-americano ovvero le fonti dello storicismo macintyreano	p. 35
---	-------

Capitolo II

L'interpretazione macintyreana della modernità: l'inizio e la sua fine

2.1 La strada verso l'emotivismo	p. 48
2.1.1. La moderna concezione della razionalità	p. 61
2.1.2 La moderna concezione della moralità	p. 66
2.1.3 La moderna concezione antropologica	p. 71
2.2 La fine della cultura moderna	p. 76

Intermezzo II

La riflessione sulla fine della modernità nel panorama filosofico contemporaneo p. 82

Parte II

THE AFTER VIRTUE PROJECT

OVVERO

IL REALISMO NEL METODO DELLE TRADIZIONI

Capitolo III

Il superamento della crisi della cultura contemporanea: quali strumenti?

3.1 Dopo il fallimento dell'enciclopedismo ... la tradizione	p. 91
3.2 Il metodo d'indagine costituito e costitutivo delle tradizioni	p. 99
3.2.1 La crisi epistemologica e il suo superamento	p. 102
3.2.2 Il ruolo dell'immaginazione	p. 108
3.3 La difesa del metodo della tradizione in chiave realista	p. 113
3.3.1 Contingenza storica	p. 116
3.3.2 Principi primi	p. 118
3.3.3 Teoria corrispondentista della falsità	p. 121
Epilogo	p. 124
Bibliografia e sitografia	p. 129

PREFAZIONE E RINGRAZIAMENTI

Il presente lavoro, nato da un personale desiderio di approfondimento del ventaglio delle principali teorie etiche normative che animano il dibattito etico contemporaneo, e maturato durante la mia frequenza al master in Etica pratica e Bioetica dell'Università La Sapienza di Roma, mi ha portato invece ad approfondire, in definitiva, la posizione filosofica di Alasdair MacIntyre, autore scozzese di nascita e statunitense di adozione, del quale, nel periodo della mia formazione a Roma, conoscevo soltanto la sua posizione nell'ambito della filosofia morale o meglio quanto la maggior parte dei critici italiani avevano riportato e discusso in merito alla sua teoria etica.

Inquadrato come uno degli esponenti della corrente normativa dell'etica delle virtù di matrice aristotelica, iscritta all'interno del cognitivismo etico, MacIntyre ha fatto parlare di sé soprattutto dopo la diffusione di quello che è stato oramai unanimamente riconosciuto come il suo scritto più importante *After Virtue*, testo del 1981, tradotto per la prima volta in italiano nel 1988, con il titolo *Dopo la virtù*, quando nel panorama internazionale il testo era già alla sua seconda edizione. Il saggio è stato poi di nuovo ristampato in Italia nel 2009 in seguito all'avvenuta terza ristampa inglese del 2007.

After Virtue ha consacrato MacIntyre come autore neo-aristotelico e come esponente dell'etica sostantiva della vita buona. Infatti non è un caso che le primissime riflessioni sulla sua filosofia fossero tutte orientate alla disamina della sua proposta dell'etica delle virtù. Tra tutti vanno certamente ricordati e citati sia il lavoro di Elena Pariotti, apparso su *Politeia* n. 53 del 1992 e frutto della sua tesi di laurea elaborata dietro la supervisione di Enrico Berti, dal significativo titolo *L'etica delle virtù di Alasdair MacIntyre: problemi e limiti di una nuova teleologia*, sia il lavoro del 1995 di Maria Matteini, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, edito da Città Nuova. È evidente che fin dall'inizio le riflessioni nel panorama filosofico italiano si siano orientate ad inquadrare l'autore tra gli esponenti del tema della ripresa dell'etica delle virtù in ambito normativo.

Tuttavia quasi contemporaneamente il nome di MacIntyre è stato associato ai neo-comunitaristi, ovvero a quel folto gruppo di pensatori e filosofi, i cui maggiori esponenti sono Charles Taylor e Michael Sandel, che hanno dato avvio in ambito statunitense alla

ripresa del dibattito politico e morale, configurandosi come movimento opposto e critico nei confronti delle teorie liberali.

Questo dibattito, unanime nel ritenere che il neo-comunitarismo sia stato alimentato dalle reazioni alla teoria rawlsiana presentata in *A Theory of Justice* (1971), inserisce anche le tesi sostenute da MacIntyre (1981; 1988; 1990; 1999) all'interno della corrente neo-comunitarista facendo leva sul suo generale rifiuto del paradigma liberale che accomuna i neo-comunitari e mettendo in rilievo gli aspetti fondamentali attorno ai quali tale rifiuto si articola, ovvero la critica alla nozione liberale dell'io, declinato nei termini dell'io emotivista da MacIntyre, dell'unencumbered self da Sandel e dell'io atomista da Taylor, e la critica alla priorità morale e politica del giusto sul bene, che si declina nella critica al concetto liberale di autonomia a favore del concetto neo-comunitarista di bene comune. A questo riguardo è significativo ricordare la raccolta di saggi del 1992 curata da Alessandro Ferrara dal titolo *Comunitarismo e Liberalismo*, in cui sono presenti anche contributi dei tre autori citati.

Sembrava quindi che ormai su questo autore tutto fosse stato detto e che intraprendere una disamina del suo pensiero significasse, in ultima istanza, ripercorrere strade già battute.

Bisognava allora sforzarsi e cercare di capire se le indagini storico-filosofiche fossero giunte a conclusioni largamente condivisibili oppure se altri lati e prospettive delle sue indagini richiedessero, data soprattutto la poliedricità che contraddistingue la sua riflessione filosofica, una più attenta considerazione.

Decisi allora di riprendere in mano l'opera di MacIntyre e di accostarmi ad essa cercando di allontanare i condizionamenti dell'interpretazione dominante. Mi sono confrontata anche con la critica internazionale, finendo con il rilevare una certa discrepanza rispetto alla critica italiana, aspetto questo che mi ha incuriosito, spingendomi ad approfondire e a rimeditare a fondo i testi di MacIntyre.

È così emersa una 'differenza' degna di nota: nel panorama filosofico italiano si è assistito ad un recepimento circoscritto alle tematiche legate o all'etica delle virtù di matrice aristotelica o al neo-comunitarismo, come mostrato dai testi precedentemente citati; invece nel panorama internazionale, al contrario, l'eco della filosofia macintyreana è stato ed è tutt'ora ben diverso. Infatti in ambito internazionale, il *corpus* delle indagini critiche ha affrontato e approfondito diversi aspetti del pensiero del filosofo, che vanno dall'ambito etico a quello epistemologico passando attraverso il confronto con la filosofia della scienza

e giungendo all'ambito pedagogico (quest'ultimo peraltro recentemente tenuto presente anche nel panorama italiano come testimoniato dalla raccolta di saggi a cura di Giorgio Chiosso intitolata *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, edita da SEI nel 2009). Per la messa a fuoco di simili prospettive, è stata importante la costituzione di un'associazione internazionale di studiosi e ricercatori, la International Society of MacIntyrean Enquiry - ISME, attiva dal 2006, le cui attività, visibili alla pagina web <http://macintyreanenquiry.org>, culminano nell'organizzazione di congressi e seminari che danno la possibilità agli studiosi di incontrarsi per discutere ed approfondire le tematiche trattate da dall'autore. A questa associazione internazionale devo la mia riconoscenza per avermi permesso, partecipando agli incontri del 2013 presso la Grand Valley State University del Michigan e del 2014 presso l'Università di Atene in associazione con l'Università di Ioannina, di presentare alcune parti della mia ricerca, di discutere l'impianto del mio lavoro in occasione del workshop del 2014 dedicato ai dottorandi di diverse Università internazionali e inoltre di confrontarmi con altri studiosi del settore nonché con i maggiori esperti del pensiero filosofico macintyreano.

Da questi incontri è scaturita l'iniziativa di presentare alcuni miei contributi presenti uno nella rivista *Disputatio Philosophica* vol. 16, No 1, 2014 e l'altro nella rivista *Pensando – Revista de Filosofia* Vol. 6, No 11, 2015 rispettivamente dal titolo *Is MacIntyre's Philosophy a kind of Realism?* e *Which Historicism in the MacIntyre's Thought?*.

Altri importanti momenti di approfondimento sono stati indubbiamente la partecipazione al XXII Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia che si è tenuto presso la Fondazione Collegio San Carlo di Modena nel 2013 e la cui partecipazione mi ha permesso di presentare e discutere parte dell'impianto della mia ricerca, e la lezione di introduzione al pensiero di MacIntyre da me tenuta nel mese di Ottobre 2015 per gli studenti del liceo classico e linguistico "E. Piga" di Villacidro organizzata dal dipartimento di filosofia in concerto con l'assessorato alla cultura del comune di Villacidro.

La partecipazione a queste attività è stata assai utile per portare avanti in modo stimolante il lavoro di dottorato. Ma questo non sarebbe stato possibile senza il continuo ed incondizionato supporto della mia famiglia, dei miei genitori Arianna e Franco che hanno sostenuto in ogni modo le mie iniziative, di mia sorella Michela e di mio fratello Marcello che mi hanno sempre spronata a proseguire il percorso intrapreso.

Un ringraziamento del tutto speciale va a mio marito Angelo per aver condiviso con me i bei momenti legati a questo lavoro e per avermi supportato e sopportato nei momenti più difficili di questo mio intenso percorso.

Inutile dire che senza la vostra vicinanza non ci sarebbe stato questo lavoro ecco perché a tutti voi devo la mia più sincera gratitudine.

INTRODUZIONE

A prima vista, e in un modo molto generico, Alasdair MacIntyre sembra essere il filosofo delle cesure e delle svolte, dei drastici ‘capovolgimenti’ che sembrano farne, in definitiva, un filosofo indeciso ed eccentrico. Basta infatti scorrere i titoli delle sue principali opere per ricavarne l’idea di un autore che, nell’arco della propria carriera, si è interessato a svariati ed eterogenei argomenti, come se il suo percorso fosse caratterizzato da fasi di indecisione e continui ripensamenti, alimentando nel lettore la convinzione di avere di fronte un autore eclettico.

MacIntyre inizia la sua produzione filosofica prendendo le distanze dalla metodologia di indagine propria della filosofia analitica e del liberalismo in generale, come si evince dai contenuti presenti nella sua tesi di laurea, *The Significance of Moral Judgement* (1951), opponendo a questa metodologia la sua versione del marxismo maturata dopo gli anni della sua militanza presso il Partito Comunista londinese, presto abbandonato perché ritenuto colpevole di aver dissimulato le atrocità compiute dallo Stalinismo. Successivamente approda all’aristotelismo ed infine, abbracciando la posizione tomista, afferma la sua convinta appartenenza alla fede della Chiesa cattolica romana dalla quale, per via del suo scetticismo, si era tenuto alla larga negli anni della sua formazione pre-universitaria (avvenuta ad opera dei Domenicani dell’Epsom College di Surrey) incentrata su studi classici che hanno portato l’autore a scoprire e approfondire Aristotele e Tommaso.

Inoltre, all’interno di questi passaggi, peraltro scanditi dalle sue opere più importanti, si trovano anche un’opera dedicata a Freud e una dedicata ad Hegel, lasciando talvolta disorientato il lettore.

Ma, al di là dell’apparente eterogeneità dei suoi interessi, è evidente che il percorso filosofico di MacIntyre sia caratterizzato da rotture e fasi alterne come peraltro confermato dallo stesso autore in un’intervista rilasciata nel 1991 per la rivista *Cogito*:

The twenty-two years from 1949, when I became a graduate student of philosophy at Manchester University, until 1971 were a period, as it now appears

retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot¹.

A questa fase caratterizzata dalla ‘frammentarietà’ della sua indagine filosofica, che corrispose al periodo di formazione avvenuta prevalentemente in ambiente londinese negli anni in cui si assiste alla massima diffusione della Oxford-Cambridge Philosophy, seguì un momento di transizione in concomitanza con il suo trasferimento negli Stati Uniti, caratterizzato da una “painfully self-critical reflection”². Dopo questo periodo, a partire dal 1977 in poi, il lavoro di MacIntyre si concentra nella realizzazione di quel progetto che prese forma a partire da *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* (1977) e che trovò piena realizzazione in *After Virtue* (1981) e nei suoi scritti successivi, in particolare in *Whose Justice? Which Rationality* (1988) ed in *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990).

Stando quindi alle dichiarazioni rilasciate dallo stesso autore è evidente che il suo lavoro sia passato attraverso svariate contaminazioni culturali che trovano evidentemente espressione, sebbene in maniera frammentaria, nella produzione saggistica precedente ad *After Virtue*, testo all’interno del quale poi tali contaminazioni, arricchite dalla sua riflessione critica, hanno trovato una migliore e organica sistemazione.

Tuttavia di tale tortuoso percorso, che si è cercato di ricostruire all’interno di questo lavoro, sembrava non esserci traccia nel panorama filosofico italiano che, di fatto, recepì l’importanza dell’opera di MacIntyre a partire dal 1988 quando venne pubblicato in traduzione italiana *After Virtue*, testo del quale invece nel panorama filosofico internazionale era già disponibile la seconda edizione (1984) sulla quale appunto si era basata la traduzione italiana.

Prima di allora sembra che in Italia non ci fosse un sufficiente interesse per questo autore, sebbene fossero giunti in traduzione due contributi di MacIntyre e precisamente un saggio del 1955 (*Vision*) tradotto in italiano nel 1971 con il titolo di *Visioni* - nel quale l’autore si impegna a mostrare che le visioni non possono essere un fondamento per la fede religiosa; e un secondo saggio del 1966 (*The Antecedents of Action*) tradotto nel 1967 con il titolo *Gli antecedenti dell’azione*, in cui viene presentata una critica alla nozione di causalità propria della concezione determinista. L’importanza di questo saggio è da collegare alla

¹ A. MacIntyre, *An Interview with Alasdair MacIntyre*, in *Cogito*, vol. 5 n. 2, 1991, pp. 67-73, cit. p. 68

² Ibidem

costruzione della *pars destruens* del pensiero di MacIntyre, ovvero alla critica da lui rivolta alla metodologia d'indagine che in *After Virtue* verrà etichettata come 'ortodossia accademica'.

Pochi altri lavori sono fruibili in traduzione italiana tra cui un saggio del 1967 (*The Idea of Social Science*) ma arrivato in Italia solo nel 1990 con il titolo *Il concetto di scienza sociale: critica l'applicazione della metodologia accademica alle scienze sociali*; un contributo inedito del 1997 dal titolo *Politica, Filosofia e Bene Comune* inserito in apertura di un lavoro monografico dedicato a MacIntyre ed edito da Studi Perugini; un contributo del 1999 (*Some Enlightenment Projects Reconsidered*) ma anche questo fruibile in traduzione dal 2005 con il titolo *Riconsiderazione di alcuni progetti illuministi*, e infine il già citato fondamentale contributo del 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* che è accessibile in italiano dal 2007 (a trent'anni dalla sua pubblicazione nella rivista *The Monist*) grazie all'impegno del professore Sante Maletta che l'ha tradotto e posto in appendice della sua opera *Biografia della ragione* edita da Rubettino Editore e dedicata alla filosofia politica di MacIntyre.

Data l'esigua quantità di contributi pervenuti e il consistente lasso di tempo intercorso tra la pubblicazione originale e la traduzione in lingua italiana, è ragionevole supporre che, almeno nel nostro panorama filosofico, il nome di MacIntyre inizi ad imporsi a partire dalla diffusione di *After Virtue*, a cui fanno seguito le altre traduzioni delle altre due importanti opere citate: *Whose Justice? Which Rationality?* che arriva in versione italiana nel 1995 con il titolo *Giustizia e Razionalità*, e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* che viene tradotta in italiano nel 1993 con il titolo di *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*.

Inoltre, sempre negli anni Novanta del secolo appena trascorso, si assiste ad una copiosa pubblicazione di articoli e commenti alla filosofia di MacIntyre che testimoniano il crescente interesse per questo autore. Un interesse tuttavia abbastanza circoscritto nel tempo. Infatti negli anni successivi all'ultima decade del Ventesimo secolo si assiste ad un quasi drastico disinteresse per questo autore nonostante compaiano in traduzione italiana altre due opere, ovvero *Dependent Rational Animals*, testo del 1999 che viene tradotto in Italia nel 2001 con il titolo *Animali razionali dipendenti e Edith Stein. A Philosophical Prologue, 1913-1922* del 2006 che arriva in Italia nel 2010 con il titolo *Edith Stein. Un prologo filosofico*, che però passano quasi inosservate agli occhi della critica.

L'idea maturata in seguito all'andamento del recepimento e della diffusione delle opere di MacIntyre nel panorama filosofico italiano, è che la scarsa o quasi assente attenzione per i contributi precedenti ad *After Virtue* e la continua esigua attenzione per gli scritti successivi, affiancata dall'imponente mole di contributi critici prodotti in concomitanza all'uscita del testo del 1981, è indicativa del fatto che sia stato proprio quest'ultimo saggio ad aver tracciato la linea interpretativa della filosofia macintyreana. Tale ipotesi appare ulteriormente avvalorata dal fatto, per niente casuale, che il testo del 1977 che rappresenta, all'interno del percorso intellettuale dell'autore, il testo della svolta in quanto in esso si trova per la prima volta la delineazione dell'impianto metodologico che porta a sostenere che "rational enquiry is itself always tradition-dependent"³, sia comparso nel panorama italiano ben trent'anni dopo la sua pubblicazione originale.

Ma ancora più significativo è il fatto che la maggior parte dei contributi interpretativi, circolanti negli anni immediatamente successivi la diffusione in Italia di *After Virtue*, si siano concentrati unicamente su due tematiche: l'etica delle virtù e il neo-comunitarismo.

Per quanto riguarda il primo nucleo tematico, tra i contributi di maggiore spessore vanno sicuramente ricordati i già menzionati lavori di Pariotti⁴ e Matteini, a cui si aggiunge il lavoro di Vanna Gessa-Kurotschka, *Alasdair MacIntyre: la vita buona e i principi* (1995). Si tratta di contributi risalenti alla prima metà degli anni Novanta del secolo scorso e orientati alla disamina della posizione etica difesa dal filosofo scozzese.

Sull'altro versante tematico - il neo-comunitarismo - si colloca certamente il già menzionato lavoro di Alessandro Ferrara (1992), preceduto da un suo interessante breve contributo *Sul pensiero postliberale in America e in Inghilterra*, comparso nel vol. 3 della rivista *Micromega* del 1989. Entrambi i lavori inseriscono il pensiero di MacIntyre all'interno del movimento filosofico-politico neo-comunitario che fa da collante a diversi intellettuali accomunati dalla crescente insoddisfazione per il paradigma filosofico liberale. Restava fuori dall'interesse della critica la riflessione sull'aspetto metodologico della filosofia macintyreana - sul quale invece questo lavoro cerca di portare l'attenzione -, sebbene un tentativo in questo senso sia stato portato avanti dal lavoro di Giovanni Maddalena, *La lotta delle tradizioni* - frutto della sua tesi di laurea e pubblicato da L'Arciere nel 2000 - in cui l'autore ripercorrendo l'impostazione di *WJ?*, inserisce il

³ Ivi, p. 69

⁴ Della stessa autrice è sicuramente da menzionare anche il breve contributo comparso nella rivista *Iride*, vol. 7, num. 13, *Virtù e comunità nella proposta di Alasdair MacIntyre*, del 1994.

pensiero del filosofo scozzese nell'orizzonte concettuale “di un pragmatismo filtrato da una lunga stagione analitica e dal rapporto con la filosofia della scienza”, riconducendo MacIntyre a “rappresentante emblematico della filosofia americana che sfocia nel nihilismo”⁵.

È tuttavia evidente che la predominanza delle tematiche etiche presenti in *After Virtue*, oltre ad aver certamente contribuito all'inserimento di MacIntyre nella contemporanea corrente etica delle virtù, ha anche messo in rilievo come la sua riflessione abbia, in effetti, contribuito proprio alla definizione di tale posizione teorica. Infatti l'uscita di *After Virtue* coincise con il periodo in cui nel panorama filosofico morale anglofono si assiste alla diffusione del paradigma aretaico e delle tematiche neo-aristoteliche.

Si tratta del periodo in cui le intuizioni presentate da Elisabeth Anscombe nel 1958 nel suo *Modern Moral Philosophy*⁶ e presenti anche in alcuni lavori di MacIntyre di quegli stessi anni come *What Morality is Not* (1957), raggiungono quel livello di riflessione che porta a considerare l'etica delle virtù uno dei tre principali approcci in ambito normativo⁷, contrapponendosi tanto al consequenzialismo quanto al deontologismo, ovvero ponendosi come posizione rivale tanto all'approccio che enfatizza il dovere e le regole, quanto all'approccio che enfatizza le conseguenze dell'azione.

La sempre più crescente insoddisfazione nei confronti delle filosofie morali moderne ha spinto la riflessione morale contemporanea a caratterizzarsi, a livello normativo, in termini di contrapposizione tra paradigmi contrapposti⁸. Da un lato si attesta il paradigma dell'obbligo o deontico al quale afferiscono quelle teorie quali il consequenzialismo e il deontologismo che, nel tentativo di fornire necessità e universalità ai giudizi morali si sono concentrate sempre di più, a livello di riflessione meta-etica, sull'analisi della natura e dei significati dei giudizi morali e, a livello di riflessione normativa, sull'individuazione della giusta e corretta adeguazione del comportamento umano alla norma morale staccando la

⁵ G. Maddalena, *La lotta delle tradizioni*, Edizioni L'Arciere 2000

⁶ G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 33, n. 124, 1958 pp. 1-19, tr. id. di E. Monteleone, *La filosofia morale moderna*, in Mercado J. A. (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando Editore, Roma 2010

⁷ Su questa impostazione del dibattito si veda per es. R.L. Arrington, *Western Ethics. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford 1998; M.W. Baron, Ph. Pettit e M. Slote, *Three Methods of Ethics: A Debate*, Oxford 1997; Rosalind Hursthouse, *Virtue Ethics*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, voce aggiornata al 2012; e per il panorama filosofico italiano R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli Editore, Milano 2003.

⁸ Frankena W. K., *Ethics* (1973), tr. it. e introduzione di M. Mori, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Milano 1981

riflessione morale dalla psicologia morale e dall'esperienza umana; dall'altro si attesta il paradigma aretaico, quello a cui afferisce la teoria etica delle virtù che, opponendosi all'eccessivo formalismo e proceduralismo tipico delle teorie morali moderne e spostando l'attenzione sulla motivazione e sull'intenzionalità dell'azione, pone al centro della riflessione l'esperienza dell'agente morale⁹.

Si tratta di un dibattito che, al di là della somiglianza terminologica con il dibattito sorto in Germania intorno agli anni Sessanta del secolo scorso e conosciuto con l'espressione di *riabilitazione della filosofia pratica*, mantiene una sua specificità e originalità teorica.

Infatti si può sostenere che, se nel dibattito tedesco il recupero delle tematiche aristoteliche coincide con l'esigenza di riprendere e reintrodurre all'interno del sapere filosofico quegli ambiti di riflessione specificamente inerenti l'essere umano, quali la politica e la morale, che nel corso degli anni erano stati emarginati all'interno delle scienze umane; nel dibattito anglofono il recupero dell'aristotelismo nasce, viceversa, a partire da un atteggiamento critico nei confronti della riflessione morale moderna. Infatti per i critici anglofoni le teorie etiche moderne, analizzate come schemi teorici e non sotto il profilo storico-filosofico, avevano lasciato un senso di insoddisfazione che portava a guardare con interesse al concetto di *virtù*¹⁰.

Questo differente approccio è, evidentemente, sintomatico del fatto che, in ambito anglofono, si assiste ad una manifestazione critica nei confronti di un determinato modo di condurre l'indagine in filosofia e di riflettere sulle questioni filosofiche.

Ed è quindi all'interno di questo più ampio scenario, di cui si è cercato di fornire le coordinate nel primo intermezzo del presente lavoro, che si inserisce la riflessione teorica macintyreana, che pertanto, lungi dal rimanere circoscritta alle questioni etiche (che pure

⁹ Consapevoli del fatto che il panorama etico contemporaneo basato sul concetto di virtù non si presenta omogeneo, è doveroso sottolineare che il paradigma aretaico preso in esame in questa sede è quello di derivazione aristotelica e non di impostazione humiana. Questa precisazione appare fondamentale al fine di precisare che le argomentazioni sviluppate dai sostenitori dell'etica *delle virtù*, quali Foot (1978), MacIntyre (1981) e Hursthouse (1999), proponendo il recupero dell'impostazione teleologica in ambito etico rimangono all'interno di una prospettiva pluralista e razionalistica che, seguendo l'impostazione di matrice aristotelica, predilige la dicitura al plurale per evidenziare che ad essere presa in considerazione è la pluralità delle virtù, intese come disposizioni stabili del carattere che dovranno poi passare al vaglio della *phronesis*, garante dell'unitarietà della vita buona.

Differente è invece l'approccio sentimentalistico di matrice humanea i cui sostenitori, quali Lecaldano (2010), Merritt (2000) e Slote (2001; 2010), pongono l'accento sul principio di simpatia inteso come "meccanismo affettivo" (Lecaldano 2010, p. 27) che permette di comprendere i sentimenti altrui.

¹⁰ Il valore critico caratteristico della posizione etica basata sulle virtù è stato sottolineato di recente da R. Mordacci, op. cit., 2003, in particolare cap. 5 che suscita interesse anche per la connessione che l'autore individua tra la posizione etica delle virtù e il neo-comunitarismo.

rappresentano una parte fondamentale del suo pensiero) può essere riletta come una articolata e sensibile “cartina tornasole” del clima culturale dell’epoca.

Quindi, ferma restando l’importanza della riflessione condotta da MacIntyre nell’ambito della filosofia morale, il presente lavoro aspira a mettere in rilievo altri notevoli percorsi di indagine, legati al fatto che la riflessione sulla morale è una parte, sicuramente importante ma non unica, dell’intero impianto filosofico delineato dall’autore, ben più sfaccettato, problematico e carico di sotterranee implicazioni di quanto talvolta sembri alla critica.

In quest’ottica la riflessione sulla crisi della filosofia morale contemporanea, come più volte ribadito dallo stesso autore anche all’interno del primo capitolo di *After Virtue*, diventa la via d’accesso per affrontare il più impegnativo tema della critica alla epistemologia e alla metodologia d’indagine elaborata dalle principali correnti filosofiche occidentali a partire dalla svolta seicentesca.

L’autore quindi attraverso la narrazione a ritroso della storia della modernità ha presentato al lettore le cause profonde che sono all’origine del disordine della cultura contemporanea e di cui la crisi morale è il sintomo più evidente. Questa narrazione, tuttavia, assume la caratterizzazione della più ampia critica della cultura filosofica occidentale moderna la quale, rigettando il teleologismo, si è dedicata all’ostinato tentativo di realizzazione del *progetto illuminista* che, è ormai chiaro, viene a coincidere con la costruzione della visione meccanicistica del mondo. La riflessione di MacIntyre assume la forma della critica all’impostazione di indagine che riduceva tutta la realtà ad un insieme di elementi fattuali concatenati in virtù del solo nesso causa-effetto, lasciando fuori dall’orizzonte conoscitivo il riferimento a ‘fini’ o ‘scopi’. Se, in ambito teoretico, la dissoluzione del finalismo aveva portato alla supremazia della ragione strumentale, in ambito pratico si assiste, di contro, al progressivo abbandono dell’etica come studio e analisi del carattere dell’essere umano per concentrarsi sempre di più nella ricerca del principio che guida la giusta condotta umana.

Questa riflessione trova una precisa collocazione all’interno della critica che MacIntyre rivolge al paradigma del *human behaviour*: una posizione interpretativa che, concentrando l’attenzione sul comportamento e sull’azione, ha portato alla difesa di una concezione legalista, proceduralista e neutralista dell’agire morale.

E tuttavia questa impostazione meccanicistica, volta alla realizzazione del progetto di un universalismo e di un oggettivismo gnoseologico e morale, aveva finito per fallire,

lasciando la cultura contemporanea invischiata nelle maglie del relativismo e del prospettivismo - esiti del fallimento del progetto illuminista a cui bisogna porre rimedio.

Quindi è all'interno di questa più ampia visione che va letta la critica alla modernità la quale, affrontata nel secondo capitolo di questo lavoro, ha assunto la forma di una disamina finalizzata alla comprensione delle ricadute che l'abbandono del finalismo ha avuto in ambito epistemologico, morale ed antropologico. Ecco che allora l'*after virtue project* - il progetto di superamento della visione pessimistica legata all'idea di fine della modernità e all'egemonia post-modernista caratterizzata dal relativismo e dal prospettivismo - si caratterizza come il tentativo di recuperare e riabilitare una visione teleologica del mondo. Tuttavia affinché tale posizione non si riduca ad una difesa dogmatica e fideistica della tradizione aristotelico-tomista, è necessaria una giustificazione della pretesa superiorità di tale impostazione teorica rispetto ad altre. Ed è proprio all'interno di questa esigenza che va collocata la *pars costruens* della riflessione del filosofo scozzese.

Si tratta della parte orientata ad elaborare una metodologia di indagine che, oltre ad essere in grado di comprendere l'attuale crisi, sia anche capace di dare una risposta alla 'inquietante' situazione che si è venuta a definire in seguito al fallimento del progetto illuminista.

Questo aspetto è stato trattato nel terzo capitolo del presente lavoro in cui, prendendo in esame saggi precedenti la stesura di *After Virtue*, lo stesso testo del 1981 e altre importanti opere successive, si è ricostruito il percorso che ha portato l'autore all'elaborazione della nozione di tradizione in termini di *indagine intellettuale* volta alla ricerca della verità. Si tratta, all'interno del percorso filosofico di MacIntyre, di un importantissimo quanto sottovalutato aspetto che permette di caratterizzare il suo pensiero come una filosofia dai tratti storicistico-realisti.

E tuttavia sarebbe stata proprio l'importanza che il filosofo scozzese attribuisce alla nozione di tradizione ad aver indotto svariati critici a collocare la filosofia macintyreana nell'alveo del neo-comunitarismo (da cui l'autore più volte è stato costretto a prendere le distanze), se non addirittura a far risalire proprio alla sua posizione teorica l'esordio del neo-comunitarismo¹¹.

Sembra evidente, ancora una volta, che questa interpretazione del lavoro di MacIntyre è riconducibile ad una visione parziale strettamente legata alla lettura di *After Virtue* in cui

¹¹ Su questo aspetto si rimanda al testo di E. Olivito, *Minoranze culturali e identità multiple*, Aracne Editrice, Roma 2006, in particolare nel cap. II le pp. 110-114.

l'autore applica il metodo delle tradizioni al superamento della crisi della cultura contemporanea. Ma di questo aspetto si coglie soprattutto il risvolto pratico, quello strettamente connesso al legame tra l'essere umano e il contesto di appartenenza. Facendo leva sul nesso concettuale virtù-pratica-tradizione, molti critici, imputano all'autore la difesa di una posizione in cui il soggetto è sottomesso e assoggettato alle regole comunitarie che finirebbero per confluire nell'idea di un bene comune per la cui realizzazione si devono sacrificare i beni individuali.

Eppure una lettura di più ampio respiro eviterebbe questa riduzione della posizione macintyreana agli ideali neo-comunitari, che vengono disapprovati dall'autore proprio perché, mantenendo una netta separazione tra regole di condotta e concezione della natura umana, finiscono per reintrodurre all'interno della teorizzazione comunitaria aspetti normativi: questo si evince nella misura in cui essi interpretano i criteri di eccellenza interni alle pratiche nei termini di norme astratte ed universali alle quali il singolo soggetto deve conformare il proprio comportamento.

Tutte queste precisazioni, d'altro canto, assumono maggiore spessore se inserite all'interno della costruzione dell'impianto metodologico delineato dall'autore e del quale questo lavoro intende occuparsi.

PARTE I

LA MODERNITÀ E IL SUO FALLIMENTO UNA RICOSTRUZIONE STORICO-CONCETTUALE

CAPITOLO I

Gli strumenti teorici per una lettura della modernità

Ci fu la morale-dell'Atene-del-quarto-secolo, ci furono le morali-dell'Europa-occidentale-del-tredicesimo-secolo, ci sono numerose morali di questo genere, ma dove mai è esistita o esiste la *morale in sé*?

A. MacIntyre, *Dopo la Virtù*

1.1 Il disordine dell'età contemporanea

Al centro dell'impegno e dello sforzo teorico di MacIntyre si trova la ricerca di una proposta metodologica che sia in grado di porre fine alla "collezione di controversie" irrisolte ed irrisolvibili all'interno della attuale "vetrina della disputa intellettuale", ovvero una proposta che sia in grado di fornire una soluzione alla crisi che sta dilagando nella cultura contemporanea¹², crisi che si traduce nell'impossibilità di giungere ad un accordo razionale sulle questioni di ordine etico¹³, ammesso e non concesso che

¹² Entrambe le citazioni sono ricavate da MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, tr. it. di A. Bochese e M. D'Avenia, Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale, Editrice Massimo, Milano 1993, cit. p. 34 (d'ora in avanti *3RV*).

La preoccupazione di individuare una metodologia d'indagine in grado di fornire una via d'uscita dalla crisi che imperversa nella cultura contemporanea è il filo conduttore di tutta la produzione filosofica dell'autore ed è presente sia negli scritti giovanili sia negli scritti della maturità, come questo da cui provengono le citazioni.

¹³ L'interesse per questioni di ordine etico, politico e sociale gli derivano dalla partecipazione alle lezioni di Dorothy Emmet, che lo ricorda come "the ablest student I had at that time, or probably at any time" (Cfr. *Philosophers and Friends: Reminiscences of Seventy Years in Philosophy*, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1996, p. 86.) e sotto la cui supervisione ha conseguito il suo MA in filosofia con una tesi dal titolo *The Significance of Moral Judgement* Manchester: University of Manchester Library, MA Thesis 7580, 1951, (lavoro che non è mai stato pubblicato e per la cui ricostruzione contenutistica si rimanda ai lavori di D. Solomon, 2003 e di Th. D'Andrea, 2006), in cui sono già presenti le preoccupazioni circa l'inadeguatezza delle contemporanee teorie etiche, nel caso specifico intuizionismo ed emotivismo. Fin da questo testo è presente la convinzione che l'inadeguatezza delle teorie etiche contemporanee sia legata alla loro impostazione di analisi dei problemi etici svincolati dall'esperienza dell'agente morale.

È inoltre interessante notare la condivisione delle preoccupazioni di fondo presenti anche nella filosofia morale della Emmet compendiata nel testo del 1979, *The Moral Prism*, in cui viene tematizzata la posizione che l'indecidibilità in ambito etico, dovuta al fatto che nella cultura contemporanea sono presenti vari tipologie di teorie etiche (deontologismo, consequenzialismo ed emotivismo) che non coprono l'intero spettro della moralità, non deve tradursi in una forma di relativismo che induce a sostenere che la moralità non è altro che una questione di differenti opinioni.

Si veda su questo *An interview with Dorothy Emmet*, in *Cogito*, vol. 8, n. 1, pp. 115-122, 1994

“[l]’argomentazione morale contemporanea” sia “razionalmente interminabile perché *qualsiasi* argomentazione morale, e anzi, addirittura qualsiasi argomentazione che faccia riferimento a valori è e non può che essere razionalmente interminabile”¹⁴.

La ricostruzione del percorso teorico di un tale impegno impone l’assunzione del concetto di crisi come categoria distintiva della contemporaneità e la constatazione che tale condizione di crisi sia così diffusa da aver occupato ogni aspetto della vita umana, sia intellettuale, sia politico-morale sia individuale e che da tale condizione risulti oltremodo difficile venir fuori dal momento che gli strumenti concettuali di cui gli intellettuali si servono per apportare un rimedio si rivelano essi stessi infetti e malati¹⁵.

Inutile dire che tale lettura della contemporaneità che secondo alcuni interpreti avvicina MacIntyre ai critici della modernità¹⁶ e secondo altri al movimento neo-comunitarista¹⁷, sovente prende avvio dall’analisi di questioni legate al dibattito etico e politico contemporaneo e la si ritrova fin dallo spartiacque del 1956.

Il 1956, per quegli intellettuali britannici legati al partito comunista come MacIntyre, aveva rappresentato un anno memorabilmente nefasto che, sia per effetto delle rivelazioni di Chruščëv sulle atrocità e i crimini commessi da Stalin e dell’invasione Russa

¹⁴ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (including "Prologue: After Virtue after a Quarter of a Century"), University of Notre Dame Press, Duckworth 2007, tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando editore, Roma 2009 (rist.), introduzione, revisione e cura di M. D’Avenia con una prefazione alla seconda ed. italiana di A. MacIntyre. Revisione basata sulla seconda ed. inglese tradotta da P. Capriolo, Feltrinelli Campi del sapere, Milano 1988, cit. da tr. it. p. 41 (d’ora in avanti *AV*)

¹⁵ Si veda a riguardo A. MacIntyre, *Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?*, Hastings Center Report 9:4, 16-22, 1979 (reprinted as *A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?* in Tristram H. Engelhardt Jr. & Daniel Callahan eds., *Knowing and Valuing: The Search for Common Roots*, Hastings Center, 1980, and in Daniel Callahan & Tristram Engelhardt Jr. eds., *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, Plenum, 1981)

¹⁶ Su questa linea interpretativa si muove in particolare il lavoro di Jeffrey L. Nicholas, *Reason, Tradition, and the Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*, UNDP 2012

¹⁷ Fin dall’uscita in traduzione italiana di *After Virtue* a MacIntyre è stata attribuita l’etichetta di neocomunitarista, accostando talvolta troppo sbrigativamente il suo pensiero a quello di quei teorici critici del liberalismo. Si tratta di una posizione che per esempio nel panorama italiana è stata sostenuta da Alessandro Ferrara nell’introduzione a *Comunitarismo e Liberalismo*, Editori Riuniti Roma 1992 in cui dopo aver indicato che “il comunitarismo nasce tra la fine degli anni settanta e l’inizio degli anni ottanta, come critica alle presupposizioni del liberalismo inteso come teoria filosofico-politica della democrazia, della giustizia, della persona e della società” individua proprio nel testo macintyreano uno dei testi più rappresentativi di “questa prima stagione della critica comunitarista al liberalismo”.

Dalla posizione neocomunitarista lo stesso MacIntyre si è più volte dissociato pubblicamente (si veda a riguardo il suo brevissimo intervento pubblicato nel 1991 nella rivista ufficiale dell’organizzazione *The Communitarian Network*, fondata da Amitai Etzioni nel 1990, dal titolo *I’m not a communitarian, but* e in traduzione italiana il saggio *Politica, Filosofia e Bene comune* contenuto nella raccolta monografica a lui dedicata in *Studi Perugini*, num. 1, 1997) sostenendo che la sua posizione differisce da quella dei neocomunitari nella misura in cui la critica di questi ultimi al paradigma liberale non essendo sostenuta da validi strumenti teorici ricade nell’errore dell’astrazione e dell’universalizzazione, errori tipici dei sostenitori del liberalismo.

dell'Ungheria, sia anche per effetto della politica britannica sulle questioni di Suez e di Cipro, aveva gettato questi intellettuali socialisti in uno stato di tale disorientamento da indurli non soltanto ad abbandonare le file del partito comunista britannico e a dare vita al movimento della *New Left*¹⁸, a cui lo stesso MacIntyre è legato, ma anche a fare della rivista *The New Reasoner*, fondata nel 1957 fra gli altri dallo storico Edward Thompson¹⁹, lo spazio pubblico preposto all'analisi critica degli avvenimenti politici contemporanei, e, attraverso essi, alla riflessione sulla moralità dello stalinismo e sulla revisione del marxismo.

In quegli anni in Inghilterra il marxismo finiva per coincidere con l'ortodossia stalinista e la formulazione di un umanesimo socialista proposta da Thompson, che si inseriva a pieno titolo entro la cornice del revisionismo socialdemocratico, doveva apparire come una vera e propria novità in grado di attuare quell'auspicato rinnovamento del vertice del partito comunista britannico che pur senza rinnegare il marxismo, del quale anzi veniva riscoperto il volto umano, avrebbe portato all'abbandono dell'ideologia stalinista che aveva ridotto il marxismo stesso a modello deterministico di progresso storico che annullava il ruolo dell'azione individuale.

E tuttavia Thompson nel suo contributo del 1957 sosteneva una tale posizione revisionista argomentando che “[d]ispite its [referred to Stalinism] parasitism, the wave of human energy unleashed by the first socialist revolution has multiplied the wealth of society, and vastly enlarged the cultural horizons of the people; schools, books, concerts, technical institutes, art galleries – all these have multiplied also”²⁰. L'argomentazione di Thompson aveva pertanto instillato il dubbio che “good ends could come from bad means”²¹, cioè che

¹⁸ Gli esponenti della *New Left* non si limitavano a guardare con occhio critico gli avvenimenti politici del versante orientale, ma analizzarono con lo stesso atteggiamento critico anche ciò che accadeva in occidente, nei paesi “liberi”, nel mondo che Thompson definisce “Natopoli”, le cui forze alleate, impegnate nella definizione del nuovo equilibrio internazionale, avevano partecipato attivamente all'avventura di Suez.

¹⁹ Edward Thompson inaugura con il primo numero della rivista *The New Reasoner* il dibattito sull'umanesimo socialista (socialist humanism) portando avanti una concezione di socialismo che, negando l'ortodossia stalinista sviluppata sulla base di una visione deterministica della storia, ponesse a proprio fondamento le “reali possibilità e necessità umane” (cfr. E. P. Thompson, *Winter Wheat in Omsk* in *World News*, vol. 3, 1956 pp. 408-409).

L'affinità tra la posizione di Thompson e quella di MacIntyre dovuta alla comune partecipazione agli eventi della *New Left* viene ribadita anche da alcuni interpreti del pensiero macintyreano. A questo proposito si veda Peter McMyler, *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, Routledge, London 1994, in particolare cap. 1 nota 29.

²⁰ E. P. Thompson, *Socialist Humanism. An Epistle to the Philistines*, in *The New Reasoner* num. 1, 1957, pp. 105-143, cit. p. 138

²¹ P. Blackledge, *Alasdair MacIntyre's early marxist ethics* in *History of Political Thought*, vol. 26, num. 4, 2005, pp. 696-720, cit. p. 701

la difesa dello stalinismo poggiasse su una struttura morale di tipo consequenzialista alla quale gli ex-comunisti, i quali non potevano accettare di restare ulteriormente all'interno del partito senza rinunciare alla propria dignità morale ed intellettuale (tale era il tenore della critica che Harry Hanson rivolgeva al revisionismo di Thompson dalle pagine della rivista *The New Reasoner*), rispondevano appellandosi ai principi della morale critica.

Dalla constatazione di questo clima di disorientamento e di confusione intellettuale e morale prende avvio lo scritto macintyreano pubblicato per la prima volta in due parti nella rivista *The New Reasoner* tra il 1958 e il 1959 *Notes from the Moral Wilderness*²² che pur presentandosi come una difesa del marxismo mette in evidenza tanto le debolezze argomentative dei revisionisti quanto quelle dei critici morali.

In questo che non è il primo contributo con il quale MacIntyre si confronta con il marxismo²³, e sul quale si tornerà anche in seguito, la condizione di disordine viene presentata come incapacità di individuazione di una terza posizione morale che non ricada “into the dogmatic ossifications of Stalinism” e che eviti “the arbitrariness of liberal morality”²⁴, cosa che aveva lasciato il dibattito in una condizione di disordine intellettuale oltre che etico.

²² A. MacIntyre, *Notes from the Moral Wilderness I*, in *New Reasoner* 7, 90-100, 1958-9 (ristampato in Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reader*, London Metropolitan University Press 1998 e in Paul Blackledge & Neil Davidson eds., *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974*, Leiden and Boston, Brill 2008); e *Notes from the Moral Wilderness II*, in *New Reasoner* 8, 89-98, 1959 (ristampato in Kelvin Knight ed. op. cit. e in Paul Blackledge & Neil Davidson eds., op. cit.).

²³ Il primo scritto in cui MacIntyre si confronta con il marxismo risale al 1953 e porta come titolo *Marxism: An Interpretation*. In estrema sintesi in questo testo l'autore oltre ad iniziare a mettere in discussione l'opinione condivisa sia dall'ortodossia stalinista che dal pensiero liberale secondo cui il marxismo si identificherebbe con un modello deterministico di progresso storico, aveva proposto un'integrazione tra marxismo e pensiero cristiano allo scopo di superare la separazione che nella società moderna si era imposta tra sfera della sacralità e sfera secolare, cosa che oltre a testimoniare la morte della cultura propriamente religiosa si imporrebbe come la fonte di quella disuguaglianza sociale che sia il marxismo sia il pensiero cristiano delle origini sono impegnati ad abolire.

Alla base di questa sua interpretazione del marxismo vi sarebbe la lettura dei primi scritti di Marx, tra cui i *Manoscritti filosofici ed economici del 1844* che, ancora scarsamente diffusi in territorio anglosassone (P. McMyler nella sua opera del 1994 op. cit. ricorda che all'epoca in cui MacIntyre scrive la sua interpretazione del marxismo circolava in lingua inglese la raccolta di H.P. Adams, *Karl Marx in his Earlier Writings* pubblicata per la prima volta nel 1940 e di nuovo nel 1965 e che la prima edizione integrale inglese dei Manoscritti venne pubblicata nel 1975, ed indica come fonte più probabile del lavoro di MacIntyre il *Nationalökonomie und Philosophie* di Marx edito da Erich Thier, che si rifarebbe a sua volta alla versione tedesca del 1932 edita da Landshut e Mayer), avevano contribuito a diffondere l'idea che “i principi dell'analisi economica derivano direttamente dall'idea della <vera realtà dell'uomo>”, come si legge nella prefazione ai Manoscritti dell'edizione tedesca del 1932 di Landshut e Mayer, edizione che contribuì a diffondere l'interpretazione di una contrapposizione tra un giovane Marx e un Marx della maturità la cui ricchezza teorica sbiadirebbe alla lettura del primo.

²⁴ A. MacIntyre, *Notes from*, 1958 op. cit., p. 96. La contrapposizione che pone tra stalinismo e morale critica equivale a chiedersi se sia possibile l'individuazione di una posizione alternativa all'arbitrarietà del pluralismo occidentale senza cadere negli orrori dello stalinismo.

In *A Crisis in Moral Philosophy* del 1980 MacIntyre sostiene che i sintomi del disordine morale non sono di difficile identificazione, li ritroviamo infatti per esempio nei dibattiti sull'aborto o sull'ancora recente ricordo della guerra in Vietnam, ma in quanto sintomi superficiali essi celano una più profonda difficoltà, ovvero la fragilità dell'argomentazione etica.

Ed è proprio questa condizione di fragilità e di disordine dell'argomentazione morale ad essere suggestivamente descritta attraverso l'esperimento mentale che si trova in apertura di *After Virtue*²⁵, testo che ha portato MacIntyre ad essere considerato uno dei "più originali ed interessanti" (Berti, 2009) filosofi contemporanei.

In questo primo e particolarmente denso capitolo programmatico, stante la sua brevità, l'autore invita il lettore ad immaginare un ipotetico scenario in cui le scienze naturali hanno subito le conseguenze di una catastrofe in seguito alla quale di esse rimangono solo frammenti, cioè mezzi capitoli di libri, singole pagine bruciacchiate di articoli e così via. Ad un certo punto però tali frammenti vengono ricomposti in "insiemi di pratiche" alle quali si danno nomi di fisica, chimica e biologia, e si immagina che gli adulti discutano sui temi rimasti e che i bambini imparino a memoria le parti superstiti.

In uno scenario di tal fatta nessuno si renderebbe conto che quello che sta facendo non è affatto scienza naturale. Si continuerebbero ad utilizzare le espressioni e il linguaggio della scienza naturale sebbene si siano perdute le credenze, lo sfondo condiviso che l'uso di tali espressioni presuppone. A questo punto perse le credenze che facevano da sfondo alla loro applicazione quest'ultima è soggetta all'arbitrarietà e alla libera scelta. Si assisterebbe allora alla comparsa di teorie soggettivistiche della scienza che continuerebbero a fare uso del linguaggio della scienza naturale ma senza avere le credenze che l'utilizzo di un tale linguaggio presuppone, e ciò non farebbe altro che far dilagare il disordine. E il disordine sarebbe tale che se anche dovesse fiorire in un tale scenario una qualche forma di filosofia analitica essa non sarebbe in grado né di porre ordine, né di chiarire le strutture concettuali

²⁵ L'esperimento mentale del capitolo introduttivo allude al romanzo di Walter M. Miller Jr., *Un cantico per Leibowitz*, considerato un classico della letteratura fantascientifica post-apocalittica e pubblicato nel 1959 dall'unione e dal rimaneggiamento di tre racconti, in cui, in breve, l'autore descrive lo scenario post-apocalittico che incombe negli Stati Uniti all'indomani dello scoppio di una guerra nucleare e in cui il sapere scientifico è stato preservato ad opera dei monaci che lo hanno custodito in attesa di una rinascita dell'umanità.

in quanto i procedimenti di cui si serve essendo essenzialmente descrittivi non farebbero altro che descrivere “il linguaggio del presente”²⁶.

Quindi nel mondo immaginario appena descritto i suoi abitanti si ritrovano catapultati in uno stato di tale disordine che ogni tentativo di porvi rimedio porterebbe ad esiti fallimentari.

Tutto ciò nel mondo immaginario.

Ma perché questo esperimento mentale?

L'intento dichiarato dallo stesso MacIntyre è sostenere che “nel mondo effettuale (in the actual world) in cui viviamo il linguaggio della morale sia nello stesso grave disordine in cui si trova il linguaggio della scienza naturale nel mondo immaginario che ho descritto”²⁷.

Per MacIntyre questo significa che nel mondo in cui viviamo, nel mondo contemporaneo, si possiedono solo frammenti di conoscenza e simulacri della morale, si è cioè perduta la capacità di comprensione della morale e le attuali prospettive filosofiche²⁸ non sono in

²⁶ La critica di MacIntyre alla impostazione filosofica analitica è una costante del suo pensiero filosofico e risale ai tempi della stesura della sua già citata tesi di laurea in cui si intravede l'idea secondo la quale la riflessione sull'etica non è riconducibile ad una riflessione sul linguaggio etico. Posizione simile si ritrova poi in *What Morality is Not*, Philosophy vol. 32, 1957, pp. 325-35 (ristampato in Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Schocken Books, Duckworth, 1971), in cui il fulcro della sua critica sono i concetti di universalizzabilità e di prescrittività di Hare, e poi la critica alla posizione analitica viene ripresa in *After Virtue*.

Per MacIntyre la filosofia analitica e i suoi esponenti “avevano identificato il compito primo della filosofia nella decifrazione del significato di espressioni fondamentali del linguaggio sia quotidiano sia scientifico” (AV, p. 50). Stando a questa definizione egli riconosce il ruolo chiarificatore assunto dalla posizione analitica, ruolo secondo il quale molti problemi di carattere filosofico sarebbero facilmente risolvibili spostando la riflessione filosofica sulla preliminare analisi linguistica, ovvero procedendo con una attività di purificazione del linguaggio dai suoi errori e dalle sue imprecisioni. Questa fase di riflessione si caratterizza come attività di ricerca del rigore argomentativo fondato sul ricorso alla formalizzazione logica al fine di chiarire le questioni filosofiche.

Sebbene MacIntyre non intenda fornire una ricostruzione dello sviluppo della filosofia analitica (argomento che per altro impegna tutt'ora gli esponenti della corrente analitica, uno fra tutti Michael Dummett che di questo argomento ha parlato in *Origins of Analytical Philosophy* (1993), tr. it. di E. Picardi *Origini della filosofia analitica*, Einaudi Ed. Torino 2001) è interessante notare che dalla lettura di AV sembra che egli riconduca il metodo analitico all'opera di Frege e da questa posizione filosofica distingua l'emotivismo (che MacIntyre fa risalire alla posizione inaugurata da Moore a Cambridge e a quella inaugurata da Prichard ad Oxford) posizione che fallendo proprio come teoria del significato delle espressioni morale venne rifiutato in linea di massima dai filosofi analitici (cfr. AV, p. 51), ma su questo ritornerò in seguito.

Qui mi limito a far notare che lo stesso Dummett, individuando il punto di partenza della filosofia analitica nella svolta linguistica, sostiene che quest'ultima “fu portata a compimento quando i filosofi abbracciarono consapevolmente la strategia seguita da Frege” (cfr., Dummett cit., p. 144) da lui considerato “il nonno della filosofia analitica” (Ibid., p. 145).

²⁷ A. MacIntyre, AV, op.cit., p. 30

²⁸ MacIntyre fa rientrare in questo tentativo di porre rimedio al disordine non solo la filosofia analitica, ma anche la fenomenologia e l'esistenzialismo, tutte considerate “incapaci di scoprire i disordini del pensiero e della prassi morale” (AV, p. 31). Dal suo punto di vista le prospettive filosofiche contemporanee non vengono criticate per il loro disinteresse nei confronti della questione del disordine morale, tant'è che, secondo MacIntyre, esse non si presentano estranee ai tentativi di rimedio. E tuttavia egli considera tutti questi tentativi fallimentari nella misura in cui le prospettive filosofiche in questione sono esse stesse espressione del disordine intellettuale e culturale che dilaga nello scenario della contemporaneità.

grado di porre rimedio a questo stato di estremo disordine, di decadenza e di rovina in quanto esse stesse non sono altro che il prodotto di quella catastrofe che ha determinato questo stato di disordine.

Inutile dire che la tanto suggestiva quanto inquietante ipotesi post-apocalittica descritta da MacIntyre, non è altro che la metafora della difficile situazione (predicament) in cui versa la cultura contemporanea, un tipo di cultura caratterizzata dall'incapacità di raggiungere un accordo nei dibattiti etici dovuta allo stato di disordine in cui si trova il linguaggio della morale²⁹.

Così come capitava nel mondo immaginario in cui le persone continuando a servirsi delle stesse espressioni del linguaggio della scienza naturale utilizzato nelle epoche precedenti la catastrofe credono di fare scienza naturale ma non si rendono "conto che ciò stanno facendo non è affatto scienza naturale" in quanto hanno perduto "quei contesti che sarebbero stati necessari a conferire un senso a ciò che essi stanno facendo", lo stesso accade per la filosofia morale contemporanea, il cui stato di forte disordine è reso evidente dalla diffusione dell'emotivismo cioè dalla diffusione di quella dottrina che con le sue tesi non farebbe altro che alimentare i sintomi della crisi stessa senza riuscire a fornire né una diagnosi né una cura per uscire dallo stato di disordine.

1.2 La cultura emotivista

In *After Virtue* MacIntyre fornisce la definizione dell'emotivismo come

"dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, *non sono altro che* espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento (attitude) o di un sentimento (feeling), e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore"³⁰.

Ed è proprio questa caratterizzazione dei giudizi di valore in termini di espressioni di preferenza che ci ricorda il fatto che

²⁹ È interessante notare che nel descrivere lo stato di crisi della contemporaneità MacIntyre individui come primo punto il disordine in cui versa il linguaggio morale e ciò è dovuto al fatto che egli riconosce come tratto distintivo della cultura contemporanea la riflessione sul linguaggio.

³⁰ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 41

“i giudizi morali [...] non sono né veri né falsi; e l'accordo nel giudizio morale non può essere garantito da nessun metodo razionale, poiché non ve ne sono”³¹.

I giudizi morali in quanto espressioni di un sentimento non hanno alcun contenuto fattuale e quindi non forniscono alcuna informazione suscettibile di attribuzione di verità o falsità, ovvero non rientrano nell'insieme degli enunciati dichiarativi, ma i giudizi morali si limitano ad esprimere sentimenti o reazioni emotive, sulle quali non può appunto essere garantito alcun accordo. Ma pur non avendo funzione informativa i giudizi morali hanno una funzione enfatica alla quale viene ricondotto il potere normativo della morale. Ecco come si esprime MacIntyre:

Tutt'al più [l'accordo] può essere garantito producendo certi effetti non razionali sulle emozioni o sugli atteggiamenti di coloro che non sono d'accordo. Noi usiamo i giudizi morali non solo per esprimere i nostri sentimenti e atteggiamenti personali, ma anche per produrre precisamente effetti del genere negli altri³².

Dietro queste brevi battute MacIntyre sta ripercorrendo i passaggi essenziali dello sviluppo dell'emotivismo etico sorto come teoria indipendente “in risposta a un insieme di teorie che fiorirono, specialmente in Inghilterra, fra il 1903 e il 1939”³³.

³¹ Ibidem

³² Ibidem

³³ Ivi, p. 44. I riferimenti temporali sono rispettivamente la pubblicazione dei *Principia Ethica* di G. E. Moore e di *Foundations of Ethics* di W. D. Ross

È evidente che il nucleo concettuale che MacIntyre prende in esame è l'emotivismo moderato di Charles L. Stevenson³⁴ il quale, nel tentativo di mitigare gli esiti cui era approdata la riflessione di Alfred J. Ayer³⁵, per il quale i giudizi morali risultano privi di significato proprio perché non rientrano nel novero dei giudizi fattuali, riconosce invece ai giudizi morali, pur restando distinti dai giudizi empirici, un significato descrittivo o fattuale che descrive le proprietà che un oggetto deve possedere per potergli applicare un

³⁴ Il riferimento alla teoria emotivista di Charles Leslie Stevenson (1908-1979) si evince anche dalla terminologia utilizzata dall'autore che rimanda alla teoria elaborata da Stevenson.

Molto brevemente è utile ricordare che Stevenson, il cui pensiero subisce l'influenza del pragmatismo, nel tentativo di fornire una teoria del significato in termini emotivi modifica la canonica (almeno in ambito neoempirista) teoria del significato come riferimento introducendo elementi di natura psicologica rinvenibili nella sua proposta di sostituire il termine emozione con sentimento o attitudine "sia per evitare una monotonia terminologica nel libro, sia per accentuare un'importante distinzione" che si perderebbe se si mantenesse il riferimento al solo termine "emozione". Infatti subito dopo Stevenson chiarisce così la distinzione tra sentimento ed attitudine "Il termine <sentimento> designa uno stato affettivo che si rivela all'immediata introspezione senza dover ricorrere all'induzione. Un'attitudine è qualcosa di molto più complicato [...], essa è una complessa unione di proprietà disposizionali (le disposizioni si rivengono in tutta la psicologia), contraddistinta da stimoli e risposte che ostacolano o appoggiano tutto ciò che viene chiamato l'<oggetto> dell'attitudine". È chiaro che tale distinzione viene introdotta per sottolineare il carattere dinamico del linguaggio morale, ovvero la sua capacità di influenzare le attitudini di chi ascolta, aspetto sul quale maggiormente si concentra la critica di MacIntyre.

A questo significato emotivo dei giudizi morali Stevenson affianca anche un significato descrittivo che ha la funzione di produrre in chi ascolta processi mentali di tipo conoscitivo genericamente dette credenze.

Questa distinzione tra credenze e attitudini è poi alla base della sua posizione sul problema del disaccordo morale. Egli infatti sostiene che il disaccordo morale non riguarda un disaccordo di credenze nel cui caso si sarebbe di fronte ad una contraddizione logica, ma riguarda specificatamente un contrasto di attitudini, "cioè un contrasto fra propositi, aspirazioni, esigenze, preferenze, desideri, eccetera", in altri termini "riguarda l'approvazione o la disapprovazione ad esse dovuta [alle proposizioni morali] e quindi il modo in cui esse [le proposizioni] debbano essere dirette dagli sforzi degli uomini". Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, tr. it. *Etica e linguaggio*, Longanesi Ed., Milano 1962, in particolare pp. 17-19.

³⁵ La figura di Alfred Jules Ayer (1910-1989) massimo esponente dell'emotivismo radicale ricordato per *Language, Truth and Logic* del 1936, non viene menzionata da MacIntyre in questo capitolo di *AV*, mentre nel cap. 18 di *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Macmillan Publishing Company, 1966; Routledge & Kegan Paul, 1967 (Dutch trans., 1974; German trans., 1994). First Touchstone ed., New York 1996; 2nd ed. (including new "Preface"), Routledge, 1999, (d'ora in avanti *SHE* e citazioni da Touchstone ed.), dedicato agli esponenti della filosofia morale contemporanea, viene chiamato in causa come uno dei due maggiori critici dell'intuizionismo, ma non gli viene dedicato grande spazio. Tuttavia è evidente che proprio ad Ayer il nostro autore si riferisce in questo secondo capitolo di *AV* quando fa riferimento quegli "altri emotivisti" che "hanno suggerito che dire "Questo è bene" è enunciare una proposizione che significa suppergiù "Evviva questo!" (*AV*, p. 42).

È opportuno ricordare brevemente che per Ayer, il quale, nella prima fase del suo pensiero, faceva propria la prospettiva del Circolo di Vienna e assumeva il principio di verifica empirica come criterio di significatività degli enunciati: gli enunciati etici non essendo né tautologici né empirici, ovvero né analitici né sintetici, non hanno alcun valore descrittivo, non sono riconducibili ad *asserzioni* vere o false, ma si riducono a nient'altro che *espressioni* di sentimenti, a segni emozionali esprimibili con l'enfasi della voce o graficamente con la punteggiatura esclamativa. Indicativo a questo riguardo è la differenziazione che in *Language, Truth and Logic* Ayer presenta tra asserire di provare un sentimento ed esprimere un sentimento. Cfr. A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli Editore, Milano 1961, in particolare pp. 140-1.

Si tratterebbe di una versione radicale dell'emotivismo che impedirebbe qualsiasi "possibilità di organizzare un discorso morale", come si legge alla voce *Etica* dell'Enciclopedia di Filosofia Feltrinelli-Fischer. Infatti questa caratterizzazione dei giudizi etici come non suscettibili di attribuzione di verità o falsità ha delle conseguenze sul problema del disaccordo morale che secondo Ayer non può essere superato attraverso il ricorso a strumenti razionali proprio perché tra le diverse proposizioni etiche asserite non vi sarebbe alcuna contraddizione logica, ma soltanto una divergenza assiologica che non può essere trattata alla stregua delle divergenze fattuali.

predicato morale oltre che un loro preciso significato emotivo riconducibile proprio a quegli atteggiamenti di approvazione e disapprovazione che l'agente esibisce al fine di suscitare negli altri gli stessi atteggiamenti. Stevenson in questo modo riconosce al giudizio morale una duplice funzione, quella di esprimere il sentimento o l'atteggiamento del parlante e quella di persuadere l'ascoltatore, ovvero di influenzare la condotta dell'interlocutore; e tutto ciò si manifesta nell'attribuire al giudizio 'Questo è bene' lo stesso significato di 'Io approvo questo; approvalo anche tu'³⁶.

Sebbene la caratterizzazione dell'emotivismo di Stevenson sia stata introdotta per risolvere il problema dell'impossibilità dell'argomentazione morale cui era approdato l'emotivismo radicale di Ayer³⁷, secondo MacIntyre essa presenterebbe almeno tre cruciali difficoltà che portano a non accettare la dottrina emotivista. Vediamole brevemente.

La prima difficoltà è riconducibile al circolo vizioso in cui ricade qualsiasi versione dell'emotivismo che tenti di fornire una plausibile spiegazione di quale peculiare tipologia di sentimenti siano espressi dai giudizi morali. Infatti se l'emotivismo non è in grado di fornire una spiegazione della particolare tipologia di sentimenti implicati nel ragionamento morale allora essa manca di forza esplicativa, e se invece definisse i sentimenti implicati nel ragionamento morale come sentimenti morali cadrebbe in una petizione di principio, ragion per cui "su questo argomento gli esponenti della teoria emotivista mantengono per lo più il silenzio"³⁸. La seconda difficoltà è collegata alla pretesa tipicamente emotivista di usare le espressioni di preferenza come espressioni assiologiche. Secondo tale pretesa, l'emotivismo tenta di assimilare le espressioni di preferenza personale, la cui forza motivazionale dipende dalla particolare relazione che si istituisce tra chi esprime un desiderio e colui verso cui tale espressione è rivolta, alle espressioni assiologiche la cui forza motivazionale è indipendente dalla relazione tra chi parla e chi ascolta. Detto altrimenti l'emotivismo fallisce nel tentativo di usare espressioni soggettive come se fossero guidate da criteri oggettivi ed impersonali. Infine la terza difficoltà è dovuta alla radicale discrepanza che si sarebbe creata tra significato ed uso dei giudizi morali all'interno dell'architettura emotivista che non avrebbe riconosciuto che l'espressione di

³⁶ Ibidem; MacIntyre riprende C. L. Stevenson, op. cit., in particolare il riferimento è al cap. 2

³⁷ Secondo Ayer infatti è possibile svolgere una argomentazione razionale soltanto su questioni logiche o su questioni di fatto ma non sulle questioni di valore.

³⁸ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 42. Il circolo vizioso individuato da MacIntyre si ritrova nel ragionamento secondo il quale i giudizi morale non sono altro che espressione di quei sentimenti e atteggiamenti che dovrebbero indirizzare gli stessi atteggiamenti e sentimenti.

un atteggiamento è una funzione non del significato delle proposizioni che lo esprimono, ma del loro utilizzo in determinate circostanze³⁹. Una discrepanza che peraltro era già diffusa, secondo MacIntyre, tra quei seguaci di Moore che, ponendo l'accento sulla seconda parte dell'alternativa proposta nei *Principia* circa le difficoltà derivanti dalla definizione della nozione di bene, introducendo la distinzione tra uso simbolico (referenziale o scientifico) ed emotivo (non-referenziale) del linguaggio, necessaria per eliminare le controversie nelle argomentazioni scientifiche e apprezzata da F. Ramsey⁴⁰, avevano riconosciuto che i giudizi etici non possedevano lo status di proposizioni genuine, ovvero di immagini della realtà, bensì erano espressione di emozioni, cioè giudizi che “non fanno nient'altro, e niente di più, che esprimere i propri sentimenti e atteggiamenti, mascherando l'espressione di preferenza [...] con un'interpretazione dei propri enunciati e comportamenti” cosa “che conferisce loro un'oggettività che in realtà non possiedono”⁴¹.

³⁹ La critica che MacIntyre rivolge all'emotivismo risente dell'influenza del dibattito che intorno agli anni Quaranta e Cinquanta si sviluppa intorno alla questione dell'uso del linguaggio. In particolare la distinzione tra significato e uso dei giudizi morali sembra richiamare la distinzione introdotta da Ayer tra uso e significato normativo dei termini morali la cui confusione, secondo lui, era alla base del fallimento dell'utilitarismo come teoria etica. Attuando tale distinzione che nelle sue intenzioni non ha lo scopo di liberare dalle imperfezioni il linguaggio della morale (come invece era per Moore) Ayer intende sviluppare una teoria che non ha la pretesa né di analizzare il significato dei termini morali riconducendoli ad un comune denominatore (cosa che facevano gli utilitaristi) né di proporre un uso normativo dei termini morali, ma di descrivere l'effettivo funzionamento di tali termini, ovvero dire cosa il parlante sta facendo quando usa i termini morali. Si tratta certamente di suggestioni che Ayer trae da Ludwig Wittgenstein (1889-1951) del quale è allievo diretto e al quale dedica una monografia.

È certo che queste influenze siano arrivate a MacIntyre attraverso la lettura di *Linguaggio, Verità e Logica* e attraverso l'occasionale partecipazione alle lezioni tenute dallo stesso Ayer verso la fine degli anni quaranta presso l'University College di Londra, oltre che dalla conoscenza del *Tractatus* e del lavoro di Tarski, come lo stesso MacIntyre riferisce: “From 1945 to 1949 I was an undergraduate student in classics at what was then Queen Mary College in the University of London, reading Greek texts of Plato and Aristotle with my teachers, while also, from 1947 onwards, occasionally attending lectures given by A. J. Ayer or Karl Popper, or by visiting speakers to Ayer's seminar at University College, such as John Wisdom. Early on I had read *Language, Truth and Logic*, and Ayer's student James Thomson introduced me to the *Tractatus* and to Tarski's work on truth”, A. MacIntyre, *On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century* in *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?*, edited by Fran O'Rourke University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2013.

⁴⁰ A questo proposito si veda la recensione di Frank P. Ramsey (1903-1930) a *The meaning of meaning* di C. K. Ogden and I. A. Richards (1923) comparsa in *Mind* vol. 23, 1924, in cui Ramsey mette in luce citando il testo recensito che “many notorious controversies in the sciences can be shown to derive from confusion between these functions [symbolic and emotive], the same words being used at once to make statement and to excite attitudes” (cit. p. 109). Proseguendo su questo percorso altri allievi di Moore come Austin Duncan-Jones (1908-1967) rafforzarono la funzione emotiva dei giudizi etici fino a sostenere che i giudizi etici sono tutti privi di significato (cfr. in particolare Duncan-Jones, *Ethical Words and Ethical Facts*, in *Mind* vol. 42, 1933). Posizione ancora più estrema si trova in Charlie D. Broad (1887-1971) che nella sua presentazione al Convegno della Aristotelian Society del 1934 dal titolo *Is Goodness the Name of a Non-Natural Quality?* in *Proceedings of the Aristotelian Society* 34 (1933-4) sostiene che i giudizi etici sono espressione di sentimenti dell'oratore e che possono essere usate per evocare un determinato tipo di emozione in chi ascolta. Si tratta evidentemente di una posizione che troverà ampia trattazione nell'emotivismo di Ayer.

⁴¹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 47. Questa posizione è da collegare a quanto MacIntyre aveva scritto in *SHE* “But if there is no such property as Moore supposes, then all they can be doing is to express their feelings” p. 257, in cui è chiaro che la riduzione dei giudizi di valore ad espressione di sentimenti è direttamente collegata all'intuizionismo di Moore.

In estrema sintesi, secondo la ricostruzione fornita da MacIntyre, la dottrina emotivista aveva gettato il linguaggio morale in uno stato di grave confusione, manifestantesi nella sua pretesa di presentarsi come teoria sul significato mentre invece si pone come una teoria dell'uso del linguaggio morale⁴², cosa che nella visione macintyreana vuol dire che sebbene l'emotivismo fallisca come teoria del significato in quanto non è in grado di rendere pienamente conto del significato del linguaggio morale (e precisa significato nella duplice accezione fornita da Frege), essa può trovare spazio come teoria dell'uso del linguaggio morale in quanto “si potrebbe sostenere plausibilmente [...] che nell'usare queste proposizioni per *dire* qualunque cosa esse significhino, il soggetto non stava in realtà *facendo* altro che esprimere i propri sentimenti e atteggiamenti e cercare di influenzare i sentimenti e gli atteggiamenti altrui”⁴³. Ma tutto ciò si traduce nel ridurre il discorso morale al mero tentativo di una volontà di uniformare ai propri gli atteggiamenti e le preferenze altrui.

Di tale disordine prende consapevolezza la filosofia analitica che caratterizzandosi come attività chiarificatrice dei significati delle espressioni del linguaggio non poteva che

⁴² Questa caratterizzazione del fallimento dell'emotivismo è rimasto un punto fermo del pensiero di MacIntyre presente fin dalla sua tesi di laurea (1951) in cui si legge: “The most important step in the understanding of the significance of moral judgements is taken at the point when we cease to look for a referential meaning for them, naturalistic or non-naturalistic. The temptation is, of course, to go on from this to deny them anything but an emotive or psychological significance as interjections. But once we have seen that significance does not derive from reference, that every kind of sentence has its own kind of logic, and that these logics are the logics of language *in use*, we can formulate the sense in which moral judgements have significance by exhibiting the logic of their usage”, in *Significance of Moral Judgements*, op. cit., p. 73 riferimento da D. Solomon, *MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy* in *Alasdair MacIntyre* ed. by M. C. Murphy Cambridge University Press, 2003

⁴³ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 43

rifiutare l'emotivismo⁴⁴ e opporgli una teoria in grado di fornire un'adeguata spiegazione del significato e dell'uso del linguaggio morale⁴⁵. Impresa nella quale si impegna Richard M. Hare il quale, resosi conto del fatto che con l'emotivismo il discorso morale si riduceva ad una forma di discorso propagandistico, rinviene nella funzione prescrittiva⁴⁶ del giudizio morale quell'elemento distintivo che, influenzando non causalmente ma indirettamente chi ascolta, è in grado di evitare l'assimilazione dell'argomentazione morale alla propaganda. Inoltre Hare sostiene che la prescrizione per poter influenzare l'ascoltatore qualificandosi così come un imperativo che ingiunge un "dovere" deve poter essere universalizzata, caratterizzandosi in tal modo come principio guida per l'azione. E tuttavia proprio il processo di giustificazione del principio guida dell'azione in vista di una sua universalizzazione, caratteristica su cui si dovrebbe basare il superamento del disaccordo morale ma che non riesce a render conto del comportamento del fanatico, trova la sua conclusione ultima in un atto di scelta individuale. Ecco che quindi, secondo MacIntyre, Hare nel ricondurre "[l]'enunciazione di un qualsiasi principio universale" ad "espressione delle preferenze di una volontà individuale" per la quale "i propri principi

⁴⁴ Evidentemente MacIntyre si riferisce alle reazioni che intorno agli anni cinquanta del Novecento si sono sviluppate nei confronti dell'emotivismo in seguito alla consapevolezza che i giudizi morali potessero essere collegati secondo connessioni logiche non contemplate dall'analisi del linguaggio emotivista.

Qui indubbiamente il riferimento è al passo di Richard M. Hare (1919-2002) in cui è manifestata una marcata opposizione all'emotivismo di Stevenson, di Ayer e alla interpretazione che Carnap fornisce del discorso morale: "They suggest, rather, that the function of a command is to affect the hearer causally, or get him to do something; and to say this may be misleading. In ordinary parlance there is no harm in saying that in using a command our intention is to get someone to do something; but for philosophical purposes an important distinction has to be made. The processes of *telling* someone to do something, and *getting* him to do it, are quite distinct, logically from each other. The distinction may be elucidated by considering a parallel one in the case of statements. To tell someone that something is the case is logically distinct from getting (or trying to get) him to believe it. Having told someone that something is the case we may, if he is not disposed to believe what we say, start on a quite different process of trying to get him to believe it (trying to persuade or convince him that what we have said is true). No one, in seeking to explain the function of indicative sentences, would say that they were attempts to persuade someone that something is the case. And there is no more reason for saying that commands are attempts to persuade or get someone to do something; here, too, we first tell someone what he is to do, and then, if he is not disposed to do what we say, we may start on the wholly different process of trying to get him to do it. Thus the instruction already quoted 'Supply and fit to door mortise dead latch and plastic knob furniture' is not intended to *galvanize* joiners into activity; for such a purpose other means are employed.

This distinction is important for moral philosophy; for in fact the suggestion, that the function of moral judgements was to persuade, led to a difficulty in distinguishing their function from that of propaganda". R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press Paperbacks, 1975, pp. 13-14, tr. it. di M. Borioni con la collaborazione di F. Palladini, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini Editore srl, Roma 1968, p. 25

⁴⁵ Dietro questa indicazione vi è il riferimento allo sviluppo della filosofia del linguaggio comune che in qualche modo eredita le riflessioni sviluppate da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* in particolare sulla riduzione del significato dei termini linguistici all'uso che di essi viene fatto all'interno di un "gioco linguistico".

⁴⁶ È nella caratteristica della prescrittività che si evince il distacco dall'emotivismo come teoria del significato ancora ancorata al criterio del verificazionismo (aspetto che ha indotto MacIntyre ad evidenziare l'emergere della discrepanza tra significato ed uso) e la conseguente delineazione di una teoria del significato come uso.

primi hanno e possono avere unicamente l'autorità che essa decide di conferire loro adottandoli"⁴⁷ non sta facendo altro che sostenere la teoria secondo la quale "behind my moral evaluations there is not and cannot be any greater authority than that of my own choices"⁴⁸, che rappresenta una posizione affatto lontana dall'emotivismo.

Questa breve ricostruzione sullo stato di disordine in cui si trova il linguaggio della morale è introduttiva di uno stato di maggiore e più profondo disagio, che, se fosse vero, allora troverebbe riscontro anche in altri ambiti. A questo riguardo la raccolta di 'indizi' sullo stato di disordine prosegue rivolgendo l'attenzione all'ambito sociale nel quale si rispecchia il disordine del linguaggio morale. In questo ambito la condizione di crisi si manifesta nella "cancellazione di ogni distinzione tra relazioni sociali manipolative e non-manipolative". Si tratta di un disordine derivante dalla piena accettazione della teoria emotivista che con la sua formulazione non ha fatto altro che mettere in luce l'illusorietà di una tale distinzione ovvero l'illusorietà che si possa effettuare una genuina distinzione tra relazioni umani autentiche, cioè fondate su criteri impersonali, in cui ognuno tratta gli altri come fini in sé, e relazioni umane non-autentiche in cui ognuno tratta gli altri come mezzi per i propri fini. Una tale distinzione perde di credibilità nel preciso momento in cui si riduce un giudizio morale, cioè un giudizio di valore appartenente al regno dei fini, ad espressione di sentimenti personali, la cui validità non è suffragata dall'appello a criteri impersonali, con lo scopo di modificare i sentimenti altrui.

Quindi l'estensione della teoria emotivista all'ambito delle relazioni umane mostra il mondo sociale come

un luogo di incontro di volontà individuali, ciascuna con il proprio insieme di preferenze e di atteggiamenti, che concepiscono questo mondo soltanto come l'arena dove combattere per il raggiungimento dei propri scopi personali⁴⁹.

Il radicamento della cultura emotivista nella società contemporanea è esemplificato dal personaggio (*character*) del manager, ovvero del dirigente delle moderne organizzazioni sia pubbliche che private, incarnazione della razionalità formale che con il suo

⁴⁷ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 51

⁴⁸ A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., p. 262

⁴⁹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 57

comportamento, ricondotto a mera tecnica, cancella la distinzione tra relazioni manipolative e non-manipolative.

La figura del manager trova il suo esponente teorico in Max Weber⁵⁰ al quale MacIntyre imputa una mancanza di sensibilità per le questioni concettuali⁵¹ e il cui pensiero conterrebbe “esattamente le stesse dicotomie contenute nell’emotivismo”⁵². Nella ricostruzione macintyreana della crisi contemporanea la sociologia che sta alla base della cultura emotivista è proprio quella esposta dal pensiero weberiano del quale mette in luce il fatto che sebbene “un soggetto può essere più o meno razionale nell’agire coerentemente con i propri valori, la scelta di ciascuna particolare posizione o impegno valutativo non può essere più razionale di quella di un’altra qualsiasi”⁵³.

La critica che MacIntyre rivolge alla teoria weberiana dell’agire sociale si concentra sulla pretesa neutralità assiologica e formalità dell’azione razionale orientata allo scopo (azione

⁵⁰ MacIntyre si interessa al pensiero di Max Weber (1864-1920) negli anni sessanta del Novecento e stando alla sua bibliografia il primo approccio è mediato dall’opera di Raymond Aron (1905-1983) e da quella di Julien Freund. Di quest’ultimo recensisce l’edizione inglese di *Sociologie de Max Weber* ovvero *The Sociology of Weber* del 1968 uscita in *New Statesman*, 27 September con il titolo *Living or Dead?*, alla quale per altro anche Aron fa riferimento nel capitolo dedicato a Weber in *Les étapes de la pensée sociologique* (1967), opera citata da MacIntyre in AV.

Di Raymond Aron, che rappresenta la principale fonte di cui il filosofo scozzese si serve per l’interpretazione del pensiero weberiano, MacIntyre conosce anche la *Introduction à la philosophie de l’histoire* del 1938, di cui recensisce la traduzione inglese, *An Introduction to the Philosophy of History*, nel 1961 in *New Statesman*, 3 February, pp. 183-84, con il titolo *Beyond Max Weber*.

Infine di Weber conosce la traduzione inglese della *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* che recensisce nel 1965, *The Sociology of Religion*, in *Encounter*, vol. 25, 1965 pp. 85-87 con il titolo *Weber at his Weakest*.

In generale del pensiero weberiano MacIntyre prende in considerazione l’analisi scientifica della storia e la ricerca delle costanti del comportamento umano, cioè la ricerca delle conformità a leggi generali. In definitiva si concentra sulla metodologia d’indagine scientifica sviluppata da Weber e ne rifiuta la validità nella misura in cui la inserisce nella più profonda critica che egli rivolge a quella particolare metodologia di indagine tipicamente moderna che, nel tentativo di affermare l’autonomia e l’oggettività della ricerca, elimina ogni riferimento valutativo e soggettivo dall’ambito dell’indagine stessa (come dimostrato dalla necessaria distinzione tra i giudizi di valore e i giudizi di fatto) salvo poi reintrodurlo a livello fondativo, ponendo la soggettività a fondamento della pretesa oggettività metodologica, aspetto di cui approfondirò i contenuti successivamente.

In questa sede è tuttavia opportuno mostrare l’analogia della posizione macintyreana con quanto scrive Aron a proposito della concezione weberiana della scienza intesa come un aspetto del processo di razionalizzazione delle società moderne occidentali mettendo in evidenza che “[L]’azione scientifica è una combinazione di un’azione razionale in rapporto ad un fine e di un’azione razionale in rapporto a un valore che è la verità”, aspetto evidenziato dal fatto che il fine verso cui tende la ricerca scientifica (la verità) “è stabilito da un giudizio di valore, cioè da un giudizio sul valore della verità dimostrata dai fatti o dagli argomenti universalmente validi” (da R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, tr. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori ed. Milano 1972, cit. p. 457).

Entrambi mettono in evidenza le criticità poste dalla pretesa avalutatività nell’ambito delle scienze storiche e sociali, ovvero le criticità che sorgono dalla metodologia sviluppata da Weber per le scienze sociali.

⁵¹ Si veda di MacIntyre *Weber at his Weakest*, op. cit.

⁵² A. MacIntyre, AV, op. cit., p. 58

⁵³ *Ibidem*

esemplificata dal comportamento manageriale), neutralità che troverebbe la propria giustificazione nell'individuazione dell'efficienza come unico criterio razionale e moralmente neutrale al quale il manager può fare appello per la legittimazione della propria autorità. Ma è proprio nell'appello all'efficienza per la legittimazione dell'autorità burocratica che MacIntyre legge una forma di mascheramento del desiderio di potere individuale attraverso il ricorso ad inesistenti criteri impersonali.

Da questo punto di vista l'appello all'efficienza farebbe cadere “la contrapposizione tra autorità e potere”⁵⁴ che Weber “ritiene di attuare” ponendo l'autorità al servizio dei fini, i quali però “sono in realtà mezzi per l'azione”⁵⁵. Ecco che quindi la weberiana contrapposizione tra potere e autorità non farebbe altro che rispecchiare l'illusorietà della distinzione tra mezzi e fini, ovvero tra fatti e valori.

Il manager, rappresentante della razionalità formale, non è inteso semplicemente come un ruolo sociale, al pari di molti ruoli professionali, ma è la metafora, al pari dell'esteta e del terapeuta, del dramma morale della contemporaneità, è la figura in cui ruolo e personalità si fondono insieme e attraverso cui “le idee e le teorie etiche e metafisiche si incarnano nella realtà del mondo sociale”⁵⁶. Sono cioè quei personaggi che, ciascuno nel proprio ambito, seguendo i dettami della razionalità formale individuano i mezzi più adatti per il raggiungimento di fini dati ma restano razionalmente impotenti nella individuazione dei fini dell'azione.

Ed è attraverso questi personaggi che la teoria emotivista trova spazio nella società contemporanea.

1.3 Capire la cultura emotivista

Questo breve resoconto iniziato con la presentazione della suggestiva ipotesi post-apocalittica ha messo in luce che il disordine del linguaggio morale è sintomatico di una

⁵⁴ Ibidem. Nel testo inglese MacIntyre parla di “power and authority”. Il riferimento, evidentemente, è alla contrapposizione weberiana tra *Macht* (potenza) e *Herrschaft* (potere legittimo). MacIntyre prende in esame il potere legale, esemplificazione della razionalità formale e manifestazione tipica della società burocratica contemporanea.

⁵⁵ Ibidem

⁵⁶ Ivi, p. 60

condizione di più profondo disagio che, come si è visto, pervade anche la dimensione sociale ed antropologica della cultura contemporanea.

E tuttavia tale inquietante scenario esige di essere compreso. Non è sufficiente la constatazione dello stato di crisi ma è necessario comprendere ‘come’ sia stato possibile giungere ad una crisi di tale portata.

Obbligo morale del nostro autore è aiutare i suoi lettori ad analizzare e comprendere la portata dell’evento o degli eventi catastrofici che hanno condotto all’attuale stato di cose e ciò è possibile soltanto rileggendo la storia alla luce di quell’evento. Per dirla con le parole di MacIntyre “premessa indispensabile per comprendere l’attuale stato di disordine del mondo immaginario era comprendere la sua storia”⁵⁷.

Dato il parallelismo con il mondo immaginario, allora anche per il mondo reale l’unica via percorribile per comprendere la crisi è quella di risalire all’origine della catastrofe e rileggere e ricostruire la storia alla luce di quell’episodio.

Ciò che MacIntyre si propone di fare e che rende esplicito nel primo capitolo programmatico di *After Virtue* è mostrare ai lettori il percorso storico che ha portato all’attuale condizione di crisi perché è “solo alla luce di *questa* storia” che “possiamo capire come siano sorte le idiosincrasie del discorso morale quotidiano contemporaneo”⁵⁸ e più in generale capire come si sia arrivati alla crisi in cui si trova la cultura contemporanea. Ma affinché ciò sia possibile è in primo luogo necessario superare una cruciale difficoltà che altrimenti farebbe crollare l’intero impianto dell’ipotesi di partenza.

Con le parole di MacIntyre si tratta di fornire una soddisfacente risposta all’obiezione sollevata tanto per il mondo immaginario quanto, a maggior ragione, per il mondo reale, secondo la quale se fosse capitato nel corso della storia un evento catastrofico tale da procurare uno stato di grave disordine non si poteva giungere al punto da non rendersi conto della catastrofe subita, tutti ne sarebbero stati a conoscenza e il suo carattere sarebbe stato incontestabilmente chiaro a chiunque. Ad una tale obiezione MacIntyre risponde sostenendo che se non si trovano documenti attestanti un tale evento o la sua ipotesi dovrà essere abbandonata oppure si dovrà ipotizzare che “la catastrofe dovrà essere stata di tale

⁵⁷ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 31. In queste parole è possibile vedere l’influenza dell’impostazione collingwoodiana secondo cui per comprendere un evento è necessario procedere in modo da “<Ricostruire il problema>” (R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London 1938, tr. it. a cura di G. Gandolfo, *Autobiografia*, Neri Pozza Editore, Venezia 1955 (d’ora in avanti *A*), cit. ed. it. p. 82). Sull’influenza del pensiero collingwoodiano e della sua concezione storicista su MacIntyre si dirà diffusamente più avanti.

⁵⁸ Ivi, p. 69

specie che non viene o non venne riconosciuta come catastrofe, se non forse da un'esigua minoranza"⁵⁹. Cioè l'invisibilità della catastrofe tanto nel mondo immaginario quanto in quello reale è dovuta al fatto che il mondo stesso in cui viviamo non è altro che l'effetto di quella catastrofe e quindi non è possibile trovare documentazione che attesti una tale catastrofe.

Si tratta di un'ipotesi tanto inquietante quanto implausibile per la mancanza di riferimenti documentali ai quali rifarsi, ma tale necessaria implausibilità, considerando che se la sua ipotesi fosse considerata plausibile fin dall'inizio, sarebbe di sicuro falsa⁶⁰, può essere mitigata se si presta attenzione a due considerazioni. La prima è che la ricostruzione storica "[N]on è una cronaca neutrale dal punto di vista valutativo"⁶¹ e la seconda è che "[N]ella nostra cultura, storia significa ormai storia accademica"⁶². Stando a queste due considerazioni e supponendo che la catastrofe abbia avuto luogo prima della fondazione della storia accademica non sarebbe implausibile ritenere che gli schemi interpretativi della storia accademica siano un prodotto della catastrofe originaria che proprio per questo motivo rimane invisibile ed inoltre non sarebbe nemmeno implausibile ritenere che la ricostruzione storica sia stata orientata dal punto di vista della storia accademica. Un punto di vista che imponendosi come neutrale porterà a ricostruire la storia della morale come "una serie di morali che succedono l'una all'altra"⁶³, cioè come una cronaca che elenca gli eventi, le serie morali appunto, secondo la loro occorrenza temporale, dato che "la maggior parte della storia e della sociologia accademiche è tanto lontana dal punto di vista storico di Hegel e di Collingwood quanto la maggior parte della filosofia accademica è lontana dalla loro prospettiva filosofica"⁶⁴.

A questo punto è chiaro che dietro la suggestiva ipotesi che MacIntyre utilizza per esemplificare i tratti dell'emotivismo, cioè della cultura emersa dall'inquietante catastrofe e che quindi è espressione della crisi dell'età contemporanea e la cui comprensione non può prescindere dalla ricostruzione della storia degli eventi che hanno portato

⁵⁹ Ivi, p. 32

⁶⁰ Ivi, p. 33

⁶¹ Ivi, p. 31

⁶² Ivi, p. 32

⁶³ Ibidem

⁶⁴ Ibidem

all'affermazione di questo tipo di cultura, è possibile rinvenire la sua impostazione storicista⁶⁵, un'impostazione che fin dai tempi di *Notes from Moral Wilderness* porta l'autore a sostenere, in polemica con il metodo di indagine dei positivisti logici, che l'analisi e la comprensione delle questioni filosofiche passa necessariamente attraverso la loro ricostruzione storica.

Quindi stando all'impostazione del pensiero macintyreano solo attraverso la ricostruzione e la rilettura degli eventi storici che hanno portato alla crisi contemporanea sarà possibile raggiungere la piena comprensione del mondo attuale ed impostare una genuina riflessione sui possibili rimedi. Ma ciò sarà possibile solo nella misura in cui verrà abbandonata l'impostazione della storia accademica che riduce la ricostruzione degli avvenimenti ad una cronaca neutrale dal punto di vista valutativo.

E qual'è allora la storia di cui è necessario fornire una ricostruzione?

É la storia della modernità, di cui MacIntyre fornisce una ricostruzione concettuale non interrogandosi su *che cosa* sia la modernità, bensì chiedendosi *quale* sia la storia della modernità e ricostruendo quella precisa storia.

Nell'ottica di MacIntyre si tratta di ricostruire la storia della modernità interpretandola come il tentativo di affermazione del programma di unificazione del sapere che culmina

⁶⁵ Stando alla sua accezione più generale e generica lo storicismo, etichettato come termine "opalescente" da Ch. A. Beard, A. Vagts in *Current of thought in historiography* (in *American Historical Review*, XLII, 1937 pp. 461-483), "designa il ricorso alla considerazione storica come strumento fondamentale [...] di comprensione della realtà umana e della vita sociale" (cfr. P. Rossi, a cura di, *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher Editore, Milano 1968; si veda anche la definizione che ne dà Harry Ritter in *Dictionary of Concepts in History*, Greenwood Press, Westport Connecticut, 1986 in cui viene riportato che "Both terms (Historicism and Historism) refer to the belief that human affairs can be adequately understood "historically", that is, by tracing them to their origins and describing their relationship to a process of development through time", p. 183, in cui viene enfatizzato il ruolo centrale della storia nel processo conoscitivo della realtà umana).

Sebbene lo storicismo contemporaneo non si possa considerare un movimento filosofico unitario (cfr. P. Rossi, 1968 op. cit.), la sua caratteristica fondamentale rimane l'orientamento interpretativo della realtà umana attraverso categorie storiche; caratteristica che fa assumere allo storicismo una pluralità di significati e di indirizzi sulla base dei contesti culturali e filosofici che ne sono all'origine. Per questa ragione, almeno nelle formulazioni iniziali, il termine aveva assunto una connotazione relativistica "di negazione dei valori e di riduzione di ogni manifestazione storica al momento singolo della sua esistenza" (cfr. P. Rossi, *Storicismo*, in *Filosofia* (a cura di G. Preti), Enciclopedia Feltrinelli Fischer, 3^a ed. it. 1972 - *Philosophie*, 1958 Fischer Bücherei KG, Frankfurt am Main und Hamburg) che aveva indotto i primi esponenti del movimento storicista tedesco ad evitarlo.

Nel corso del tempo e soprattutto nel periodo post-bellico la riflessione storicistica senza rinunciare alle categorie storiche ma nel contempo svincolandosi da un'interpretazione della realtà poggiante su presupposti metafisici, "ha subito una traduzione in termini metodologici" (cfr. P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici Editori, Milano 1960) volta all'elaborazione di adeguati strumenti interpretativi della realtà, e tale orientamento metodologico è rinvenibile sia nell'ambito dello storicismo tedesco contemporaneo (svolta weberiana allo storicismo tedesco novecentesco) sia negli altri indirizzi storicistici della filosofia contemporanea.

Sulla base di questa generale quanto generica premessa è possibile rintracciare le fonti dell'impostazione storicista di MacIntyre nella riflessione che, nello scenario culturale angloamericano del xx secolo, si è sviluppata intorno al concetto di storia e alla conoscenza storica e di cui si dirà più avanti. In questo modo si cerca di esaminare anche alcune di quelle "voci" che in polemica con la visione positivista hanno dato il loro contributo alla discussione intorno allo storicismo (cfr. P. Rossi, 1960 op. cit.).

con quello che lui definisce il progetto illuministico esemplificato dalla tradizione dell'enciclopedismo, che rappresenta l'esaltazione dello scientismo in ambito filosofico e che ha portato all'attuale stato di crisi, cioè allo scenario che in *After Virtue* identifica con la cultura emotivista e che in *Three Rival Version of Moral Enquiry* sarà identificato con la cultura genealogica.

Ma prima di presentare la ricostruzione della storia della modernità è necessario esaminare più da vicino le caratteristiche dello storicismo macintyreano, mettendolo in relazione anche con i contesti culturali con i quali l'autore è venuto a contatto, al fine di rendere comprensibile non solo la ricostruzione storica e concettuale che MacIntyre fornisce della modernità ma anche l'intera ricostruzione della storia della filosofia che lui presenta attraverso le tre rivali versioni di indagine morale: l'enciclopedia, la genealogia e la tradizione.

1.4 Lo storicismo macintyreano ovvero l'opposizione all'ortodossia accademica

Le indagini di MacIntyre sono da considerarsi, in riferimento alla definizione che William Frankena fornisce della sua metodologia, come una forma di ricerca storica volta a confermare una tesi filosofica⁶⁶.

Questa formulazione, di cui Frankena, in realtà, si serve polemicamente per prendere le distanze dall'impostazione metodologica macintyreana, è indicativa dell'importanza che per il filosofo scozzese riveste la dimensione storica nel processo di analisi delle questioni filosofiche.

Per alcuni interpreti in questa impostazione si annida un rischio di commistioni indebite e, più in generale, una tendenza a confondere piano dell'analisi storico sociale e quello dei 'discorsi' intorno alla giustificazione filosofica⁶⁷; per MacIntyre tuttavia essa vuole essere la rivendicazione di una concezione della razionalità storicamente determinata. Tale rivendicazione assume la caratterizzazione di una critica nei confronti della tendenza alla destoricizzazione dell'indagine filosofica, vale a dire una critica nei confronti di quella

⁶⁶ A. MacIntyre, *AV* op. cit., p. 316 in cui l'autore fa esplicito riferimento alla recensione fatta da William Frankena ad *After Virtue* e pubblicata in *Ethics*, vol. 93, num. 3 di Aprile 1983 pp. 579-587

⁶⁷ È esplicito il riferimento a R. Frega, *Le voci della ragione. Teorie della razionalità nella filosofia americana contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2009, cit. p. 90

posizione che MacIntyre in *After Virtue* definisce ‘ortodossia accademica’, che è riconducibile a quell’orientamento di indagine delle questioni filosofiche che, avendo la pretesa di analizzare problemi e temi di natura filosofica semplicemente confinando le questioni filosofiche in un ‘astratto’ spazio storico, finisce per irrigidire e ipostatizzare le stesse tematiche da affrontare.

È evidente che dietro questo modo di vedere si cela il rifiuto della impostazione neopositivista, che MacIntyre interpreta come il punto di arrivo del progetto illuminista, fondata sull’illusione che la distinzione fatti-valori, la piena separazione tra ‘essere’ e ‘dovere’, fosse l’unico modo per legittimare il sistema delle conoscenze liberandolo da ogni forma di metafisica⁶⁸.

Questa impostazione aveva portato a guardare con sospetto quelle discipline, quali la storiografia e in genere le discipline umane, i cui giudizi non rientravano nel novero né delle costruzioni tautologiche né dei giudizi empiricamente verificabili, ma per le quali tuttavia restava aperta la possibilità di una ricollocazione all’interno del nuovo sistema della conoscenza fatta salva la loro rifondazione epistemologica⁶⁹, cosa che imponeva una riduzione dei giudizi di valore a giudizi di fatto.

Per questa ragione era necessaria l’esclusione della dimensione del ‘divenire’ dall’analisi delle discipline umane, cancellando ogni riferimento alla loro storia.

Come è noto i sostenitori del neopositivismo reagendo alle diverse forme di storicismo neo-idealista sostennero che l’unica indagine possibile fosse proprio quella riconducibile ad una indagine della struttura logico-formale dei giudizi di conoscenza, cosa che portava a considerare il divenire storico delle discipline fattuali come un aspetto accidentale.

Ed è precisamente la diffusione di questo orientamento quella che MacIntyre vuole mettere in evidenza in apertura di *A Short History of Ethics* quando scrive che:

“[m]oral philosophy is often written as though the history of the subject were only of secondary and incidental importance. This attitude seems to be the outcome of a belief that moral concepts can be examined and understood apart from their history.

⁶⁸ Il riferimento è al programma neopositivista che cerca di raggiungere l’obiettivo della legittimazione del sistema conoscitivo e dell’eliminazione della metafisica attraverso l’applicazione del metodo dell’analisi logica del linguaggio (si veda per es. R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, tr. it. in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 504-540). Si tratta di un metodo che classifica come pseudo-proposizioni tutti i giudizi che non rispettano il cosiddetto principio di *significanza*.

⁶⁹ A tal riguardo è sufficiente ricordare il tentativo di rifondazione fisicalista su base linguistica portato avanti da Neurath.

Some philosophers have even written as if moral concepts were timeless [...] necessarily having the same features throughout their history”⁷⁰.

Quindi stando all'impostazione macintyreana, gli esponenti dell'epistemologia neopositivista - da lui ricollegati all'ortodossia accademica - analizzano le questioni etiche prescindendo dal riferimento alla dimensione storica e concentrandosi piuttosto sull'analisi della struttura logico-formale dei concetti morali. Si tratta, secondo MacIntyre, di una impostazione che induce a considerare le questioni etiche come se queste avessero appunto le stesse caratteristiche a prescindere dal riferimento alla loro storia⁷¹.

Tuttavia questa impostazione metodologica che si risolveva in un'attività di ricerca del rigore argomentativo fondata sull'introduzione di regole logiche, sebbene perseguita con intenti chiarificatori⁷² e con l'obiettivo di fornire stabilità ed uniformità alla conoscenza sottraendola dalla mutevolezza del divenire, avrebbe generato uno stato di tale confusione da non distinguere la differenza concettuale tra le triremi greche e i piroscafi e ad ostinarsi a tradurre il termine “trireme” con il termine “piroscafo”⁷³, aspetto che rappresenta agli occhi di MacIntyre la “inability to confront the moral philosophy of the very culture inheritance from which made our own “oral philosophy possible”⁷⁴, che è l'incapacità di capire da dove proviene l'attuale filosofia morale.

⁷⁰ A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., p. 1

⁷¹ In queste parole che riprendono l'*incipit* di *SHE* è evidente la ripresa della critica che Collingwood rivolge ai realisti, i quali “pensavano che i problemi di cui si interessa la filosofia fossero sempre gli stessi. Pensavano che Platone, Aristotele, gli Epicurei, gli Stoici, gli Scolastici, i Cartesiani etc., si fossero tutti posti la stessa serie di domande, dando loro risposte diverse”. R. G. Collingwood, *A*, op. cit., pp. 67-68

⁷² L'esigenza di chiarezza nelle argomentazioni filosofiche, aspetto che sarà centrale nell'orientamento analitico, è quella che si trova esposta da Moore nei *Principia Ethica* e che gli servirà per fornire la corretta impostazione al problema centrale dell'etica: la ricerca sul significato del termine buono. Cfr. G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903) tr. it. di G. Vattimo 2ed. con prefazione di N. Abbagnano, Bompiani Milano, 1972. È inoltre da tener presente che l'orientamento alla chiarezza nelle argomentazioni filosofiche e al linguaggio della morale in modo particolare fu particolarmente apprezzato da altri studenti di Cambridge tra cui Keynes il quale riferendosi al testo di Moore lo definisce “un libro emozionante, vivificante, l'inizio di un rinascimento, l'aprirsi di un nuovo cielo su una nuova terra” come riporta MacIntyre in *AV*, p. 44 riferendosi al testo *The Bloomsbury Group* a cura di S. P. Rosenbaum, Croom Helm, Londra, 1975. Un simile apprezzamento per i *Principia* è rintracciabile in J. M. Keynes, *My early belief* in *Essay and Sketches in Biography*, New York 1956 tr. it. di B. Maffi, *Il mio credo giovanile* in *Politici ed economisti*, Einaudi Torino 1974, in particolare p. 380

⁷³ Si tratta dell'esempio proposta da MacIntyre in *SHE* (cfr. p. 255) e che dichiaratamente riprende dal'Autobiografia di Robert Collingwood (cfr. p. 72 tr. it.)

⁷⁴ A. MacIntyre, *The relationship of philosophy to its past*, in Richard Rorty, J.B. Schneewind & Quentin Skinner eds., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge UP, 1984, pp. 31-48, cit. p. 39

In altri termini l'impostazione neopositivista, per raggiungere piena chiarezza si serve di una metodologia che opera isolando, atomizzando ed astraendo arbitrariamente i problemi filosofici da qualsiasi relazione con il contesto storico e culturale di riferimento, conducendo così alla inintelligibilità dei concetti e delle questioni.

Ed in una situazione di questo genere nemmeno i tentativi dell'orientamento analitico volti alla chiarificazione dei significati del linguaggio filosofico sarebbero di alcuna utilità, anzi avrebbero portato solo alla proliferazione di teorie rivali e tra loro incompatibili.

Si tratterebbe in definitiva di un modo scorretto di condurre l'indagine nell'ambito della filosofia morale (e in generale nell'ambito filosofico) in quanto ridurrebbe i giudizi etici a frammenti e simulacri di moralità "spogliat[i] di qualsiasi statuto che possa garantire l'autorità"⁷⁵, ormai ridotti "to a rationally opaque collection rules"⁷⁶.

Al pari dei *taboo* della cultura polinesiana⁷⁷ i cui significati si possono comprendere solo come residui di un qualche sfondo culturale precedente senza il quale finiscono per apparire come un insieme di proibizioni arbitrarie, allo stesso modo l'intelligibilità dei giudizi etici è possibile solo nella misura in cui essi vengono analizzati dal punto di vista del loro sviluppo storico, cioè tenendo conto del contesto, e non come giudizi in quanto tali.

Infatti secondo la prospettiva macintyreana una epistemologia come quella neopositivista che non tenga conto della storicità "si rivela un approccio infruttuoso"⁷⁸ in quanto si presenta come una prospettiva d'indagine priva di "mezzi razionali per garantire l'accordo morale nella nostra cultura"⁷⁹. Ed è proprio da qui che discende l'interminabilità del

⁷⁵ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 150

⁷⁶ Ch. Lutz, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, Continuum International Publishing Group, New York and London 2012, cit. p. 78

⁷⁷ Il riferimento ai taboo della cultura polinesiana è ripreso da *AV* cap. 9 in particolare pp. 149-151 in cui vi è il riferimento dello studio di Mary Douglas contenuto in *Purity and Danger* pubblicato per la prima volta nel 1966. Ma il riferimento allo studio dei taboo è presente anche in altri scritti macintyreani primo fra tutti il già citato articolo del 1958 *Notes from the Moral Wilderness*.

⁷⁸ MacIntyre, *AV* cit. p. 25. La critica di MacIntyre allo "stile cattedratico di Oxford" è la critica verso l'orientamento filosofico della Oxford-Cambridge Philosophy, un orientamento secondo il quale è possibile analizzare le questioni filosofiche senza necessariamente doverle studiare come risultato di un processo storico, se dotati degli appropriati strumenti concettuali. Questo orientamento di indagine filosofica, così definito dallo stesso William Frankena nel suo articolo *MacIntyre and the Modern Morality*, (in *Ethics*, op. cit. in particolare p. 580) è avversato da MacIntyre perché si tratta di un modo di indagare le questioni filosofiche in generale e morali in particolare senza tenere nella giusta considerazione il loro sviluppo storico, cosa che rende per l'appunto infruttuoso questo metodo d'indagine.

⁷⁹ Ivi, p. 35

dibattito morale riscontrabile nei caratteri di incommensurabilità concettuale delle premesse, nella pretesa *impersonalità* di tali argomentazioni e, infine, nell'assenza di qualsiasi riferimento al carattere storico dei concetti morali.

Ed è proprio la diffusione di tali aspetti nella cultura contemporanea ad aver impedito la comparazione delle teorie in vista del superamento del disaccordo morale e ad aver ridotto la giustificazione dei principi etici ad una questione di scelta individuale.

Ecco che l'importanza strategica della rivalutazione della dimensione della storicità individuata da MacIntyre si traduce nella consapevolezza che il superamento della 'infinita diatriba' delle argomentazioni morali è stato finora impedito dalla "trattazione persistentemente astorica della filosofia morale da parte dei filosofi contemporanei, sia negli scritti che nell'insegnamento"⁸⁰. L'autore, in questo modo, sta prendendo le distanze da quel tipo di impostazione teorica che ha portato a considerare i filosofi del passato "come se ciascuno di essi avesse contribuito ad un unico dibattito su un argomento relativamente invariante"⁸¹ e ad attribuire al loro pensiero "una falsa indipendenza rispetto al resto della cultura"⁸².

Pertanto se il processo di destoricizzazione dell'indagine filosofica ha portato ad uno stato di disordine talmente diffuso da permeare ogni aspetto della contemporaneità, come dimostrato, tra l'altro, dalla cultura emotivista, allora, per ristabilire l'ordine perduto, sarà necessario individuare un'impostazione di ricerca aperta alla considerazione della dimensione storica delle questioni filosofiche. MacIntyre auspica quindi il recupero di una metodologia di indagine aperta alla contestualizzazione storico-culturale delle problematiche oggetto di analisi filosofica, cosa che eviterebbe la donchisciottesca ricerca della morale in sé, nel perseguimento della quale si sono operate improprie traduzioni dei

⁸⁰ Ibidem

⁸¹ Ibidem. Anche in questa puntualizzazione MacIntyre si sta riagganciando alla già citata critica collingwoodiana nei confronti dei "realisti" (cfr. nota 60). Si noti inoltre che la stessa posizione critica verrà riproposta da MacIntyre in *3RV* dove parlando del contributo di Henry Sidgwick alla Nona Edizione della Enciclopedia Britannica che ha curato la voce "etica", quest'ultimo in merito alla storia dell'etica avrebbe suggerito "l'idea che Platone e Aristotele, Hobbes, Spinoza, Kant e lui stesso, proponessero interpretazioni, magari contrastanti, ma di uno stesso identico e immutabile soggetto". Cit. p. 59

⁸² Ibidem

concetti morali del passato come quella per esempio fornita da Hare relativamente al concetto di *akrasia*⁸³.

Tutto ciò porta alla consapevolezza che non è mai possibile la giustificazione di una teoria in sé, ma che una teoria “is vindicated or fails to be vindicated only relatively to those of its predecessors with whom it has competed so far”⁸⁴.

Questo significa che, proprio poiché non è possibile sfuggire al proprio passato, è necessario in primo luogo impegnarsi nel reimpostare un rapporto genuino della filosofia con la propria storia, con il proprio passato, cosa che con le parole di MacIntyre significa rendersi conto della inaccettabilità della posizione secondo cui “[t]he past will have become the realm only of the *de facto*. The present alone will be the realm of the *de jure*”⁸⁵.

Ecco che allora proprio nel tentativo di sottrarre l’indagine filosofica ad una sorta di processo di nullificazione, MacIntyre, avendo recepito i tratti distintivi della cultura storicista attraverso la mediazione di Collingwood, propone un riavvicinamento della filosofia e dei concetti filosofici alla loro storia: questo aspetto porta a classificare il suo pensiero come una forma di storicismo.

Sebbene una tale classificazione richiami alla mente quelle forme di storicismo di matrice neo-idealistica che si sono sviluppate in opposizione all’orientamento anti-storicista di matrice neo-positivista, la posizione macintyreana in merito alla conoscenza storica è tanto lontana dall’orientamento riduzionista quanto dall’orientamento proprio dello storicismo tedesco contemporaneo che, sviluppatosi in polemica con la concezione romantica e provvidenzialistica della storia e in generale in polemica con l’hegelismo, si era posto l’obiettivo dell’individuazione della validità delle discipline storico-sociali.

Per questa ragione è opportuno rinvenire negli scritti di MacIntyre quel percorso di preliminare riabilitazione del concetto di conoscenza storica perseguito dall’autore sul solco del dibattito epistemologico che avviatosi agli inizi del xx secolo intorno alla questione della scientificità della storia, con un decisivo cambio di rotta avvenuto nella seconda metà del novecento, approda alla questione della storicità della scienza. Infatti è

⁸³ Faccio riferimento alla polemica sviluppata da MacIntyre in *The relationship of philosophy to its past* op. cit. in particolare pp. 35-39. Come verrà specificato successivamente, la traduzione del concetto di *akrasia* come debolezza del carattere risulta impropria in un contesto culturale in cui si è perso il riferimento al noto intellettualismo etico.

⁸⁴ Ivi, p. 44

⁸⁵ Ivi, p. 39

soprattutto a questo dibattito che MacIntyre rivolge la propria attenzione per rivendicare non soltanto la storicità dell'indagine in ambito etico ma anche e soprattutto la storicità dell'indagine filosofica in generale, che si traduce nel riconoscimento del ruolo che la conoscenza storica può svolgere nel dirimere le controversie filosofiche.

1.5 Alcune tappe del processo di riabilitazione della conoscenza storica nell'indagine filosofica

MacIntyre è ben consapevole del fatto che la riabilitazione della conoscenza storica richiede una preliminare riflessione critica sullo storicismo. Infatti, dal momento che l'obiettivo del filosofo scozzese è quello di ricorrere all'introduzione di una impostazione 'storicista' per giustificare la superiorità razionale di una teoria rispetto ad un'altra⁸⁶, non deve destare stupore il confronto intrapreso con la forma di storicismo avversato dai neopositivisti per via delle tendenze assolutistiche che penalizzavano l'autonomia dell'attività umana rendendo il soggetto succube dell'inesorabile divenire storico.

Si tratta indubbiamente della visione storicista recepita e diffusa nell'ambiente neopositivista da Popper, il quale in *The Poverty of Historicism* (1944-45) utilizza il termine storicismo per etichettare un insieme eterogeneo di dottrine filosofiche che concepiscono la storia come un inevitabile divenire governato da leggi che rendono prevedibile il futuro corso degli eventi.

Ed è proprio contro questa concezione della storia che MacIntyre entra in polemica in *Notes from Moral Wilderness* (1958). Questo breve saggio, scritto con l'intento di svincolare la visione della storia marxista dall'interpretazione che ne aveva fornito lo stalinismo, rappresenta il primo confronto macintyreano con il tema della storicità. Si tratta infatti di un testo in cui si trovano interessanti spunti di riflessione che permettono di fornire un resoconto in negativo sullo storicismo, cioè permettono di capire che cosa lo storicismo non deve essere secondo la visione macintyreana.

Innanzitutto è interessante notare come in quest'opera il tentativo di riabilitazione di una metodologia di indagine che tenga conto della dimensione storica della ricerca passi

⁸⁶ Su questo aspetto si rimanda al poscritto alla seconda edizione di *AV* e in particolare al paragrafo intitolato "Il rapporto della filosofia con la storia". La medesima impostazione si trova in *WJ?* quando l'autore si pone il problema di "come dobbiamo decidere fra le tesi di teorie inconciliabili sulla giustizia che competono per avere la nostra adesione morale, sociale e politica?", op. cit. p. 12 vol. I

attraverso il riconoscimento della validità dell'attacco che Popper rivolge allo storicismo inteso come "this doctrine that historical development is governed by laws and that its future course is therefore predictable"⁸⁷.

A questo proposito è opportuno ricordare, seppure a grandi linee, che la critica di Popper allo storicismo e quindi al marxismo si innesta nel tronco del dibattito epistemologico sull'induttivismo che individuava nella verifica e nella conferma il criterio di scientificità di una teoria e verteva essenzialmente nella messa in discussione della deterministica prevedibilità del necessario divenire storico che porta alla costituzione di una società chiusa governata da leggi assolutistiche e non falsificabili.

La critica di Popper nei confronti dello storicismo è in ultima analisi l'opposizione alla visione della storia come processo orientato verso un fine necessario, come un processo che si autodetermina e si autoregola, retaggio di quelle filosofie che avevano ancorato la storia ad una visione provvidenzialistica che, subordinando la processualità ad un fine ultimo, finiva per relegare l'azione umana ad un livello di secondaria importanza rispetto all'attività 'onnicomprensiva' dello spirito.

All'interno di questa visione, che corrisponde alla visione classica del marxismo, il ruolo dell'essere umano è ridotto a quello di un mero spettatore del divenire storico, di cui può conoscere la struttura e il funzionamento pur senza riuscire ad operare fattivamente.

E tuttavia questa dottrina della storia in cui il singolo viene in qualche modo sopraffatto dallo sviluppo della volontà storica, cosa che nella riflessione di Popper corrisponde con il marxismo, nella visione macintyreana non è altro che la dottrina dell'ortodossia sovietica.

Pertanto lo sforzo del filosofo scozzese è quello di mostrare che le concezioni attaccate a ragion veduta da Popper non rientrano nel marxismo, bensì rampollano dallo stalinismo, dottrina che, riconducendo il marxismo alla tesi secondo cui "a given level of technology and form of production as a basis produces a given form of social life and consciousness"⁸⁸, avrebbe frainteso l'autentica impostazione marxiana del materialismo storico, riducendo lo sviluppo storico ad uno schema prevedibile ed inevitabile.

A questo riguardo il giovane MacIntyre, il quale sembra aver recepito la portata del dibattito che si era sviluppato intorno al problema della evoluzione storica dopo la

⁸⁷ A. MacIntyre, *Notes from the Moral Wilderness -1*, in *The New Reasoner* 7, 90-100, 1958-59 cit. p. 95

⁸⁸ Ivi, p. 97

pubblicazione e la diffusione in Occidente dei *Grundrisse*⁸⁹, nel suo scritto del 1958 mette in evidenza come tale fraintendimento si debba in primo luogo all'aver istituito il parallelismo tra il materialismo storico e la meccanica Newtoniana piuttosto che con l'evoluzionismo darwinista, posizione che “does not entail that the future history of species is predictable”⁹⁰.

Infatti il carattere predittivo del materialismo storico, sostenuto dalla interpretazione stalinista, trovava la propria giustificazione nella concezione di una relazione meccanica o causale tra struttura e sovrastruttura che non era contemplata nella visione marxiana⁹¹, come peraltro testimoniato dal carteggio del 1881 con Vera Zasulich alla cui richiesta se per giungere al comunismo in Russia si dovesse emulare l'occidente, cosa che significava ripercorrere quell'inevitabile schema di sviluppo che dalla società pre-capitalistica avrebbe per prima cosa portato al capitalismo e poi al suo superamento, Marx rispose dichiarando che “[e]verything depends on the historical environment in which it occurs”⁹² lasciando intendere che la struttura economica - la base - non fornisce deterministicamente un unico percorso di sviluppo, la qual cosa evidentemente si tradurrebbe nella riduzione dello sviluppo storico ad una sequenza meccanica di eventi obbedienti a leggi assolute, ma piuttosto “a framework within which superstructure arises, a set of relations around which the human relations can entwine themselves, a kernel of human relationship from which all else grows”⁹³, ragion per cui appare ormai inutile considerare “the doctrine that the basis determines the superstructure as a general formula”⁹⁴.

⁸⁹ I *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* che raccoglie i manoscritti di Marx redatti tra il 1857 e il 1858 furono pubblicati a Mosca tra il 1939 e il 1941 ma rimasero sconosciuti fino al 1952-53 quando vennero ripubblicati a Berlino, rimanendo a lungo l'unica traduzione disponibile in lingua occidentale, eccezion fatta per la traduzione italiana del 1956, come riporta E. J. Hobsbawm nella prefazione a *Forme economiche precapitalistiche*, importante capitolo dei *Grundrisse* in cui viene trattata la questione dell'evoluzione storica pre-capitalistica. Faccio riferimento alla traduzione italiana delle *Formen*, di G. Brunetti, *Forme economiche precapitalistiche*, Editori Riuniti, Roma 1956, II edizione del 1967 con introduzione di Eric J. Hobsbawm.

⁹⁰ A. MacIntyre, *Notes from op. cit.* p. 98

⁹¹ A questo proposito è ancora di interesse la prefazione di E. J. Hobsbawm a *Forme economiche precapitalistiche* in cui espressamente sostiene che “non vi è in Marx nulla che ci autorizzi a cercare una qualche <legge generale> di sviluppo che possa spiegare la tendenza del feudalesimo a evolversi in capitalismo”, *op. cit.*, p. 42

⁹² Karl Marx, *Forme economiche op. cit.*, p. 160

⁹³ A. MacIntyre, *Notes from op. cit.* 98

⁹⁴ Ivi, p. 99

È chiaro a questo punto che il tentativo di riabilitazione della visione storicista, in questo scritto del 1958, si fonda sulla critica al determinismo di matrice seicentesca che, svoltosi in molte direzioni, nell'incontro con il marxismo ingenera l'idea di una relazione causale tra struttura e sovrastruttura e la concezione secondo cui "human agency is essentially ineffective" in quanto "[h]istory occurs [...] independently of human will and desire"⁹⁵.

Dal punto di vista epistemologico l'attacco macintyreano si rivolge nei confronti della posizione che ammette in qualche modo l'universalità del principio causale come strumento di spiegazione degli eventi, contro il quale MacIntyre si era espresso un anno prima con la pubblicazione del suo articolo intitolato appunto *Determinism*, nel quale si legge che:

[t]he discovery of causal explanations for our actions, preferences and decisions shows that we could not have done other than we have done, that responsibility is an illusion and the moral life as traditionally conceived a charade⁹⁶.

Ad essere messo sotto accusa è in primo luogo il concetto di causalità, di *humeana* memoria, secondo cui un evento è causa di un altro evento ad esso successivo se il suo verificarsi è una condizione necessaria e sufficiente per il verificarsi dell'evento successivo cioè dell'effetto la cui prevedibilità è data dalla costanza e dall'uniformità del rapporto di successione che si istituisce tra antecedente e conseguente.

Ed è propria a questa forma di determinismo epistemico, secondo cui la causalità è intesa come una relazione *diadica*⁹⁷, che non può essere ricondotto il concetto di conoscenza storica in quanto la causalità è essenzialmente "a relationship between at least four items"⁹⁸ sebbene ciò sia stato ignorato tanto dai sostenitori dello stalinismo quanto dai sostenitori del programma unificazionista su base riduzionista.

Per questo motivo MacIntyre guarda con interesse allo sviluppo dell'epistemologia post-popperiana, in cui la riscoperta della dimensione storica, trascurata quando non addirittura

⁹⁵ Ivi, p. 96

⁹⁶ A. MacIntyre, *Determinism in Mind* vol. 66, n. 261, 1957, pp. 28-41, cit. p. 29

⁹⁷ A. MacIntyre, *Causality and History*, in Juha Manninen and Raima Tuomela eds., *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, Reidel, 1976, pp. 137-58, specialmente p. 142 e 147

⁹⁸ Ivi, p. 148 in cui MacIntyre elenca le quattro caratteristiche di una spiegazione causale: "first of all that which intervenes, secondly that state of affairs which is interfered with by the intervention, thirdly the actual effect of the intervention and fourthly the outcome that would have prevailed but for the intervention".

banalizzata dal precedente dibattito neopositivista, si presenta come un fattore indispensabile per la valutazione delle teorie rivali⁹⁹, nella misura in cui “una teoria porta sempre il segno del suo passaggio attraverso il tempo”¹⁰⁰.

L’interesse che quindi MacIntyre manifesta per la stagione di cambiamenti che sta interessando la filosofia della scienza, alla quale peraltro riconosce l’elaborazione di una nuova e originale visione della conoscenza¹⁰¹, riguarda direttamente quel percorso di riabilitazione della concezione “antidogmatica” della storia.

Tutto ciò, nell’economia del discorso macintyreano, significa sia svincolare la filosofia della storia dalla posizione secondo cui il divenire storico si caratterizza come un movimento subordinato o a una qualche forma di volontà sovrastorica o a una qualche forma di rigido legalismo, sia affrancare la storia dalla considerazione di essere “un deposito di aneddoti o una cronologia”¹⁰² e quindi riconoscerle una posizione centrale nella riflessione sull’avanzamento della conoscenza.

Inoltre l’interesse macintyreano per la ‘new philosophy of science’ è collegato anche alla critica rivolta alla pretesa avalutatività degli enunciati scientifici. Infatti la nuova epistemologia parte dalla consapevolezza che i ‘fatti’ sono in realtà già carichi di teoria, come ricorda Kuhn quando scrive che “[...] i due gruppi di scienziati vedono cose differenti guardando dallo stesso punto nella stessa direzione”¹⁰³, aspetto che nel percorso

⁹⁹ Una decisa presa di posizione in questo senso è presente nella posizione dell’epistemologo L. Laudan che nel suo famoso *Progress and its Problem: Towards a Theory of Scientific Growth* (1977) tr. it. di E. Rivero, *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*, Armando Editore, Roma 1979, scrive “non è possibile effettuare nessuna valutazione rilevante di una dottrina senza una ricca conoscenza del suo sviluppo storico”, cit. a p. 227 dell’ed. it. in corsivo nel testo. Tuttavia è bene precisare che la posizione di Laudan, sebbene da alcuni teorici sia stata avvicinata a quella di MacIntyre (cfr. R. Stern, *MacIntyre and Historicism*, in Horton and Mendus eds., *After MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994, pp. 146-160), si inserisce all’interno dell’orizzonte pragmatista.

¹⁰⁰ A. MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* in *The Monist*, vol. 60 n. 4 pp. 453-72, 1977, tr. it. di S. Maletta in *Biografia della ragione*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2007, cit. p. 99 (d’ora in avanti EC)

¹⁰¹ A. MacIntyre, *Moral Philosophy: What Next?* in (a cura di) S. Hawerwas e A. MacIntyre, *Revisions: Changing Perspectives in Morality*, University of Notre Dame Press, 1983, cit. p. 4 in cui si legge inoltre “new accounts of naming and reference, of intensionality and of the place of incommensurability in scientific theory choice have led to new philosophical alignments”.

¹⁰² Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), tr. it di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, 4^a ed. con il Poscritto del 1969, Einaudi, Torino 1978, cit. da p. 19 cap. i

¹⁰³ Ivi, p. 182 cap. xii

di riabilitazione della dottrina storica si traduce in MacIntyre nella consapevolezza che la storia “[n]on è una cronaca neutrale dal punto di vista valutativo”¹⁰⁴.

La nuova impostazione di ricerca, mettendo in dubbio la pretesa neutralità del discorso scientifico, evidenzia inoltre le debolezze dell’apparato epistemico neopositivista fondato su una concezione strumentale della razionalità che per garantire l’oggettività e l’universalità della conoscenza aveva due sole alternative: ridurre la dottrina storicista ad una forma di determinismo oppure allontanare qualsiasi riferimento al divenire storico dall’ambito dell’indagine filosofica. Entrambe le alternative però non permettono di capire che:

[I]a ragione scientifica emerge come subordinata alla ragione storica e può essere intelligibile solo nei termini di questa. E se ciò è vero delle scienze naturali, *a fortiori* sarà vero anche delle scienze sociali¹⁰⁵.

Porsi nella prospettiva dello storicismo per MacIntyre significa in primo luogo difendere il riavvicinamento della filosofia alla storia della filosofia e difendere il primato della ragione storica sulla ragione scientifica che si declina nel rifiuto della “conception of ideal rationality” cioè nel rifiuto della “Enlightenment conception of ‘pure’ rationality, divorced from considerations of time and place”¹⁰⁶. È evidente a questo punto che la difesa e il riconoscimento del carattere storico-processuale della realtà, si traduce nella difesa di una visione contestualista, concreta ed individualizzante della conoscenza che porta l’autore a riconoscere che i concetti filosofici non possono essere separati dal loro sviluppo storico-concreto.

La contrapposizione che MacIntyre ha delineato a livello epistemologico tra ragione scientifica e ragione storica, che è la contrapposizione tra universalismo e contestualismo, ha la sua controparte, a livello metodologico, nel rifiuto della metodologia esplicativo-predittiva basata sulla concezione della causalità come relazione diadica. A questa metodologia di indagine MacIntyre oppone una metodologia adeguata alla intelligibilità

¹⁰⁴ A. MacIntyre, *AV*, p. 31. Ricordiamo che con questa affermazione MacIntyre sta ancora una volta ribadendo il distacco dalla ortodossia accademica per la quale non vi è alcuna differenza tra cronaca e conoscenza storica, anzi per i quali la conoscenza storica si riduce ad una sequenza cronachistica di eventi. È inoltre interessante notare a questo riguardo le analogie con il pensiero crociano che entra nel panorama culturale inglese attraverso la mediazione di Collingwood.

¹⁰⁵ A. MacIntyre, *EC*, cit. p. 104

¹⁰⁶ J. Horton and S. Mendus eds., 1994, op. cit., p. 4

della struttura storico-processuale della realtà. Infatti al riconoscimento della realtà come categoria conoscitiva in divenire corrisponde la consapevolezza della inadeguatezza della metodologia fondata sul principio di causalità meccanica e ciò porta l'autore a ricercare una metodologia d'indagine che tenga conto della processualità in cui l'essere umano e il sapere stesso sono immersi.

Se è vero che per la riabilitazione del concetto di storia e per la sua validità epistemologica MacIntyre guarda con favore al dibattito sviluppatosi nell'ambito della filosofia della scienza, è indubbio che per la costruzione della sua proposta metodologica uno dei punti di riferimento è il dibattito che si è sviluppato, nel settore della filosofia analitica inglese, intorno al concetto di spiegazione storica, soprattutto in seguito all'impatto che in quell'ambiente ebbe lo storicismo collingwoodiano, al quale più volte MacIntyre si richiama.

Senza entrare per il momento nel dettaglio del dibattito è tuttavia doveroso ricordare a grandi linee che nello scenario culturale anglofono la disputa sulla natura e sullo status della conoscenza storica si sviluppa sullo sfondo della filosofia analitica e della ricerca del rigore argomentativo e ha come protagonisti autori che, influenzati dalla riflessione collingwoodiana sulla conoscenza e sulla metodologia storica, mettono in discussione il monismo metodologico difeso dai neopositivisti e ribadito da Hempel anche dopo la revisione del modello nomologico-deduttivo in chiave probabilistica¹⁰⁷.

Tuttavia la vera opposizione all'impostazione neopositivista si ebbe in seguito alla svolta narrativistica¹⁰⁸ degli anni sessanta. Questo cambiamento infatti rappresenta, al di là della difesa della peculiarità della conoscenza storica fondata sul carattere auto-esplicativo delle sue proposizioni, la difesa di una nuova visione della conoscenza e della temporalità.

Infatti alla concezione strutturale del tempo inteso come ordine reversibile che permetteva l'applicazione di una metodologia di spiegazione deterministica di eventi sempre identici a se stessi, controparte di una visione gnoseologica che in un certo senso si limita a rispecchiare i fenomeni (*spectator theory of knowledge*), viene adesso contrapposta una

¹⁰⁷ C. G. Hempel, *The functions of General Laws in History*, in *Journal of Philosophy* Vol. 39, num. 2, January 1942, pp. 35-48 e *Explanation in Science and History*, in *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. R.C. Colodny, The University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1962, pp. 9-19, tr. it. in *Filosofia Analitica e Conoscenza Storica* a cura di M. V. Predeal Magrini, La Nuova Italia ed., Firenze 1979, pp. 167-195

¹⁰⁸ È interessante notare che alla base della svolta narrativistica ci sia ancora una volta la riflessione collingwoodiana e in particolare dal suo accostamento del lavoro dello storico a quello del romanziere. Cfr. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1946, tr. it. di D. Pesce, *Il concetto della storia*, Fabbri Editori, Milano 1966, in particolare p. 261, 264 e 265.

concezione processuale del tempo inteso come direzione, cioè come processo irreversibile che necessita di una metodologia di indagine in grado di cogliere nell'avvenimento presente il passato che in esso è 'incapsulato'.

In una tale concezione della temporalità il susseguirsi degli avvenimenti non può essere spiegato attraverso il ricorso al metodo esplicativo-predittivo proprio perché gli avvenimenti ordinati secondo una direzione irreversibile si presentano indissolubilmente legati alle specifiche situazioni contingenti spazio-temporali e quindi necessitano di una metodologia di indagine adeguata alla loro struttura. Infatti se la realtà è riconosciuta come processualità, allora sarà necessaria una metodologia d'indagine che sia in grado di cogliere l'aspetto dello sviluppo diacronico della realtà.

Ciò che MacIntyre rivendica attraverso queste suggestioni non è soltanto il riconoscimento del carattere narrativo della realtà e della conoscenza storica ma è anche il riconoscimento di una modalità di indagine storico-narrativa, aspetto che si declina nel contrapporre alla metodologia esplicativo-predittiva una metodologia storico-narrativa in grado di spiegare i fenomeni senza il ricorso ad elementi estranei alla narrazione stessa.

Quindi l'impostazione macintyreana, ponendo la questione della storicizzazione della filosofia, induce a riflettere sulle questioni filosofiche non più secondo la prospettiva epistemologica universalistica che imponeva un netto divario tra enunciati concettuali e storici; bensì secondo una prospettiva epistemologica di matrice contestualistica che riconosca al concetto di contesto un ruolo centrale nel processo di analisi delle questioni filosofiche. Sono quindi tali considerazioni che portano MacIntyre a farsi portavoce di una impostazione d'indagine tesa a considerare la storia della filosofia come "that part of philosophy which is sovereign over the rest of the discipline"¹⁰⁹.

Sebbene questa opposizione all'orientamento analitico possa apparire insolita soprattutto per un autore che si è formato nel contesto britannico proprio negli anni della massima

¹⁰⁹ A. MacIntyre, *The relationship*, 1984 op. cit. p. 47

diffusione della cosiddetta *Oxford-Cambridge Philosophy*, essa non appare come un fenomeno isolato¹¹⁰.

Tale opposizione è pertanto indicativa della presenza, nel contesto britannico, di un certo fermento culturale che non lasciava fuori dall'ambito della riflessione filosofica problematiche di tipo storicistico.

Ed è proprio questo fermento culturale che venne recepito dallo stesso MacIntyre al punto da farne la chiave di lettura per la ricostruzione critica della storia della modernità che è la storia della nascita, dello sviluppo e del fallimento del progetto illuminista, cioè di quel processo di razionalizzazione che avrebbe portato alla crisi della contemporaneità, ovvero alla diffusione della cultura emotivista.

Ma prima di ripercorrere la ricostruzione della modernità in chiave critica è opportuno fornire qualche indicazione sulla riflessione filosofica sviluppatasi intorno allo storicismo in ambito anglo-americano.

¹¹⁰ È noto che a partire dalla seconda metà del Novecento si siano sviluppate posizioni di critica nei confronti della filosofia analitica soprattutto in ambito americano da parte di autori che, inizialmente addentro la corrente analitica se ne sono poi via via distaccati. Un riferimento noto è la critica di Richard Rorty al fallimento della svolta linguistica (1967) e il suo successivo distacco dal filone analitico scandito rispettivamente dall'uscita di *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani Ed., Milano 1986 e dal suo abbandono dell'università di Princeton nel 1982.

Di questa opposizione alla filosofia analitica e della conseguente apertura alla filosofia "continentale" all'interno dell'ambiente americano si è occupato Franco Restaino il quale nel suo testo *Filosofia e post-filosofia in America*, Franco Angeli Editore, Milano 1990 ripercorre l'evoluzione della cultura filosofica accademica americana del Novecento a partire dall'introduzione della tradizione analitica del positivismo logico avvenuta negli anni Trenta da parte dei filosofi europei in fuga dall'espansione della cultura nazista; alla diffusione dell'orientamento linguistico che negli anni Cinquanta-Sessanta detiene, affianco all'orientamento pragmatista, l'egemonia culturale negli ambiti accademici; fino al successivo periodo di progressiva "crisi" o perdita di egemonia da parte della tradizione analitica che si registra intorno agli anni Settanta e deriverebbe dalla problematicità sollevata da alcune questioni socio-politiche quali la guerra in Vietnam, i movimenti di emancipazione e le riflessioni sulle questioni bioetiche, oltre che da elementi di novità introdotti anche dalle riflessioni sulla filosofia della scienza (Kuhn e Feyerabend) e dalla filosofia etico-politica (Rawls e Nozick).

Stando all'analisi di Restaino questo panorama culturale venne ulteriormente messo in subbuglio da un nuovo ed imprevisto evento, ovvero dall'ingresso nella cultura statunitense delle principali filosofie europeo-continentali dell'Ottocento e del Novecento che, avvenuto intorno agli anni Settanta, avrebbe determinato quella che lui ha definito la svolta post-analitica caratterizzata da un atteggiamento di polemica nei confronti dell'orientamento analitico e da un marcato interesse per la storia.

INTERMEZZO I

Lo storicismo anglo-americano ovvero le fonti dello storicismo macintyreano

Si pensa in genere che [...] gli storici inglesi non abbiano elaborato una propria teoria della filosofia della storia [...]. Ma anche senza una scuola di filosofia della storia, una scuola riconosciuta, in Inghilterra in tempi recenti, [...], gli storici inglesi hanno analizzato anche i problemi della conoscenza storica.

Hayden White, *Collingwood e Toynbee: momenti del pensiero inglese sulla storia*

Senza voler entrare nel merito del dibattito sull'origine della filosofia analitica¹¹¹, cosa che evidentemente esula dalla trattazione di questa tesi, in questa sede è semmai opportuno ricordare, con le parole di Michael Dummett, che la diffusa abitudine ad etichettare la filosofia anglo-americana come analitica ha ingenerato “una profonda distorsione storica”¹¹² che se nell'ottica di Dummett ha fatto perdere di vista le profonde radici del movimento analitico, nell'impostazione che si intende qui sostenere, ha fatto perdere di vista il fermento culturale presente nell'Inghilterra del xx secolo nonché il riferimento alle fonti intellettuali con le quali MacIntyre si confronta.

Il fermento culturale a cui si fa riferimento si manifesta nella presenza di orientamenti teorici antagonisti e nella presenza di riflessioni su tematiche differenti da quelle care all'orientamento analitico.

Si tratta della presenza di tematiche storicistiche la cui tradizionale estraneità dal clima culturale britannico è stata ridimensionata in seguito all'attenzione che autori come Pietro

¹¹¹ Rimandando alla puntuale lettura del citato testo di Dummett, vorrei solo accennare brevemente che si tratta di un dibattito che si è sviluppato nell'ultimo ventennio e che ha aperto un progetto di ricerca sulle origini della filosofia analitica che a detta di Dummett potrebbe contribuire “a comporre l'assurdo divario creatosi in passato fra filosofia <continentale> e filosofia <anglo-americana>” (Dummett, cit. p. 7). Lo stesso Dummett sostiene infatti che le radici dell'orientamento analitico vadano rintracciate nell'opera di Frege e che, sebbene Russell e Moore furono importanti, nessuno di loro fu “*la*, e neppure *una*, fonte della filosofia analitica” (cit., p. 5).

¹¹² M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, 1993, tr. it. di Eva Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi ed. Torino 2001, cit. p. 9

Rossi¹¹³, Hayden White¹¹⁴, e più di recente James Patrick¹¹⁵ hanno rivolto verso personalità come Robin G. Collingwood¹¹⁶ che, estranee al nuovo orientamento filosofico che dominava lo scenario britannico agli inizi del xx secolo, portarono avanti un'attività intellettuale che pur non dando vita a scuole storiografiche¹¹⁷, furono di fondamentale importanza per l'introduzione e lo sviluppo della riflessione sullo storicismo nell'ambiente britannico.

In particolare la riflessione di Collingwood, la cui formazione sarebbe stata estranea tanto all'empirismo tradizionale quanto all'idealismo di derivazione hegeliana e che inoltre non avrebbe subito l'influenza del nuovo orientamento filosofico individuato nella logica russelliana e nell'analisi del linguaggio wittgensteiana¹¹⁸, ha svolto un ruolo di fondamentale importanza per lo sviluppo di una metodologia di indagine orientata a ridimensionare la separazione tra filosofia e storia che, inaugurata dal nuovo orientamento

¹¹³ P. Rossi, *Teoria della storia e metodologia storiografica nel pensiero inglese contemporaneo*, in Rivista storica italiana, LXVI, 1954 pp. 68-91; dello stesso autore *La problematicità della storia* in *Arnold J. Toynbee* contenuto in P. Rossi, *Storia e storicismo*, op.cit. 1960

¹¹⁴ H. White, *Collingwood and Toynbee: Transitions in English Historical Thought* di Hayden White in *English Miscellany*, vol. 8 1957 pp. 147-178, presente in *English Miscellany* di Mario Praz, Roma 1957 e in traduzione italiana di C. GilyReda in *Arte e Formazione. Collingwood, Gentile, Croce e altri studi* Atti dei Convegni 2006-2009, a cura di C. GilyReda e M. R. Persico, Oskom ed. Napoli 2010, pp. 13-46

¹¹⁵ J. Patrick, *The Magdalen Metaphysicals: Idealism and Orthodoxy at Oxford, 1901-1945*, Mercer University Press, Macon GA, 1985

¹¹⁶ Robin G. Collingwood (1889-1943) fu archeologo e storico di professione nonché filosofo della storia. È una figura intellettuale di fondamentale importanza per la ricostruzione dell'orientamento storicista sostenuto da MacIntyre.

¹¹⁷ Il riferimento è all'apertura di *Rumors of War* (1952) di Alan John Percivale Taylor (1906-1990), storico britannico che ebbe la cattedra di storia moderna all'Università di Oxford, e che sono riportate in H. White op. cit. 1957

¹¹⁸ Cfr. P. Rossi, op. cit. pp. 69-70. È interessante notare che nell'*Autobiografia* lo stesso Collingwood si dichiara estraneo tanto alla scuola realista quanto ad "ogni altra scuola di pensiero di Inghilterra, e [...] del mondo". cfr A, cit. p. 62. Da rilevare che nel saggio di Rossi non compaiono né il termine *realismo* (che invece ritroviamo nell'*Autobiografia* di Collingwood del 1938 di cui mi sono servita per la ricostruzione del clima culturale britannico di inizio secolo) né il termine *analitico* per dare un'indicazione sul nuovo orientamento filosofico dominante il panorama culturale britannico.

filosofico, avrebbe costituito una “sostanziale limitazione dell’orizzonte problematico della filosofia inglese del novecento”¹¹⁹.

Analogamente Hayden White presenta la riflessione collingwoodiana come lo sforzo di contrastare quello scientismo che era sorto nell’Inghilterra dei primi anni del xx secolo come reazione all’incapacità dell’idealismo inglese “di dare ragione del modello di conoscenza derivato dalle scienze naturali”¹²⁰.

Infine anche il più recente lavoro di James Patrick¹²¹ si impegna a mostrare l’attività intellettuale di Collingwood, uno dei quattro metafisici di Magdalen, come una forma di ribellione nei confronti dell’orientamento inaugurato dai cosiddetti realisti di Oxford.

Se i lavori di questi autori si rivelano utili per la ricostruzione del clima culturale britannico dei primi anni del Novecento, è all’*Autobiografia* di Collingwood che bisogna guardare con interesse per comprendere lo sviluppo e la peculiarità dello storicismo britannico inaugurato appunto da Collingwood in opposizione all’orientamento realista che

¹¹⁹ Ivi, p. 69-70. Nella breve ricostruzione dello scenario britannico Rossi sostiene che, nella cultura britannica, la mancanza di una riflessione orientata al problema della storia e la diffusione del nuovo orientamento filosofico inglese sono una conseguenza delle caratteristiche delle due principali precedenti correnti filosofiche inglesi: l’empirismo tradizionale e l’idealismo di derivazione hegeliana.

Il primo orientamento filosofico, concentrando la propria attenzione sulle scienze naturali avrebbe rivolto ad esse l’attenzione della ricerca metodologica e avrebbe relegato la storiografia nell’ambito delle scienze sociali privandola della sua autonomia di indagine. Anche il secondo orientamento, l’idealismo di derivazione hegeliana, avrebbe accantonato il problema della storia concentrandosi invece sulla dimostrazione della tesi hegeliana dell’identità di finito e infinito. In questo quadro “filosofia e storiografia hanno svolto la loro opera senza che la prima abbia voluto proporsi di fornire alla seconda strumenti efficaci di indagine, e senza che la seconda abbia suscitato nella prima l’esigenza di una comprensione del proprio procedimento, aprendole una nuova sfera di problemi” (Rossi, *Ibid.*, p. 69).

La separazione di filosofia e storiografia che Rossi rinviene nell’orientamento filosofico inglese è denunciata anche da Collingwood che nella sua *Autobiografia* definisce il realismo “come filosofia che errava per non considerare la storia” (p. 38 ed. it.) e da MacIntyre che, in *AV*, parla di infruttuosità dell’approccio dell’ortodossia accademica.

¹²⁰ H. White, op. cit. p. 17. Anche White come Rossi mette in evidenza la centralità di questo intellettuale nei termini di una opposizione alla riflessione filosofica dominante in Inghilterra, cioè al neoempirismo.

¹²¹ J. Patrick, op. cit. p. xi. Scopo dichiarato dell’autore è quello di fornire un resoconto del pensiero di quattro figure di intellettuali “ribelli”, Clement Charles Julian Webb (1865-1954), John Alexander Smith (1863-1939), Robin George Collingwood (1889-1943) e Clive Staples Lewis (1898-1963), che, nel periodo tra le due guerre, mentre i realisti di Oxford si affermavano nei confronti dell’idealismo di Thomas Green, pur non costituendo una scuola o un movimento filosofico, condivisero spazi, tempi e convinzioni che li portarono al rifiuto del “realismo” e ad una reinterpretazione dell’idealismo vittoriano (dal quale presero in prestito e difesero l’assioma secondo cui la conoscenza non lascia invariato né il conoscente né il conosciuto servendosi per rigettare l’epistemologia “realista” che presenta la conoscenza come un’immediata intuizione di fatti o oggetti, aspetto sul quale insisterà anche Collingwood) alla luce del pensiero di Vico e dei suoi moderni discepoli. (L’autore si riferisce a Croce e Gentile, ma bisogna anche ricordare l’amicizia che legava Collingwood a De Ruggiero).

si diffuse ad Oxford, dove gli idealisti non godettero di una lunga vita di insegnamento¹²², e parallelamente a Cambridge.

A questo movimento filosofico che “errava per non considerare la storia” e pensava “che i problemi di cui si interessa la filosofia fossero sempre gli stessi”¹²³ Collingwood si oppose con silenziosa decisione. Un’opposizione quindi silenziosa perché il suo non fu un attacco diretto sul piano epistemologico, ma si sviluppò a partire dalla sua riflessione sulla concezione della storia.

Infatti Collingwood partendo da alcune considerazioni sulla attività dello storico di professione, il quale nell’esercizio della sua attività non deve interessarsi all’evento storico in quanto tale bensì ai pensieri di cui tali eventi sono espressione, giunge a rifiutare quella falsa concezione tradizionale della storia che aveva portato a considerare l’evento storico come un ‘dato’ che rimanda ad un passato ormai morto e la cui unica spiegazione consiste nel ricondurlo ad una legge generale, operazione che riduce la conoscenza del dato a “conoscere soltanto quello che ne dicono le autorità”¹²⁴.

¹²² Collingwood, *A*, op. cit. p. 26. La ricostruzione offerta da Collingwood (effettivamente in controtendenza rispetto alle versioni cui ci ha abituato la manualistica e che ritroviamo anche nel già citato saggio di H. White il quale sostiene che “sotto l’influsso di Green, Bosanquet, Bradley, Wallace ed altri, l’idealismo aveva mantenuto un indiscusso dominio nelle Università inglesi per più di due decenni” - op. cit. p. 17) pone l’attenzione sulla debolezza del movimento idealista dovuto al fatto che le idee di Green e Bradley erano sempre guardate con sospetto all’interno dell’accademia e che il loro epigoni (figure come J. A. Smith e H. H. Joachim) sentendo che “quello che bisognava dire era già stato detto” (cit. p. 28) non avevano più nulla da dire o da divulgare al pubblico. Questa forma di lassismo intellettuale avrebbe favorito il rafforzamento della “vecchia tradizione accademica, che si sforzava di sradicare quello che essa aveva sempre considerato come una crescita estranea alla propria natura” (cit. p. 27), avrebbe cioè permesso al vecchio tronco, cioè alla tradizione empirista, di rimettere i germogli al di sotto dell’innesto, così che “il ramo innestato moriva e l’albero ritornava alla sua natura primitiva” (cit. p. 27).

E tuttavia a questa debolezza accademica faceva da contraltare la diffusione delle dottrine idealiste all’interno della società britannica. Collingwood si riferisce all’attività di uomini politici ed intellettuali, ex allievi di Green, come Arnold Toynbee, zio del più conosciuto Arnold Joseph Toynbee, che hanno contribuito a mantenere in vita un entroterra culturale di matrice idealista.

Nel presentare tale fenomeno Collingwood si richiama allo studio di Klaus Dockhorn del 1937, presentandolo come l’unico tentativo di ricostruzione di un fenomeno di questo tipo. Lo studio a cui Collingwood fa riferimento è la tesi dottorale di Klaus von Dockborn, *Die Staatsphilosophie des englischen Idealism: ihre Lehre und Wirkung*, Colonia 1937.

È inoltre doveroso ricordare che lo stesso Collingwood ebbe esperienza diretta di questo fenomeno di condivisione di un’atmosfera intellettuale di tipo idealista in quanto il padre era stato discepolo di Th. Green negli anni settanta del XIX secolo. Su questo si veda J. Patrick, op. cit. p. xvi

¹²³ Collingwood, *A*, op. cit., p. 38 e p. 67. Nell’*Autobiografia* Collingwood attribuisce alla scuola realista la responsabilità di aver ostacolato lo sviluppo di una filosofia della storia e presenta la propria riflessione come una forma di originale opposizione alle posizioni sviluppate dai suoi rivali.

In questo attacco contro i realisti è possibile rivedere l’attacco che MacIntyre rivolge ai filosofi morali che affrontano le questioni filosofiche secondo lo stile cattedratico di Oxford (erede della scuola realista di Oxford), ovvero trattando i concetti filosofici come se fossero “timeless, limited, unchanging” (cfr. *SHE*, op. cit. p. 1).

¹²⁴ Ivi, p. 105. Anche in questo aspetto critico nei confronti della conoscenza storica è possibile ritrovare una fonte dell’impostazione di MacIntyre, del suo rifiuto di una storia accademica (cfr. *AV*, p. 32) e la sua opposizione alle generalizzazioni per quanto attiene l’ambito delle scienze sociali (cfr. *AV* cap. 8)

Alla storia intesa come classificazione di dati Collingwood oppone una concezione della storia intesa come scienza che conosce attraverso l'interpretazione dei dati e dei documenti i 'processi', come vengono chiamati nell'*Autobiografia*, cioè come scienza che conosce le "res gestae: azioni di esseri umani che sono state compiute nel passato", azioni umane che altro non sono che l'unità dei due aspetti del fatto storico, l'aspetto esterno o documentale e quello interno o il pensiero, dei quali lo storico deve tener conto.

Il lavoro dello storico quindi non è riconducibile ad una spiegazione del dato storico attraverso generalizzazioni, ma il lavoro dello storico è quello di risalire dal 'dato' al pensiero, di ricostruire l'aspetto interno del fatto storico, ovvero il pensiero di cui il dato documentale è espressione. Servendosi della logica *domanda-risposta* fondata sull'immaginazione lo storico ripensa e rivive nella propria mente (*re-enact*) le *res gestae*, le azioni del passato.

Con questa riflessione si faceva strada l'idea, mediata dall'influenza del pensiero idealista italiano e dall'amicizia con De Ruggiero¹²⁵, che la peculiarità del fatto storico richiedeva un metodo d'indagine fondato su una logica differente rispetto alla logica proposizionale che era invece alla base della epistemologia realista.

L'indagine storica, data la peculiarità del suo oggetto, non deve allora emulare l'indagine scientifica ricercando le cause o le leggi degli eventi riducendosi all'ideale "di ottenere dalle fonti letterarie informazioni belle e fatte". L'indagine storica dovrà invece ricorrere alla logica della "domanda-risposta" per perseguire il suo obiettivo specifico: il tentativo di rintracciare nel fatto storico il pensiero dell'agente in un percorso che partendo dall'esterno, dall'evento, proceda verso l'interno, verso il pensiero dell'agente. Questo metodo porta al riconoscimento che "ogni storia è la storia del pensiero"¹²⁶, il quale trova la sua espressione nelle azioni umane.

¹²⁵ Nell'*Autobiografia* si trova testimonianza della amicizia con De Ruggiero al quale Collingwood inviò copia del suo manoscritto *Libellus de Generatione*, che, oltre ad essere uno studio sulla natura e sulle implicazioni del divenire, era anche un attacco al realismo. Il manoscritto venne poi distrutto dall'autore ma una copia fu conservata presso "la signora De Ruggiero". Attualmente i manoscritti sono stati catalogati e si trovano nell'archivio della Bodleian Library tra cui anche il *Libellus de Generatione*, Unpublished Manuscript, Bodleian Library, Dep. 27.

Della frequentazione con gli altri idealisti italiani non si ha riscontro nell'*Autobiografia* dove però compare un riferimento a Gentile, pur senza nominarlo, per criticare la sua adesione al fascismo (Cfr. A., p. 160). Va inoltre ricordato che di Croce Collingwood tradusse nel 1913 *La filosofia di Giambattista Vico* e nel 1927 *Contributo alla critica di me stesso* con il titolo di *An Autobiography*. Il loro carteggio si trova in B. Croce, *In Commemoration of an English Friend, A Companion in Thought and Faith*, in *Quaderni della critica* vol. 2, 1946 pp. 60-63

¹²⁶ Collingwood, A, op. cit., p. 115

Si ha così la consapevolezza che un fatto storico non va analizzato seguendo uno schema analogo a quello usato per l'indagine degli eventi naturali, cioè del fatto storico non vanno ricercate le cause che lo hanno determinato come nel caso del fenomeno naturale, bensì in esso va rintracciato il pensiero o i pensieri ovvero le motivazioni che hanno portato l'agente a compiere quell'azione prestando attenzione al fatto che il pensiero non è da trattarsi come un qualcosa di diverso dall'evento ma è l'aspetto interno dell'evento stesso. E ciò implica per lo storico lo sforzo di cercare di rivivere la situazione in cui si trovava l'agente, rivivere ed interpretare il suo pensiero, che è sempre un rivivere il passato non passivamente, ma in maniera critica. E questo processo è già esso stesso la spiegazione dell'accaduto in quanto "quando egli [lo storico] sa quello che accadde, sa già perché accadde"¹²⁷.

A questo punto è evidente il debito - peraltro esplicitamente riconosciuto da MacIntyre nei confronti della riflessione collingwoodiana. Questo si evince sia nell'impostazione critica nei confronti dell'ortodossia accademica sia nella ricostruzione concettuale della storia della cultura precedente. Si tratta, infatti, di una ricostruzione che, lungi dall'essere una cronaca valutativa degli eventi del passato, in contrapposizione quindi alla dominante impostazione rankeana¹²⁸, si presenta come una *narrazione* che presuppone "modelli di successo e di fallimento, di ordine e di disordine"¹²⁹. Una narrazione il cui obiettivo è presentare la crisi della contemporaneità, esemplificata dalla decadenza del ragionamento morale, come l'esito di un processo di mutamento storico, come il prodotto finale di una successione di eventi uniti da un obiettivo comune che conferisce un senso alla narrazione. La narrazione è per MacIntyre lo strumento del quale servirsi per organizzare gli eventi del passato in modo tale da conferire un significato al presente, al risultato della successione degli eventi, cosa questa resa possibile dal riconoscimento del carattere teleologico e 'auto-esplicativo' della narrazione stessa.

¹²⁷ Collingwood, *Il concetto della storia*, op. cit. p. 236

¹²⁸ La critica al paradigma rankeano, che trova spazio nelle pagine dell'*Autobiografia* di Collingwood, viene ripresa in *AV* nella misura in cui l'autore sostiene che la storia che verrà presentata "[n]on è una cronaca neutrale dal punto di vista valutativo" (Cfr., p. 31). Va altresì ricordato che una critica di questo tipo è un tratto distintivo dell'orientamento della riflessione storiografica che nei primi anni del Novecento si è diffuso in diversi ambienti tra i quali quello degli storici nord-americani esponenti della *New History* e quello degli esponenti della scuola storiografica francese delle *Annales*. Su questo tema in una prospettiva che contempli non solo il contesto statunitense ma anche quello europeo si veda Lawrence Stone, *The past and the present*, Routledge & Kegan Paul, Boston, London and Henley 1981 tr. it. *Viaggio nella storia*, Editori Laterza, Bari 1987 in particolare cap. I.

¹²⁹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 31

Questa concezione macintyreana, espressione del rifiuto della impostazione epistemologica che pone in rilievo l'aspetto esplicativo della conoscenza storica, è erede del dibattito metodologico che si è sviluppato, nell'ambito della filosofia analitica della storia, a partire dal confronto dello storicismo collingwoodiano con l'impostazione neoempirista sulla storiografia. Si tratta di un dibattito che ha portato a concentrare l'attenzione sulla struttura narrativa della conoscenza storica.

Per capire come si sia giunti a riflettere sulla struttura narrativa della conoscenza storica è necessario ricordare che a fare da sfondo a questo dibattito epistemologico, che vede contrapposti da un lato i sostenitori dell'ideale unificazionista (eredi dell'empirismo inglese di Hume e di Mill¹³⁰), e dall'altro lato i sostenitori della dicotomia gnoseologica (eredi dello storicismo collingwoodiano), vi è la tendenza analitica orientata alla ricerca del rigore argomentativo e in particolare la riflessione sul linguaggio ordinario.

Si tratta cioè di un dibattito a tre voci che prende avvio quando, a partire dagli anni Cinquanta, il monismo metodologico dei neoempiristi, successivamente ribadito da Hempel¹³¹, inizia ad essere oggetto di critiche da parte di alcuni teorici britannici nei cui lavori, che si concentrano sull'analisi del concetto di spiegazione storica, è possibile rinvenire l'influenza sia della riflessione collingwoodiana sia della contemporanea riflessione sul linguaggio ordinario¹³².

Uno di questi autori è William Walsh il quale pur senza approdare ad una forma di dualismo gnoseologico, cosa che gli permette di mantenere fermo l'ideale unificazionista della conoscenza, sostiene tuttavia il dualismo metodologico tra scienze della natura e storia. Infatti egli, attraverso il ricorso agli strumenti dell'analisi linguistica, mette in discussione la hempelliana simmetria tra spiegazione e previsione sostenendo che nelle

¹³⁰ Molto brevemente e procedendo per grandi linee è opportuno ricordare che la tradizione empirista britannica, fin dai tempi di Hume e di Mill, si è interessata al tema della spiegazione (explanation) e si è impegnata a fornire una teoria della spiegazione caratterizzata come ricerca delle cause di un evento, determinando il consolidamento dell'accezione causale della spiegazione. È lo stesso Mill che nel *System of Logic*, ricordando che "[t]he word *explanation* occurs so continually, and holds so important a place in philosophy", fornisce una caratterizzazione della spiegazione in termini causali. Si legge infatti: "An individual fact is said to be explained, by pointing out its cause, that is, by stating the law or *laws of causation*, of which its production is an instance. Thus, a conflagration is explained, when it is proved to have arisen from a spark falling into the midst of a heap of combustibles. And in a similar manner, a law or uniformity in nature is said to be explained, when another law or laws are pointed out, of which that law itself is but a case, and from which it could be deduced." (J. S. Mill, *System of Logic*, III, 12, 1 Eighth Edition, New York 1882, seconda enfasi aggiunta)

¹³¹ C. G. Hempel, *Explanation in Science and History* (1962), in *Filosofia analitica* (1979), op. cit.

¹³² Un'esposizione di questo dibattito è presentata da M. V. Predeal Magrini nell'introduzione al volume precedentemente citato e della quale mi sono servita per la sintesi del dibattito britannico sulla conoscenza storica.

scienze della natura la spiegazione è finalizzata alla previsione di eventi futuri, mentre nella storia la spiegazione si limita a stabilire, sulla base delle prove fornite dal presente, come doveva essere il passato¹³³, rimanendo estranea all'aspetto della previsione. La tipologia di spiegazione a cui gli storici fanno ricorso non è una "pura cronaca o catalogazione dove gli eventi sono disposti in ordine cronologico [...], ma una descrizione che ne metta in evidenza le connessioni e le dipendenze. E quando gli storici sono in grado di fornire un quadro di questo tipo sono riusciti ad 'attribuire senso' (making sense of) o a 'comprendere' (understanding) i dati su cui lavorano"¹³⁴. Compito dello storico è quindi quello di fornire una narrazione significativa, cioè una narrazione auto-esplicativa degli eventi del passato che non si limiti a fornire una giustapposizione cronologica degli eventi, ma che metta in evidenza le loro connessioni.

Un'altra posizione che pur rimanendo fedele al monismo metodologico ammette la specificità della spiegazione storica è quella presentata da Patrick Gardiner.

In diversi suoi scritti¹³⁵ egli è critico nei confronti dell'orientamento collingwoodiano che, riducendo il fatto storico a pensiero conoscibile attraverso l'intuizione, declinata come capacità di rivivere ed interpretare il pensiero degli uomini del passato, rinunciava ad una prospettiva inferenziale della conoscenza. Di tale prospettiva invece lo storico si doveva riappropriare impostando l'indagine storica nei termini di conoscenza delle condizioni iniziali di un determinato evento, cosa che era possibile ammettendo il collegamento inferenziale tra le condizioni iniziali, che nel linguaggio storico sono indicate come intenzioni, desideri ecc., ed evento storico, ovvero l'azione umana e tenendo conto che tali condizioni iniziali sono riconducibili ad uno schema generale di comportamento.

In tal modo Gardiner, aderendo all'orientamento difeso da Ryle che sottolinea la continuità tra linguaggio del senso comune e linguaggio scientifico, mostra che gli schemi di spiegazione hanno la stessa struttura logico-sintattica e che semmai tra i diversi ambiti

¹³³ W. Walsh, *Philosophy of History. An Introduction*, First Harper Torchbook edition published 1960, cit. p. 41

¹³⁴ W. Walsh, *Meaning in History in Theories of History*, edited by P. Gardiner, New York-London, 1957, pp. 296-307; tr. it., *Il "significato" nella storia*, in (a cura di) M. V. Predeval Magrini 1979, op. cit., pp. 415-431, cit. pp. 419-20

¹³⁵ P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford University Press, London 1952; *Historical Understanding and the Empiricist Tradition in British Analytical Philosophy* a cura di B. Williams - A. Montefiore, Routledge and Kegan Paul, London 1966, tr. it. *La comprensione storica e la tradizione empirica in Filosofia Analitica Inglese*, Lerici ed. Milano 1967, pp. 331-352

linguistici c'è una differenza di grado e di usi, pertanto non ha alcun senso parlare di dicotomia gnoseologica.

A non accettare la sola differenza di grado tra i differenti ambiti linguistici è William Dray il quale, avvicinandosi alla posizione collingwoodiana secondo cui l'indagine storica procede rintracciando nel fatto storico le motivazioni che hanno portato l'agente a compiere quella determinata azione ed escludendo dall'indagine storica il ricorso al procedimento inferenziale, propone e sostiene che la spiegazione storica si deve configurare come spiegazione razionale delle ragioni umane. Questa consiste quindi “nella ricostruzione del calcolo fatto dall'agente dei mezzi da adottate per il fine proposto, alla luce delle circostanze in cui si trovava [...] perché nella misura in cui affermiamo, di una azione, che è una azione intenzionale, non importa a quale livello di deliberazione consapevole, esiste un calcolo che si potrebbe costruire per essa. [...] Ed è evidenziando alcuni calcoli di questo genere che spieghiamo l'azione”¹³⁶.

Secondo questa impostazione la spiegazione storica, che è spiegazione di azioni umane, non è riconducibile alla conformità a “schemi generali di comportamenti osservabili”, ma al calcolo razionale compiuto dall'agente per il raggiungimento di un determinato scopo. In questo modo, introducendo il riferimento alle motivazioni, alla conoscenza storica veniva precluso l'accesso all'oggettività tipica della conoscenza scientifica.

Sebbene la riflessione di Dray segni un distacco significativo dal modello nomologico è da notare che anche la sua posizione è legata alla convinzione che compito della conoscenza storica sia quello di “spiegare” gli eventi o, meglio, le azioni umane.

A staccarsi radicalmente dall'impostazione esplicativa della conoscenza storica sono stati autori che, come William Gallie¹³⁷ e Arthur Danto¹³⁸, hanno dato avvio alla svolta narrativistica e che con i loro lavori hanno alimentato il dibattito metodologico degli anni

¹³⁶ W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Clarendon Press, Oxford 1957, tr. it., *Leggi e spiegazione in storia*, Il Saggiatore, Milano 1974, cit. pp. 170-171

¹³⁷ W. B. Gallie, *The Historical Understanding* in *History and Theory*, 1963 pp. 149-202, ristampato in versione ridotta in Geoffrey Roberts (a cura di) *The History and Narrative Reader*, Routledge ed. London 2001, con il titolo *Narrative and Historical Understanding*, pp. 40-51; tr. it. della versione estesa con il titolo *La comprensione storica*, in M. V. Predaval Magrini 1979, op. cit. pp. 3-64

¹³⁸ A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965 tr. it. *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971. Si veda anche *Historical Explanation, Historical Understanding and the Human Sciences* tr. it. *Spiegazione storica, comprensione storica e scienze umane*, in Pietro Rossi *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore Milano 1988, op. cit., pp. 5-32

Sessanta a cui successivamente hanno contribuito autori come Louis O. Mink¹³⁹ e Hayden White¹⁴⁰.

Con questi autori il dibattito si sposta nel contesto statunitense. È questo un ambito non del tutto estraneo al dibattito sulla conoscenza storica, anche se qui, almeno inizialmente, ad occuparsi di tali problematiche sono gli storici di professione, i quali, muovendosi all'interno della cornice culturale pragmatista con la quale condividevano indirizzi ed istanze¹⁴¹, avevano dato avvio al movimento culturale della *New History*, successivamente confluito nella *Intellectual History*. I lavori da loro portati avanti nella prima metà del xx secolo e confluiti nella pubblicazione di tre volumi collettanei promossi dal Comitato per la Storiografia¹⁴², pur non avendo mai messo in dubbio né il carattere di scientificità della conoscenza storica né il carattere unitario del sapere, sono caratterizzati sia da un atteggiamento critico nei confronti delle posizioni positiviste e neopositiviste che riponevano il valore dell'oggettività e della scientificità della conoscenza storica nell'adeguamento di quest'ultima ai metodi delle scienze naturali, e sia dal rifiuto della posizione storicista che, ribadendo la dicotomia gnoseologica tra scienze umane e scienze naturali, aveva attribuito una differente caratterizzazione di scientificità alla conoscenza storica.

Tuttavia la loro riflessione non era giunta all'elaborazione di un metodo di indagine alternativo a quello proposto dai neoempiristi come peraltro dimostrato dall'uscita del terzo volume collettaneo pubblicato nel 1964 in cui, focalizzando l'attenzione sull'analisi

¹³⁹ L. O. Mink, *Narrative form as a cognitive instrument*, 1978 ristampato in Geoffrey Roberts 2001, op. cit., pp. 211-220

¹⁴⁰ H. White, *The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory* in *History and Theory*, Vol. 23, n. 1, 1984, pp. 1-33 tr. it. *La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia*, in P. Rossi, 1988 op. cit., pp. 33-78. Si veda anche *Metahistory*, Baltimore 1973, tr. it. *Retorica e storia* 2 voll., Guida Editore, Napoli 1978

¹⁴¹ Un resoconto sulla condivisione di istanze e prospettive teoriche tra pragmatismo e new history, senza la pretesa di individuazione di influenze pragmatiste sulla professione storica è il saggio di J. T. Kloppenberg, *Pragmatism and the Practice of History: from Turner and Du Boi to Day*, in *Metaphilosophy* Vol. 35, N. 1/2, January 2004 pp. 202-225.

Di diverso avviso sono altri studi che invece pongono l'accento sull'influenza dell'orientamento pragmatista nella riflessione degli storici di professione al punto da parlare di "rivolta pragmatista". Per una lettura in questa direzione si veda C. Strout, *The Pragmatic Revolt in American History. Carl Becker and Charles Beard*, Yale University Press, New York 1958, e più recente, nel panorama italiano, V. de Caprariis, *Carl Becker tra storiografia e politica* in G. Buttà (a cura di), *Storia delle idee: storici e storia*, P & M Ed., Messina 1988, ai quali si richiama A. d'Orsi nel suo *Piccolo manuale di storiografia*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2002.

¹⁴² Si tratta di *Theory and Practice in Historical Study: A Report of the Committee on Historiography*, Bulletin 54, Social Science Research Council, New York, 1946; *The Social Sciences in Historical Study: A Report of the Committee on Historiography*, Bulletin 64, Social Science Research Council, New York, 1954; *Generalization in the Writing of History*, University of Chicago Press, Chicago 1963.

delle strutture della conoscenza storica, si arriva a sostenere che la conoscenza storica non può prescindere dalle generalizzazioni, che rappresentano l'unica valida possibilità di difendere questo tipo di conoscenza dagli attacchi di relativismo e soggettivismo.

A queste posizioni sembra essere estraneo il dibattito metodologico sviluppato da quegli autori che, muovendosi nell'ambito della filosofia analitica del linguaggio e servendosi degli strumenti tipici della filosofia analitica, giungono a sostenere che l'autonomia e la peculiarità della conoscenza storica rispetto alle altre scienze sociali risiede proprio nel suo carattere narrativo, dal quale si era allontanata nel periodo del fervore scientifico del positivismo e del neopositivismo¹⁴³.

Il primo input alla svolta narrativista sembra provenire dall'analisi della struttura logica delle proposizioni effettuata da Danto, il quale individua la peculiarità delle proposizioni storiche rispetto alle altre proposizioni nel carattere auto-esplicativo delle prime, cioè nella loro duplice funzione di descrivere ciò che è accaduto nel passato e contemporaneamente, nel raccontare gli eventi, cioè nella loro capacità di fornire una giustificazione del *come* e del *perché* i fatti del passato siano accaduti.

A sua volta Gallie accettando la posizione secondo cui "l'indagine storiografica tende ad un tipo di comprensione del tutto diversa da quella caratteristica delle scienze naturali"¹⁴⁴

¹⁴³ Questo aspetto è messo in rilievo soprattutto dallo storico britannico Lawrence Stone che nel 1979 pubblica in *Past and Present* (rivista di storia sociale inglese antagonista alle *Annales* francese) un articolo dal significativo titolo *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History* (in *Past & Present*, n. 85, 1979 pp. 3-24 - in tr. it. *Il ritorno al racconto: riflessioni su una nuova vecchia storia* in L. Stone, *Viaggio nella storia*, Editori Laterza, Bari 1987, titolo originale dell'opera *The past and the present*, Routledge & Kegan Paul, 1981) nel quale evidenzia che la delusione seguita al predominio dell'approccio deterministico o analitico e strutturale "del fare storia" che, pur facendo chiarezza sul "che cosa" di un evento tralasciava l'interrogativo circa il "perché", avrebbe determinato nei "nuovi storici" (che precisa non sono da confondersi con quelli che ho definito i "pionieri" della *New History*) "un ritorno ai vecchi modi di scrivere storia" riprendendo "a narrare racconti" (ultime cit. it. p. 99), uno "dei modi non-analitici di scrivere storia" (p. 97-8) attraverso cui gli storici esprimono il loro rinnovato interesse per quella che egli definisce, con termine francese, *mentalité* in cui rientrano le esperienze, le emozioni, i comportamenti ma anche gli ideali degli attori storici.

Va inoltre ricordato che negli stessi anni in cui in Europa si inizia a prestare attenzione per la *histoire des mentalités*, in ambito nord-americano si afferma la *history of ideas* di Arthur O. Lovejoy che trova la sua esposizione in *The great chain of being* (1936) in traduzione italiana con il titolo *La grande catena dell'essere*, edita da Feltrinelli nel 1966.

Secondo questa nuova e più ampia prospettiva il metodo narrativo sarebbe quindi il metodo più congeniale all'approccio conoscitivo di tipo storico.

Infine va sottolineato che Stone nel contrapporre i nuovi storici agli esponenti della "storia scientifica", in cui fa rientrare i vecchi storici politici e biografi, i cliometristi e gli storici sociali più caparbi (cfr. p. 102), sembra consapevole del fatto che il ritorno al metodo del racconto non ha nulla a che vedere con il metodo cronachistico tipico della storiografia ottocentesca.

Inutile ricordare che il ritorno alla narrazione come metodo di indagine storica anche in Francia oltre a riaprire il dibattito sullo statuto epistemologico sulla storia ha richiamato l'attenzione sull'uomo e sulla circostanza o meglio su "l'uomo nelle circostanze" (cit. p. 102 in cui Stone sta citando H. R. Trevor-Roper, *History, professional and lay*, Oxford 1957, p. 21).

¹⁴⁴ W. B. Gallie, *The Historical Understanding*, 1963 tr. it. *La comprensione storica*, in M. V. Predeal Magrini 1979, op. cit., p. 3

si ripropone di chiarire la natura dell'indagine storiografica presentandola "come una forma specifica di narrazione"¹⁴⁵, la cui caratteristica fondamentale risiede nella successione delle azioni individuali e collettive considerate da un punto di vista retrospettivo¹⁴⁶ la cui comprensione risiede nella capacità di 'seguire una storia', cioè la capacità di seguire la trama di relazioni tra la conclusione della storia e i singoli eventi, cosa che a sua volta permette alla storia di spiegarsi da sola, in quanto raccontare l'accaduto significa dare una spiegazione del suo accadimento.

Oltre a sottolineare il carattere auto-esplicativo della narrazione storica, che risiede nella capacità di seguire il racconto, la riflessione di Gallie ha richiamato l'attenzione sull'azione umana orientando la successiva riflessione sul carattere teleologico dell'azione umana e sulla relazione che essa ha con il contesto nel quale si svolge, aspetto che sarà centrale anche nella riflessione di MacIntyre.

Se per questi primi esponenti del narrativismo il racconto storico è stato inteso soprattutto come un susseguirsi di singole dichiarazioni assertive o esplicative, disposte in ordine cronologico e collegate attraverso una serie di interrelazioni causali, è soprattutto in seguito all'opera di Gallie e al suo concetto del 'seguire una storia' che inizia a delinearsi l'idea di analizzare il racconto storico come una totalità.

Questa posizione sarà oggetto di ulteriore approfondimento da parte di Mink che obiettando, in polemica con Gallie, circa la validità del carattere retrospettivo del seguire una storia e, nel contempo, ribadendo il carattere narrativo della conoscenza storica considera la narrazione una modalità della comprensione, cioè uno strumento cognitivo per comprendere gli eventi nel loro complesso, nella loro unità¹⁴⁷. Adesso la comprensione storica, che è comprensione narrativa guidata da una specifica forma di razionalità definita *configurational comprehension*, si caratterizza come un giudizio sinottico, una sintesi comprensiva e simultanea dell'interrelazione degli eventi, in cui viene meno l'aspetto sequenziale degli eventi stessi a favore della loro unità. Questa specificità porta la

¹⁴⁵ Cfr. P. Rossi, 1988 op. cit., p. XIII che si riferisce a Gallie, *Philosophy and Historical Understanding*, Chatto & Windus, London 1964, dove si legge "history is a species of the genus Story", p. 66

¹⁴⁶ Gallie sostiene che "più che la relazione di predicibilità fra gli eventi, è importante la relazione inversa che consente di notare non tanto che un evento precedente ne ha reso necessario uno successivo quanto che un evento posteriore ne richiedeva, come condizione necessaria uno anteriore". Cfr. Gallie, *La comprensione storica*, 1979 op. cit., p. 8

¹⁴⁷ Cfr. L. O. Mink, *Narrative form as a cognitive instrument*, in Geoffrey Roberts 2001, in cui si legge che "the cognitive function of narrative form [...] is not just to relate a succession of events but to body forth an ensemble of interrelationships of many different kinds as a single whole" (p. 218).

dimensione storico-narrativa a caratterizzarsi come una dimensione differente rispetto all'esperienza vissuta la quale è invece caratterizzata dalla successione degli eventi, cioè da un tipo di temporalità differente. Si tratta di una posizione che mette in rilievo la struttura rappresentazionale della dimensione storico-narrativa espressa nella sintesi concettuale secondo cui “[l]e storie non sono vissute ma raccontate”¹⁴⁸.

Le riflessioni di Mink saranno portate alle estreme conseguenze da Hayden White che caratterizzando il racconto storico come “verbal fictions, the contents of which are as much invented as found and the forms of which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in sciences”¹⁴⁹ riconduce il carattere esplicativo delle narrazioni storiche alle strategie retoriche scelte dallo storico, determinando in tal modo l'accostamento dell'indagine storica con l'attività letteraria.

Al di là degli esiti relativistici che lo slittamento verso il narrativismo ha avuto e verso i quali MacIntyre mostra il proprio disappunto, ciò che è interessante notare adesso è che l'opposizione al modello di spiegazione scientifica in sede di indagine storica ha portato a declinare la spiegazione storica come “comprensione dell'intreccio tra gli eventi” e cioè a dare importanza al contesto entro il quale gli eventi si verificano.

Le diverse tematiche che sono state sviluppate nel corso del xx secolo all'interno del dibattito sull'indagine storica sono state recepite da MacIntyre e di esse si trova traccia nella sua riflessione filosofica, nella sua ricostruzione della modernità e del progetto illuminista di cui si parlerà immediatamente.

¹⁴⁸ L. O. Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, in *New Literary History*, 1970 vol. 1 num. 3, pp. 541-558, cit. p. 557: “Stories are not lived but told”.

Questa posizione non viene accettata da MacIntyre che in *AV*, sostiene la posizione secondo la quale “le storie vengono vissute prima di essere raccontate” (p. 257).

¹⁴⁹ H. White, *The Historical Text as Literary Artifact in Tropics of Discourse*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1978, ristampato in Geoffrey Roberts 2001, op. cit., p. 222

CAPITOLO II

L'interpretazione macintyreana della modernità: l'inizio e la sua fine

La storia della filosofia moderna può essere raccontata in gran parte nei termini della storia del panrazionalismo o razionalismo radicale. Essa è in larga misura la storia dei tentativi falliti del panrazionalismo di sconfiggere le argomentazioni scettiche e fideistiche sui limiti della razionalità.

W. W. Bartley, *Ecologia della razionalità*

2.1 La strada verso l'emotivismo

Lo storicismo di cui si è tracciata la genealogia nel capitolo precedente si presenta come quell'approccio metodologico d'indagine filosofica utile per affrontare il problema che è al centro della riflessione macintyreana: il disaccordo sostanziale e formale dilagante nella filosofia contemporanea. La problematicità di tale disaccordo, secondo MacIntyre, risiede proprio nella credenza che un dibattito ragionevole tra sostenitori di teorie o dottrine veramente incommensurabili e intraducibili sia impossibile¹⁵⁰. E tale impossibilità, precludendo ogni forma di decidibilità fra tesi rivali che si escludono reciprocamente, impedirebbe una qualunque forma di avanzamento dell'indagine filosofica e morale, oltre che mostrare "the relative inability of recent moral philosophy to throw any special light upon the problems of our practical moral life"¹⁵¹.

L'approccio storicista, pertanto, introduce la consapevolezza che le questioni e i dilemmi morali "cannot be investigated without first undertaking a historical and comparative inquiry so that we can identify the specifically contemporary features of the morality dominant in our culture and society and discover what differentiates this morality from that of other times and places"¹⁵².

¹⁵⁰ Questa posizione è ben chiarita da MacIntyre nella Introduzione a *3RV* in particolare si veda p. 28

¹⁵¹ A. MacIntyre, *Moral Philosophy: What Next?*, op. cit. p. 4

¹⁵² Ivi, p. 6

Ed è proprio questa convinzione ad essere alla base della ricostruzione storico-concettuale della cultura precedente l'emotivismo che l'autore fornisce in *After Virtue*, primo testo in cui il lettore ha modo di confrontarsi con il modello di indagine storicista al fine di raggiungere una adeguata comprensione sia dei presupposti culturali che hanno portato alla condizione in cui "ogni tentativo [...] di instaurare un dibattito tra posizioni irriducibilmente opposte su questioni fondamentali, è condannato a rimanere inevitabilmente sterile"¹⁵³ sia anche della giustificazione della superiorità razionale di una posizione rispetto ad un'altra, elemento che porterebbe al superamento della crisi della cultura contemporanea¹⁵⁴.

Tale metodologia impone di ripercorrere a ritroso le tappe che hanno portato alla cultura emotivista in quanto è solo narrando quella storia che è possibile rendere intelligibili le ragioni profonde dello stato di crisi in cui versa la cultura contemporanea.

Ma non si tratta solo di questo; cioè non si tratta soltanto di rendere il lettore consapevole della catastrofe che è alle origini della cultura emotivista, si tratta anche di rendere il lettore consapevole del fatto che "the concept of rational justification [...] is essentially historical" dal momento che "[t]o justify is to narrate how the argument has gone so far"¹⁵⁵.

Per questa ragione, ma anche perché una delle tesi fondamentali svolte in *After Virtue* e dibattuta da diversi critici è che l'attuale stato di disordine e di confusione sia il prodotto del fallimento del progetto Illuminista, si rende necessario riproporre, seppur brevemente, la ricostruzione di quello "sfondo storico che può rendere intelligibili le difficoltà in cui si dibatte la nostra cultura"¹⁵⁶.

È evidente che in questo modo MacIntyre sta portando all'attenzione del proprio lettore quella serie di eventi catastrofici che hanno provocato la diffusione della cultura emotivista

¹⁵³ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit. p. 29

¹⁵⁴ Questo concetto verrà approfondito da MacIntyre in *WJ?* (1988) in cui l'autore precisa che il superamento del disaccordo (esteso ora a tradizioni culturali rivali) è possibile nella misura in cui testando la storia di una teoria o di una tradizione questa ricostruzione storica è in grado di far comprendere sia "perché [...] la crisi doveva accadere nel modo in cui accadde, *sia*" perché tale teoria o tradizione "non soffre essa stessa degli stessi difetti di incoerenza o mancanza di risorse, la cui ammissione era stata lo stadio iniziale della crisi". (Cit. da p. 192 vol. 2 tr. it.)

¹⁵⁵ A. MacIntyre, *Rival Justices, Competing Rationalities in This World* num. 21, Spring 1988 pp. 78-87, entrambe le citazioni si trovano a p. 84. In queste brevi battute MacIntyre sta ribadendo il concetto che era già stato esplicitato e ben chiarito fin dall'inizio della sua carriera come si evince dal passo che segue di *SHE* in cui per chiarire cosa s'intende per narrazione storica l'autore si esprime in termini assai precisi: "When I speak of a historical narrative I mean one in which the later part is unintelligible until the former is supplied, and in which we have not understood the former until we see that what followed it was a possible sequel to what had gone before" (cit. da p. 88 *SHE* op. cit.)

¹⁵⁶ A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 72

che intrappola la morale ed in generale la cultura filosofica nella sfera del relativismo il cui tratto costitutivo è dato dalla perdita di criteri pubblici condivisi (la perdita del *summum bonum*) a cui appellarsi e dalla conseguente perdita della capacità argomentativa che, detto altrimenti, si manifesta nella mancanza di “resources to evaluate the rational strenght of the rival claims”¹⁵⁷; aspetto che non avrebbe fatto altro che privilegiare il ricorso alla scelta personale come criterio di decidibilità tra teorie rivali rivelandosi “necessarily arbitrary in the sense that we cannot give reasons for choosing one way rather than another”¹⁵⁸ proprio perché per fornire le ragioni della nostra scelta “we should have to have a criterion in moral matters more ultimate than our ultimate criterion. And this is nonsensical”¹⁵⁹.

A questo punto non resta altro da fare che cercare di comprendere come si sia potuti arrivare a questo insensato stato di cose che è stato lasciato in eredità dalla cultura precedente ovvero dalla cultura illuminista.

È noto che la ricostruzione offerta da MacIntyre della modernità è una storia fatta di continui fallimenti a cui seguono fragili, inadeguati tentativi di rimedio. Ed è altrettanto noto che è proprio all’interno di questo modello generale che, andando a ritroso nel tempo, egli presenta il tentativo kierkegaardiano di porre la scelta a fondamento della morale come la conseguenza del fallimento del tentativo kantiano di dare un fondamento razionale alla morale, tentativo che a sua volta scaturisce da un altro fallimento, cioè quello humiano-diderotiano di fondare la morale sulle passioni¹⁶⁰.

Stando a questa ricostruzione è chiaro che MacIntyre deve rintracciare alle origini della cultura illuminista un qualche processo di portata epocale che sia “aperto a interpretazioni opposte”¹⁶¹ cioè tale che lo si possa facilmente considerare “come una perdita o come una liberazione”¹⁶², cosa che significa giungere alla consapevolezza che nel passato si sia verificata una serie di eventi che ha procurato un totale sconvolgimento delle precedenti credenze e il cui accadimento, inconsapevolmente ignorato dagli stessi protagonisti

¹⁵⁷ A. MacIntyre, *Moral Philosophy: What Next?*, op. cit. p. 5

¹⁵⁸ A. MacIntyre, *NMW II*, op. cit. p. 92

¹⁵⁹ *Ibidem*

¹⁶⁰ La ricostruzione è presentata da MacIntyre soprattutto nel cap. 4 di *After Virtue*.

¹⁶¹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 32

¹⁶² *Ivi*, p. 96

dell'epoca, può finalmente essere riconosciuto come la scaturigine di quella serie di fallimenti che sono alla base dell'attuale crisi e disordine morale.

Stando così le cose appare immediatamente chiaro il motivo per cui MacIntyre in *After Virtue* fornisca delle coordinate spazio-temporali dell'Illuminismo che si discostano dalle più diffuse periodizzazioni che definiscono l'Illuminismo o come fenomeno culturale e filosofico sviluppatosi nel periodo delle due rivoluzioni borghesi, quella inglese (1688) e quella francese (1789)¹⁶³; o come fenomeno culturale europeo sviluppatosi tra il 1689 e il 1715¹⁶⁴; o ancora come una peculiare forma di pensiero filosofico sviluppatasi negli anni che vanno dalla morte di Leibniz (1716) a quella di Kant (1804)¹⁶⁵.

Infatti se dietro ciascuna di queste periodizzazioni vi è l'intento di evidenziare un particolare aspetto della cultura illuminista quale per esempio la connotazione sociologico-borghese dell'illuminismo inteso come corrente filosofica nella quale si sono realizzate le aspirazioni della classe borghese, piuttosto che l'aspetto di continuità rispetto alla cultura rinascimentale o ancora l'esaltazione dello 'spirito sistematico' inteso come comune denominatore della cultura dell'Illuminismo, allora è evidente che anche dietro la periodizzazione fornita da MacIntyre si palesa l'intenzione di fornire una particolare caratterizzazione di questa cultura: nel problema della 'datazione' già si racchiude, in maniera evidente, un ben determinato canone interpretativo.

Se poi a queste riflessioni si aggiunge l'accettazione, quasi fosse un truismo storiografico, della non omogeneità dei caratteri di tale movimento culturale al punto che tra gli studiosi si preferisce parlare spesso di *Illuminismi* piuttosto che di *Illuminismo*, allora tutto ciò consente di guardare con interesse alla ricostruzione che MacIntyre fornisce di quel particolare periodo storico compreso tra il 1630 e il 1850 in cui "il progetto di una giustificazione razionale indipendente della morale non è più semplicemente la preoccupazione di singoli pensatori, ma diventa una questione centrale della cultura nordeuropea"¹⁶⁶ cioè di quella cultura sorta in seguito alla compresenza di tre componenti:

¹⁶³ Cfr. P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo: da Newton a Rousseau*, Laterza Editore, Roma-Bari 1973

¹⁶⁴ Cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience europeenne : 1680-1715* (1932), tr. it. a cura di P. Serini, *La crisi della coscienza europea*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1946

¹⁶⁵ Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1936), tr. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia Ed., Firenze 1995

¹⁶⁶ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 72

un retroterra protestante secolarizzato, una classe colta che unisse funzionari governativi, il clero e i pensatori laici in un unico pubblico di lettori, e un tipo di università nuovamente vitale esemplificata in oriente da Königsberg e in occidente da Edimburgo e Glasgow¹⁶⁷.

Sebbene alcuni critici abbiano ritenuto fuorviante¹⁶⁸ questa periodizzazione non è possibile non chiedersi quale fosse il tipo di cultura a cui MacIntyre fa riferimento e che cosa si stesse verificando in quel particolare periodo storico ovvero quali eventi e quali catastrofici cambiamenti fossero in atto.

A queste domande MacIntyre risponde offrendo una ricostruzione storico-concettuale incentrata soprattutto sull'analisi dei cambiamenti cui andava incontro la concezione della moralità.

Partendo dalla oramai diffusa consapevolezza della svolta radicale operata nella cultura del XVII secolo, MacIntyre esamina le modificazioni concettuali scaturenti da tale rottura rispetto al passato senza tuttavia trascurare gli aspetti sociali ed istituzionali dialetticamente collegati a quelli concettuali come imposto dalla eredità marxiana che, lungi dal collegare in una relazione deterministica struttura e sovrastruttura¹⁶⁹, si ritrova nella sua impostazione storicista tesa a non separare drasticamente la riflessione concettuale dallo sfondo storico e sociale.

Ed è proprio questa impostazione storicista che induce l'autore a chiedersi quali fossero le caratteristiche comuni agli argomenti sviluppati da Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith eccetera e da quale comune e peculiare sfondo storico essi ereditano tali credenze¹⁷⁰, dal momento che

“tutti questi autori partecipano insieme al progetto di costruire argomentazioni che partano da premesse concernenti la natura umana come essi la intendono, per giungere a conclusioni sull'autorità delle regole e dei precetti morali”¹⁷¹.

¹⁶⁷ Ivi, p. 70

¹⁶⁸ R. Wolker, *Projecting the Enlightenment* in Horton and Mendus eds. (1994) op. cit., p. 111

¹⁶⁹ A tal proposito è bene ricordare la difesa del marxismo contro la fuorviante interpretazione fornita dallo stalinismo e contenuta nel già più volte citato *Notes form Moral Wildnerness* (1958-9) e di cui si è già detto nel precedente capitolo.

¹⁷⁰ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 85

¹⁷¹ Ivi, p. 86

L'argomentazione presentata da MacIntyre mira alla definizione di un ampio quadro interpretativo - cercare di giungere alla comprensione della crisi della morale contemporanea attraverso la ricostruzione di quel drammatico e catastrofico evento o serie di eventi che, avendo portato alla insanabile dicotomia tra la concezione delle regole e dei precetti della morale e la concezione della natura umana per cui da una parte si avrebbero le impersonali regole etiche e dall'altra i desideri e le aspirazioni del soggetto morale, hanno reso fallimentare l'intero progetto illuminista di giustificazione razionale della morale.

Ai lettori e ai critici di MacIntyre è noto che lo sfondo storico e culturale che ha ingenerato le credenze comuni agli autori che si sono cimentati nel portare avanti il progetto illuminista di giustificazione razionale della morale è il retroterra protestante a cui è riconducibile "il retaggio luterano di Kant e di Kierkegaard, quello presbiteriano di Hume e quello cattolico influenzato dal giansenismo di Diderot"¹⁷².

Si tratta di quello sfondo che dal punto di vista storico e sociale si identifica con il processo di secolarizzazione inteso come l'emancipazione dell'essere umano da ogni forma di condizionamento e di autoritarismo civile e religioso¹⁷³ e che dal punto di vista culturale, etico e filosofico si identifica con il processo di transizione dall'intellettualismo al volontarismo etico che, come mette ben in evidenza Lutz, "is the philosophical event that corresponds to the destruction of science in the 'Disquieting Suggestion'"¹⁷⁴.

Nell'economia del discorso macintyreano la portata catastrofica di questi avvenimenti sociali e culturali si manifesta nel rifiuto dell'antropologia classica che era alla base di quella concezione dell'etica che, sebbene avesse subito alcuni aggiustamenti "ma nessuna alterazione essenziale"¹⁷⁵, era dominante ancora fino al tardo Medioevo.

È quindi all'interno di questa cornice concettuale che si innesta la difesa, pur non acritica¹⁷⁶, dell'etica delle virtù di matrice aristotelico-tomista che, in *After Virtue*, l'autore

¹⁷² Ivi, p. 85

¹⁷³ Di questo aspetto l'autore si occupa in A. MacIntyre, *Secularization and Moral Change* (Riddell Memorial Lectures, 1964), Oxford UP, 1967.

¹⁷⁴ Christopher St. Lutz, *Reading 2012*, op. cit., in particolare cap. 2, cit. p. 48

¹⁷⁵ A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 87

¹⁷⁶ È infatti nota la critica che in *AV* MacIntyre rivolge ad Aristotele in merito "al carattere storico della sua comprensione della natura umana". Cit. da p. 201

fa risalire all'*Etica Nicomachea* e secondo la quale, di fatto, vi è armonia tra la natura umana naturalmente orientata al bene e i precetti della morale.

Immediatamente l'autore porta l'attenzione del lettore sul fatto che una impostazione etica di questo genere è strettamente collegata a una concezione antropologica diffusa nel mondo classico già molto prima di Aristotele e secondo cui il concetto di 'uomo' è un concetto funzionale¹⁷⁷.

Stando a questa concezione l'essere umano è "inteso come dotato di una struttura essenziale e di uno scopo (*telos*) o funzione essenziale"¹⁷⁸, ovvero potenzialmente dotato di un'autentica natura umana alla cui realizzazione concorrono le virtù, quelle eccellenze umane (*aretai*) considerate come tratti stabili del carattere¹⁷⁹ che fanno compiere le azioni corrette in relazione al fine, cioè permettono di fare una buona scelta etica¹⁸⁰ proprio perché la loro relazione con il fine è di tipo intrinseco e non estrinseco¹⁸¹.

¹⁷⁷ È evidente che dietro questa espressione vi è il riferimento alla nozione di *ergon* che sarebbe alla base della psicologia e dell'antropologia diffusa nella cultura del mondo greco antico. Si tratta della nozione già presente in Platone (*Resp.* 352d-354d) e successivamente elaborata da Aristotele secondo cui ogni cosa viene definita sulla base del proprio *ergon* (cfr. *Pol.* I, 2, 1253a24: "ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità"), cioè della propria funzione specifica, e quindi, in riferimento all'essere umano sulla base dell'attività dell'anima secondo ragione (*EN* I, 6 1098a 8). Aristotele nella trattazione dell'etica prende in considerazione l'argomento dell'*ergon* specificatamente umano che viene esercitato nel miglior modo possibile grazie a "quel di più dato dalla virtù" (*EN*, I, 6 1098a 11), la quale permette ad "ogni singola cosa" di raggiungere "il bene in modo completo" cioè "secondo la virtù sua propria" (*EN*, I, 6, 1098a 15-16). Ecco che allora "il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta" (*EN*, I, 6 1098a 16-17). Ora proprio questo stretto collegamento tra l'*ergon* e la virtù è alla base della giustificazione della pluralità delle virtù riconosciuta e ribadita anche da MacIntyre.

¹⁷⁸ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 93

¹⁷⁹ È evidente che nell'*EN* Aristotele è interessato a sottolineare la stabilità del carattere e ciò si evince dall'uso maggiore che nell'*EN* fa del termine *hexis* per definire la virtù, mentre nell'*EE* tale termine è più spesso alternato con il termine *diathesis*. La distinzione dei due termini è esplicitata in *Categorie*, 8b25 sgg., in cui si dice che "la *hexis* differisce dalla *disposizione* poiché risulta qualcosa di più stabile e di più duraturo". Concetto ribadito qualche passo più avanti in 9a 9-10. Ritornando all'*EN* ciò significa che le virtù si manifestano abitualmente e che se un agente acquisisce per esempio la virtù della benevolenza ci si deve aspettare che tale agente agisca in modo benevolo in tutte le situazioni, verso tutte le persone ed abitualmente. Infatti non basta un'isolata azione virtuosa per essere un agente virtuoso, ma è necessario che il carattere virtuoso si manifesti "per tutta una vita completa" (*EN* I, 7, 1098a 18-19).

¹⁸⁰ Qui il riferimento è ad Aristotele, *EN*, VI, 13, 1145 a 4-5 in cui si dice che virtù è ciò che porta al fine, ma anche a *EE*, II, 11 1227b 35 nella tr. di C. Natali, "sarà l'areté causa della correttezza del fine" o nella tr. di A. Plebe, "sarà a causa della virtù che il fine è buono".

¹⁸¹ MacIntyre precisa che l'esercizio delle virtù di cui parla Aristotele cioè di "quelle qualità il cui possesso consente ad un individuo di raggiungere l'*eudaimonia*, e la cui mancanza è destinata a vanificare il suo movimento verso questo *telos*" (*AV*, p. 190) si potrebbe anche definire come "un mezzo per conseguire il bene dell'uomo" ammesso che lo si consideri come "una componente essenziale della vita buona per l'uomo" ovvero come "un mezzo intrinseco a un dato fine" (*AV*, citt., p. 228). Si tratta di una impostazione secondo la quale è il fine dell'uomo, il *telos*, a determinare quali qualità umane siano da considerarsi virtù proprio perché "il concetto della *vita buona per l'uomo* precede quello di virtù" (*AV*, p. 229).

È inoltre noto che, stando all'impostazione aristotelica, la realizzazione dell'autentica natura umana che per Aristotele consiste nell'esercizio della sua funzione più propria¹⁸² e che MacIntyre intende come il passaggio da "l'uomo come è di fatto per motivi contingenti" a "l'uomo come potrebbe essere se realizzasse la sua natura essenziale"¹⁸³, necessita della "unica forma politica in cui le virtù della vita umana possono manifestarsi autenticamente e pienamente"¹⁸⁴, ovvero della città-stato intesa come una *koinonia*¹⁸⁵ che permette lo sviluppo di quelle relazioni umane grazie alle quali si possono conseguire, agendo secondo un positivo coinvolgimento di intenti, tanto i beni individuali quanto quelli comuni proprio perché i membri della *koinonia* condividono il fine del raggiungimento della vita buona e felice (*eudaimonia*) e si impegnano nel suo perseguimento.

All'interno di questa prospettiva in cui il fine ha priorità ontologica e logica non vi sarebbe conflitto tra precetti della morale e orientamento al bene proprio perché l'essere umano, in quanto membro della *koinonia*, ha sviluppato quella forma di razionalità pratica che lo rende un agente razionale indipendente¹⁸⁶ tale per cui non considera i precetti etici come

¹⁸² Il riferimento è a Aristotele, *EN* I 13 1102a 6 in cui l'esercizio della funzione più propria dell'essere umano è l'attività razionale esercitata secondo "perfetta virtù".

A questo proposito è doveroso ricordare l'argomento aristotelico in *EN* I, 6 1097b 29- 1098a 17 in cui partendo dalla constatazione che ogni parte del corpo ha un proprio specifico *ergon* ci si chiede se sia possibile individuarlo anche per l'uomo nella sua totalità e dal momento che il semplice vivere, ovvero il crescere e il nutrirsi, è comune anche alle piante e il provare delle sensazioni è comune agli animali non-umani, non rimane che "un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale" che si esprime al meglio se esercitata secondo virtù anzi secondo "la migliore e la più perfetta", in una prospettiva per la quale realizzare al meglio la funzione specifica dell'anima razionale significa realizzarla in accordo con le virtù che le sono proprie.

Un'altra doverosa precisazione, sempre rintracciabile nel passo precedentemente riferito, è relativa al fatto che Aristotele sottolinea che l'*ergon* specificatamente umano, che è attività dell'anima secondo ragione, si compone comunque di elementi diversi: vi è una parte razionale in quanto obbedisce alla ragione, e un'altra parte razionale in quanto la possiede e riflette. Con questa precisazione si intende mettere in evidenza che stando alla concezione classica sussiste piena armonia tra razionalità teoretica e pratica, entrambe necessarie per la realizzazione dell'autentico fine degli esseri umani. Tale visione unitaria e armonica è sottolineata anche dalla duplice struttura delle virtù umane, dianoetiche ed etiche.

¹⁸³ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 86. Stando all'interpretazione macintyreana, qui si ritrova il passaggio dalla potenza all'atto.

¹⁸⁴ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 189

¹⁸⁵ Il punto di riferimento è evidentemente la *Politica* di Aristotele e la sua dottrina della *koinonia politiké* intesa come comunità di umani, risultato e fine ultimo della naturale propensione associativa propria degli esseri umani incapaci di "esistere separati l'uno dall'altro" (*Ar., Pol.* I, 2, 1252 a27). È evidente che tale posizione che vede la *koinonia* come spazio che permette la piena realizzazione della natura associativa e gregaria dell'essere umano, consentendogli così il raggiungimento della vita buona, è in antitesi con la concezione della società moderna (come si vedrà in seguito) la quale invece si caratterizza per la sua genesi artificiale.

¹⁸⁶ Riprendo con questa espressione la tesi sostenuta da MacIntyre in *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, 1999 by Carus Publishing Company, tr. it. di M. D'Avenia, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001 (d'ora in avanti *DPR*).

coercizioni o imposizioni né come meccaniche applicazioni di regole bensì come “azioni che un uomo virtuoso compirebbe o si asterebbe dal compiere”¹⁸⁷. Ed infatti solo il ‘soggetto autenticamente virtuoso’, cioè colui che “agisce [...] sulla base di un giudizio vero e razionale”¹⁸⁸ e che pone come principio dell’azione giusta la propria scelta (*proháiresis*) intesa come “il risultato dell’incontro tra il desiderio di raggiungere un certo fine ed il calcolo dei mezzi necessari a raggiungerlo, o <deliberazione>”¹⁸⁹ che è *phrónesis* nella misura in cui tale capacità deliberativa è orientata verso un fine buono, è considerato *phrónimos*¹⁹⁰.

Ora secondo l’interpretazione macintyreana, una tale concezione riconducibile alla forma del razionalismo etico, rimase valida anche durante la predominanza della versione teistica dell’etica classica, sebbene a partire da questo momento “i precetti dell’etica vanno intesi non solo come ingiunzioni teleologiche, ma anche come espressioni di leggi decretate da Dio”¹⁹¹.

Ciò che l’autore tende a sottolineare è che, nonostante la versione teistica dell’etica abbia proiettato la realizzazione del vero fine dell’uomo in un mondo ‘altro’ rispetto a quello terreno, ciò non ha comportato né il venir meno della concezione teleologica della natura umana, la cui realizzazione necessita di una comunità terrena o celeste “la quale

¹⁸⁷ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 191

¹⁸⁸ Ibidem

¹⁸⁹ E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1989 cit. p. 141

¹⁹⁰ Alla base di questa posizione vi è in MacIntyre la volontà di riabilitare il concetto di scelta depurandolo dall’alone di arbitrarietà che gli era stato attribuito dalla cultura emotivista. Infatti stando alla concezione aretaica dell’etica l’azione compiuta per il perseguimento del fine specificatamente umano, ovvero l’azione virtuosa, richiede di compiere una scelta sui mezzi per il raggiungimento del fine dato. Ma, come MacIntyre sottolinea, una scelta di questo genere richiede un giudizio “e quindi l’esercizio delle virtù richiede la capacità di giudicare e di fare la cosa giusta nel luogo giusto, al momento giusto e nel modo giusto” (cfr. A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 191) aspetto che distingue siffatta capacità di giudicare dalla semplice e meccanica applicazione di regole. Sembra doveroso, a questo proposito, sottolineare che è proprio il riferimento alla *phrónesis* ciò che permette di definire virtuoso colui che sa essere tale quando le circostanze lo richiedono. Un simile riferimento permette al nostro autore di sostenere che “[l]a concezione di Aristotele è teleologica, ma non consequenzialista” (cfr. *AV*, op. cit. p. 191 e in generale tutto il capitolo 12). Questo aspetto è meglio chiarito tenendo a mente che nella concezione teleologica, quindi aristotelica, il fine non è riconducibile all’effetto di un qualche agire (come vuole la posizione consequenzialista) ma è inteso come la piena realizzazione (attuazione) della finalità propria dell’essere umano.

¹⁹¹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 87. È evidente che in questa formulazione MacIntyre sta sostenendo la posizione teistica difesa da Tommaso secondo la quale la realizzazione del bene comune è ora guidata dall’adesione a quelle prescrizioni positive che sono autenticamente legge nella misura in cui rispecchiano la legge naturale cioè quell’orientamento al bene che nella visione tomista è “la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale” (*Summa Th. Ia-IIae*, q.91, art.2).

concepisca la sua vita come diretta verso un bene comune¹⁹², né il venir meno del razionalismo etico per cui “[d]ire cosa qualcuno dovrebbe fare significa dire contemporaneamente quale serie di azioni lo condurrà di fatto, in queste circostanze, verso un vero fine umano, e dire che cosa impone la legge istituita da Dio e compresa dalla ragione¹⁹³; cioè è rimasta valida la visione armonica tra una prospettiva aretaica e una prospettiva legalistica della morale¹⁹⁴.

Inoltre in questa visione dell’etica difesa da MacIntyre permane una impostazione cognitivista secondo la quale “le asserzioni morali e assiologiche possono essere vere o false esattamente come tutte le altre asserzioni empiriche¹⁹⁵ e la legge divina che rappresenta la norma etica viene intesa come una guida per la scelta dei mezzi adeguati alla realizzazione del proprio *telos*, in una visione secondo la quale la norma etica e lo scopo ultimo dell’azione umana (la realizzazione del proprio *telos*) risultano in perfetta armonia. Quindi anche dopo la revisione tomistica all’etica aristotelica, si è ancora entro una visione razionalistica dell’etica secondo la quale gli esseri umani possono conoscere cosa è bene per loro e come raggiungerlo attraverso il ragionamento pratico, proprio perché per natura la loro capacità di volere e di desiderare il bene si muove secondo ragione¹⁹⁶, la medesima ragione che permette loro di diventare intellettualmente consapevoli¹⁹⁷ sia del fatto che le virtù prima e i precetti divini dopo sono d’aiuto per il raggiungimento del bene sia del fatto

¹⁹² Ivi, p. 212. Ancora una volta è presente la concezione della naturale necessità della vita associata, della partecipazione ad una *koinonia*, per la realizzazione dell’autentica natura umana, del bene comune che come MacIntyre sottolinea va sempre ricercato “in quanto parte di una comunità ordinata” (cfr. *AV*, op. cit., p. 215) sia essa una comunità terrena o una comunità celeste.

¹⁹³ Ivi, p. 87

¹⁹⁴ Si tratta di quella visione dell’etica secondo la quale all’interno di una *koinonia* che si costituisce in vista di un bene (Aristotele, *Pol.* I, 1, 1252a) non è dato alcun conflitto o tensione tra quella parte negativa della morale riguardante i precetti e la parte positiva riguardante la realizzazione del proprio *telos* in quanto ogni essere umano consapevole della sua finalità è anche consapevole che tali precetti lungi dall’essere imposizioni sono guide per la realizzazione della autentica natura umana, in una prospettiva secondo la quale essere fedeli alla legge non implica la soppressione del desiderio di realizzazione del proprio *telos*. Una posizione che MacIntyre rileva anche nell’etica teologica dell’Aquinata in riferimento alla quale scrive “[t]he natural man, without revelation, can know what is good, and the point of moral rules is to achieve goods, that is to achieve what satisfies desire”, A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., pp. 118-9, ribadendo ancora una volta la non conflittualità tra la realizzazione del fine dell’essere umano e le norme etiche dal momento che obbedire alle norme etiche significa soddisfare la naturale inclinazione al bene, cioè realizzare l’autentica natura umana.

¹⁹⁵ A. MacIntyre, *AV*, p. 94

¹⁹⁶ Bisogna infatti ricordare che stando all’impostazione tomistica la volontà, una delle due facoltà proprie dell’essere umano, è *appetitus rationalis* (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q.8, art. 1).

¹⁹⁷ Il riferimento alla consapevolezza intellettuale dei precetti divini è per esempio presente in *WJ?* in cui si legge in riferimento a Paolo di Tarso che egli “dichiarava che tutti gli esseri umani possono accedere [...] alla conoscenza del contenuto della legge divina”. A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 187 vol. II

che ciò che la divinità vuole e comanda è il bene per loro¹⁹⁸ e quindi essi liberamente scelgono di compiere quelle azioni che permettono la realizzazione della loro specifica natura¹⁹⁹, in una prospettiva che non contempla alcun conflitto tra ciò che l'essere umano desidera e ciò che la divinità comanda.

Stando alla ricostruzione presentata da MacIntyre questa impostazione razionale dell'etica che permetteva l'intelligibilità dell'armonia tra la visione aretaica dell'etica e la visione legalistica si sgretolò nel momento in cui si assiste al processo di interiorizzazione della morale. Questo fatto troverebbe la propria genesi sociale nella scomparsa di quella forma di *koinonia* intesa come “comunità unita da una visione condivisa del bene dell'uomo [...] e da una conseguente pratica comune delle virtù”²⁰⁰ che garantiva il “rapporto intelligibile fra le virtù e la legge”²⁰¹. Si tratta dal punto di vista storico e politico della “sostituzione della città-stato come forma della vita politica prima con l'impero macedone e poi con l'*imperium* romano”²⁰² e dal punto di vista sociale e culturale della sostituzione del bene comune condiviso da tutti e perseguibile attraverso la pratica delle virtù con i beni individuali e privati il cui perseguimento “essendo spesso e necessariamente suscettibile [...] di scontrarsi con il bene di altri, apparirebbe in contraddizione con le esigenze della legge morale”²⁰³. È evidente che in queste mutate circostanze le virtù attraversano un processo di marginalizzazione e l'accordo con la legge morale non esprime più quella

¹⁹⁸ Si è notoriamente entro una concezione realistica dell'etica secondo la quale Dio vuole e comanda il bene perché è bene e quindi “to cite God's goodness is to give a reason for obeying his commandments” (A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., p. 119).

Questa posizione verrà capovolta da Ockham che “makes God's commandment the basis of goodness, rather than God's goodness a reason for obeying him” in conseguenza del suo tentativo di fondare la morale sulla rivelazione divina dal momento che “[m]an's finitude and sinfulness entail that he can have no knowledge of God but what he receives by grace, and man is held to possess by nature no criteria by which he can judge what God says, or is alleged to say” (Ibidem). La critica di Ockham al razionalismo etico porta quindi a definire il bene in termini di comandamenti divini e dire Dio è buono significa dire che “We ought to do what God commands” aprendo la strada alla visione volontaristica secondo la quale il bene è tale perché Dio lo vuole. Una posizione, precisa MacIntyre, che “leaves the divine commandments as arbitrary edicts which demand a nonrational obedience” (Ibidem).

¹⁹⁹ Si noti che all'interno della visione tomistica è proprio il permanere del razionalismo a rappresentare l'elemento che garantisce libertà alla scelta intesa quale atto di volontà secondo giudizio. Si veda per es. Tommaso D'Aquino, *Summa Th.*, Ia-IIae, q. 13, art. 1

²⁰⁰ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 284

²⁰¹ Ivi, p. 212

²⁰² Ibidem. Si tratta della ripresa della posizione che l'autore aveva già prospettato in *SHE* (1966) in cui si legge, in riferimento alle trasformazioni sociali che si verificarono nel tardo Medioevo, che “[m]en begin to look for the end of their life not within the forms of human community, but in some mode of individual salvation outside them”, cit. p. 119

²⁰³ Ibidem

condizione di armonia con il desiderio di realizzazione della propria natura, ma si riduce ad un fatto di mera obbedienza necessaria per evitare il conflitto che scaturisce dall'incontro di due volontà che perseguono beni individuali. Si perde in questo modo il riferimento alla natura umana come presupposto dei precetti morali, come sfondo condiviso per l'intelligibilità della norma²⁰⁴ e rimane soltanto il riferimento alla conformità all'unica legge valida per tutti gli esseri umani senza alcun riferimento a quelle circostanze con le quali l'agente virtuoso si confronta.

Agli occhi di MacIntyre l'avvento del volontarismo etico iniziato con la scomparsa della forma di *koinonia* a cui fa seguito il processo di interiorizzazione della morale e accompagnato da un'enfasi sempre maggiore sull'aspetto della legalità sarebbe il prodotto di due precisi avvenimenti storici: lo Stoicismo e la tradizione Cristiana che evolverà successivamente nella posizione riformata alla quale MacIntyre addebita l'onere di aver separato il concetto di libertà da quello di obbedienza che invece, ancora nella tradizione tomistica in cui la deontologia dei comandamenti divini è coerentemente integrata nelle teleologia della dottrina della creazione, risultavano strettamente connessi in vista della realizzazione dell'autentica natura umana.

Non è un caso infatti che proprio la teologia riformata, quella che peraltro è espressione del processo di secolarizzazione che, stando alle più diffuse interpretazioni sociologiche, è alla base del processo di modernizzazione, avrebbe portato alla diffusione della prospettiva legalistica dell'etica e alla crisi della ragione pratica. Infatti la teologia riformata avrebbe posto a proprio fondamento quella concezione antropologica che risale a San Paolo e a Sant'Agostino secondo la quale la natura umana, irrimediabilmente corrotta dal peccato originale²⁰⁵, non può essere naturalmente orientata al bene e di conseguenza la ragione è incapace di scoprire ciò che è bene per l'essere umano e di metterlo in pratica. Data la mutata concezione antropologica, all'essere umano, caratterizzato ora da una forte tendenza alla disobbedienza, non restava altro che obbedire incondizionatamente alla legge imposta dalla volontà divina, una volontà che tuttavia gli risultava inintelligibile ed imperscrutabile.

²⁰⁴ A questo proposito MacIntyre individua nello stoicismo la genealogia del passaggio dall'intellettualismo al volontarismo etico. È con lo stoicismo, secondo MacIntyre, che si abbandona qualsiasi concetto di *telos* (cfr. *AV*, op. cit., p. 89) e che virtù significa conformità alla legge cosmica.

²⁰⁵ In *After Virtue* l'autore fa diretto riferimento a Calvino e a quello che è considerato il locus classico della teologia di Calvino racchiuso nella frase "*Si Adam integer stetisset*" ovvero all'insegnamento che la il peccato originale priverebbe la natura umana della sua naturale inclinazione al bene.

Tutto ciò avrebbe rafforzato l'idea secondo cui la morale è oggetto dell'arbitrio divino inaccessibile all'umana comprensione e a cui tuttavia l'essere umano si deve adeguare per garantirsi la salvezza. E l'adeguamento alla volontà divina è ben evidenziato dalla struttura linguistica della nuova morale teologica che si esprime in termini di dovere e di obbligo proprio a sottolineare il rapporto di sottomissione nei confronti della divinità legislatrice.

È evidente che questo mutato schema etico che rifiuta la natura teleologica dell'essere umano, cioè quella natura che forniva il fondamento alle virtù e ai precetti morali e che nel contempo li rendeva intelleggibili, individua nel legislatore divino il fondamento della norma etica che, ormai avulsa dallo schema della tradizione aristotelico-tomista, non è più concepita come una guida per il "compimento" della natura umana ma come una mera imposizione divina. E tale carattere impositivo dei giudizi morali è ciò che è stato ereditato dai sostenitori dell'etica post-teistica che però avendo rifiutato la credenza in una divinità legislatrice²⁰⁶ dovevano impegnarsi nella ricerca di un nuovo fondamento per la morale, un progetto che, date le premesse, era deputato al fallimento, ovvero a rendere incoerente la filosofia morale dell'Illuminismo e a gettare la cultura contemporanea in un profondo stato di crisi che, stando alla ricostruzione macintyreana, si manifesta nel dilagare del relativismo e del prospettivismo.

Risulta evidente a questo punto il motivo per cui di quell'importante spartiacque che è il XVII secolo MacIntyre cercherà di mettere in evidenza in tono critico i principali aspetti di rottura rispetto alla cultura precedente, destinati a modificare radicalmente le precedenti concezioni della razionalità, della moralità e della natura umana.

Si tratta di una serie di sconvolgimenti che rientrano in un processo unitario, attivo su più piani storici. La nostra analisi dovrà tuttavia procedere, nel dar conto della riflessione di MacIntyre, isolando e separando i diversi modelli tematici.

²⁰⁶ Questo passaggio risulta fortemente in debito nei confronti della lettura critica offerta da Anscombe (1958) alla quale MacIntyre riconosce il merito di aver messo in evidenza tale paradosso. Anscombe infatti sottolinea che "it is not possible to have such a conception [a law conception of ethics] unless you believe in God as a law-giver" (cfr. G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, op. cit., 1958 e tr. it. 2010) e MacIntyre seguendo tale impostazione sostiene che "when such expressions are employed [...] by who do not believe in a divine lawgiver, what we have to deal with is a survival, a fragment from a larger whole" (cfr. A. MacIntyre, *Moral Philosophy*, op. cit. p. 8)

2.1.1 La moderna concezione della razionalità

Secondo MacIntyre il passaggio dall'intellettualismo al volontarismo, precedentemente delineato, apre quindi la strada per la teorizzazione e la difesa della concezione della razionalità che sarà alla base dell'epistemologia propria dell'età moderna.

Infatti se è vero che entro la cornice concettuale aristotelico-tomista, proprio partendo da una certa concezione della natura umana²⁰⁷ si poteva scorgere una sorta di armonia tra forma di razionalità teoretica e pratica, sintetizzata da MacIntyre nella affermazione secondo la quale “la ragione ci insegna sia qual è il nostro vero fine, sia come fare per raggiungerlo”²⁰⁸, la catastrofe dell'età moderna, ovvero l'avvento del volontarismo caratterizzato dal rifiuto della rappresentazione metafisica della natura umana (quella che MacIntyre definisce in *After Virtue* *metaphysical biology*), avrebbe comportato una ridefinizione della facoltà della ragione. Questa facoltà, ormai corrotta dal peccato originale, non sarebbe più in grado di “fornire nessuna comprensione autentica del vero fine dell'uomo”²⁰⁹, ovvero non riuscirebbe più a comprendere “essenze o passaggi dalla potenza all'atto” ma al limite “può parlare soltanto di mezzi. Sui fini deve mantenere il silenzio”²¹⁰.

Questa nuova definizione della ragione, che deriverebbe dalla combinazione dello scetticismo filosofico “about some of the arguments of natural theology [...] with theological fideism”, cioè con quella concezione che “make grace and revelation the sources for our knowledge of God's will”²¹¹, è proprio quella che, secondo MacIntyre, si ritroverebbe alla base dello sviluppo della visione meccanicistica e deterministica del mondo, destinata a confluire nella ortodossia accademica.

²⁰⁷ In *3RV* MacIntyre precisa che la concezione tomistica dell'essere umano inteso come corpo con un'anima è a fondamento della sua teoria della conoscenza sensibile secondo cui “l'anima conosce i particolari soltanto sulla base di questa esperienza [l'esperienza dell'uomo], mediata dall'immaginazione - anch'essa un fenomeno corporeo - e strutturata dall'intelletto in termini di forma” e proseguendo l'autore precisa che tale concezione dell'essere umano “comporta che noi non possiamo prima definire la *mens* e poi porre domande epistemologiche su che cosa essa possa conoscere, poiché è solo nella realtà della conoscenza empirica che la *mens* può esistere nella sua completezza, il che equivale a dire che essa ha bisogno del corpo per le sue operazioni in modo essenziale e non accidentalmente”, op. cit. p. 217

²⁰⁸ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 87

²⁰⁹ Ivi, p. 88

²¹⁰ Ibidem

²¹¹ A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., p. 119

In questo modo l'autore si propone di istituire un rapporto di continuità tra la concezione della ragione fornita dalle teologie riformate, eredi della posizione critica di Ockham nei confronti dell'intellettualismo etico difeso dall'Aquinate, e lo sviluppo della scienza antiaristotelica che poneva "limiti rigorosi alla facoltà della ragione"²¹² e che MacIntyre troverebbe ben rappresentata dalla riflessione filosofica di Pascal la quale non solo metterebbe in evidenza la convergenza della nuova concezione protestante della ragione "con la concezione della ragione propria della filosofia e della scienza più innovative del diciassettesimo secolo"²¹³, accomunate entrambe da una sorta di opposizione a qualunque forma di autoritarismo e tradizionalismo, ma, arrivando a sostenere l'impossibilità della ragione a confutare lo scetticismo e ponendo l'argomentazione della scommessa alla base della possibilità dell'esistenza di Dio, sarebbe rappresentativa della svolta antiteleologica che predominerà la filosofia moderna e anticiperà i motivi del fallimento del progetto di fondare la morale su una facoltà, la ragione, alla quale è precluso l'accesso al regno dei fini²¹⁴.

La svolta antiteleologica, "segno di un passaggio inconsapevole e non riconosciuto da una posizione di interpretazione teorica a un'altra"²¹⁵ - ravvisabile nel processo di riduzione delle cause finali a cause efficienti - si accompagna quindi ad una ridefinizione delle funzioni proprie della facoltà conoscitiva umana, alla quale ormai non rimane che l'accertamento del dato sensibile, dei fatti o delle relazioni matematiche. L'esclusivo ambito di indagine proprio del conoscere resta allora l'esperienza empirica, l'unica che, teoricamente neutra e priva di interpretazioni, è in grado di garantire un autentico sapere.

Infatti dal momento che alla ragione, ormai limitata e corrotta dal peccato, è preclusa la conoscenza dei fini, ad essa non rimane che operare nell'ambito dell'esperienza empirica, costituita da fatti osservabili, tra loro concatenati secondo il nesso di causa-effetto e

²¹² A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 88

²¹³ *Ibidem*

²¹⁴ Stando a questa impostazione la riflessione di Pascal non sarebbe allora affatto lontana da quanto asserito da Cartesio nella quarta Meditazione metafisica in cui egli afferma che sia proprio l'immensa distanza tra la debole e limitata natura umana e l'immensa ed infinita natura di Dio a rendere imperscrutabili gli scopi della volontà divina; ed è per lo stesso motivo che egli non ritiene che "tutto quell'insieme di cause, che sogliono essere postulate dal fine, abbiano nessuna utilità delle cose fisiche" che si traduce in un deciso rifiuto del teleologismo nell'ambito dell'indagine razionale.

²¹⁵ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., pp. 117-8

descrivibili “senza la mediazione di alcuna interpretazione teorica”²¹⁶. E tuttavia affinché di tale ambito di indagine fosse possibile una conoscenza certa, stabile e valida per tutti gli esseri umani, cosa che si traduce nella riduzione del divario “tra apparenza e realtà”²¹⁷, si rendeva necessario “fornire al dibattito in ambito pubblico criteri e metodi di giustificazione razionale” a partire dai quali i “corsi alternativi di azione in ogni sfera della vita potessero essere giudicati giusti o ingiusti, razionali o irrazionali, illuminati o non illuminati”²¹⁸. In questo processo che MacIntyre individua come centrale aspirazione dell’Illuminismo soltanto una giustificazione di questo tipo era considerata autenticamente razionale in quanto “faceva ricorso a principi innegabili da parte di ogni persona razionale e quindi indipendenti da tutte quelle particolarità sociali e culturali che i filosofi illuministi consideravano un mero rivestimento accidentale della ragione in luoghi e tempi particolari”²¹⁹.

È evidente che, a partire dalla riconcettualizzazione della nozione di ragione operata in seguito alla svolta antiteleologica, MacIntyre abbia individuato la strada che, passando attraverso l’empirismo²²⁰ e la scuola scozzese del *common sense*²²¹, conduce alla soluzione trascendentale operata dal criticismo kantiano per contrastare gli esiti dello scetticismo di Hume. La ragione, ora dotata di criticismo intrinseco, è la sola facoltà in grado di attribuire “rispetto sincero” a quelle dottrine che superano il “suo esame libero e pubblico” poiché

²¹⁶ Ivi, p. 115. Più avanti si legge: “Dal Seicento in poi divenne un luogo comune che mentre gli scolastici si erano lasciati ingannare circa il carattere dei fatti del mondo naturale e sociale perché avevano interposto un’interpretazione aristotelica fra se stessi e la realtà esperita, noi moderni (cioè, noi moderni del diciassettesimo e del diciottesimo secolo) ci siamo strappati di dosso l’interpretazione e la teoria e abbiamo affrontato i fatti e l’esperienza esattamente come sono” Ivi, p. 117

²¹⁷ Ivi, p. 116

²¹⁸ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 17 vol. II

²¹⁹ Ibidem

²²⁰ Agli occhi di MacIntyre l’empirismo rappresenta quella corrente di pensiero che cerca di dirimere il disaccordo fra teorie rivali ed incompatibili attraverso il ricorso ai fatti empirici, ai dati sensibili i quali si presentavano all’osservatore “prima di ogni teoria o interpretazione” (A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 115) cioè come realmente sono e quindi suscettibili di descrizione univoca. Ciò è rinvenibile nella esortazione baconiana “a rinnegare la speculazione e a raccogliere i fatti” (Ibidem) e nella invenzione “del concetto empiristico di esperienza [...] come panacea per le crisi epistemologiche del diciassettesimo secolo” in quanto “era destinato a colmare il divario tra *sembra* ed *è*” (Ivi, p. 116).

²²¹ Del fondatore della scuola scozzese del senso comune MacIntyre sottolinea che “aveva sostenuto contro Hume che esistono certe verità evidenti per quasi ogni essere umano, negate soltanto da coloro che hanno una mente malata o sono sotto l’influenza di qualche teoria filosofica scorretta” aggiungendo che “[l]a nostra consapevolezza di queste verità è suscettibile dall’esperienza, ma non deriva dall’esperienza”. A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 149 vol. II

essa soltanto, in quanto pura, cioè non contaminata dalla mutevolezza empirica, “contiene i principi per conoscere assolutamente *a priori* un qualcosa”²²².

Questa riconcettualizzazione della nozione di ragione si accompagna alla modificazione della concezione della razionalità che viene sempre di più a coincidere con quella proprietà specificatamente umana che si manifesta nella capacità di fornire una giustificazione di quei fondamenti o principi incontrovertibili, quindi validi con assoluta necessità ed universalità, a cui è necessario appellarsi per dirimere il disaccordo radicale, ovvero per risolvere quella tipologia di disaccordo che si manifesta “all’interno del medesimo sistema sociale e culturale”²²³. Così rielaborato il concetto di razionalità si esplicava in una sorta di capacità giustificativa di quell’anelato punto archimedeo a partire dal quale fosse possibile dimostrare la validità nonché la superiorità di una certa teoria rispetto ad altre. È evidente quindi che la giustificazione razionale di un criterio impersonale che rispondesse a queste esigenze doveva fare propri i requisiti di universalità e necessità che, riconosciuti come categorie intrinseche della nuova nozione di ragione ormai considerata indipendente da qualsiasi vincolo o retaggio culturale, avrebbero portato gli esseri umani a riconoscere la validità di “uno stesso insieme di principi” ai quali era opportuno aderire formalmente per poter “vivere insieme pacificamente nella stessa società”²²⁴.

Secondo il filosofo scozzese l’elaborazione di questa nozione della ragione si accompagna allo sviluppo di quell’approccio di indagine filosofica da lui denominato *enciclopedismo* ed esemplificato dalla Nona Edizione dell’*Enciclopedia Britannica*, il quale presuppone l’adesione al concetto universalistico, quindi unitario, di razionalità come ricordato in *Three Rival Versions of Moral Enquiry*:

Adam Gifford e i suoi colleghi di Edimburgo ritenevano fondamentale il presupposto di una razionalità che fosse unitaria, che ci fosse cioè una sola concezione vera, benché complessa, di quali fossero i criteri e le conquiste di questa razionalità, che ogni persona colta potesse facilmente arrivare a comprendere e condividere. L’applicazione dei metodi e dei fini di questa concezione unitaria a un qualsiasi ambito di studio è ciò che caratteristicamente definisce una scienza²²⁵.

²²² I. Kant, *Critica Ragion Pura*, Intro, sez. VII, p. 67

²²³ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 152 vol. II

²²⁴ Ivi, p. 156

²²⁵ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., pp. 39-40

È evidente che stando alla ricostruzione fornita da MacIntyre l'enciclopedismo viene presentato come quella versione di indagine filosofica che, facendo propria la concezione della razionalità elaborata nel corso dell'età moderna con l'obiettivo di emancipare gli esseri umani da ogni forma di autoritarismo²²⁶, riconduce la conoscenza ad una questione di accertamento delle "condizioni anteriori intese come cause efficienti" alla cui base "sta l'idea di invarianza che si articola in generalizzazioni in forma di legge"²²⁷ che si ritrova a fondamento del monismo metodologico perseguito dall'ortodossia accademica. Inoltre, stando a questa impostazione, esiste un'unica linea di sviluppo ovvero una concezione unitaria della conoscenza che, senza conoscere rotture radicali o momenti di crisi epistemologiche, dalle origini arriva fino ai giorni nostri.

Inutile sottolineare che il truismo storico-filosofico che MacIntyre sta narrando è l'avvento della visione del mondo meccanicistica ovvero di quella forma di determinismo che pone a fondamento dell'indagine filosofica il principio di causalità efficiente che dopo aver resistito alle critiche di Hume trova piena giustificazione nella filosofia kantiana. Si tratta di quella visione del mondo che estende il modello conoscitivo fondato sul metodo ipotetico-deduttivo ad ogni disciplina, cosa che comporta, oltre alla riorganizzazione complessiva del sapere, la difesa di un'idea di progresso lineare, di un ininterrotto sviluppo conoscitivo per accumulazioni successive. Le discipline possono così venire organizzate secondo un preciso ordine lungo una scala enciclopedica. È questo infatti il periodo in cui predomina l'enciclopedismo. Lo si trovava già in Francis Bacon (*Dignità e Progresso del Sapere*, 1623), e nel progetto dei *philosophes* illuministi, con *l'Encyclopédie* di Diderot e di D'Alambert (1750-1772) che costituisce una ripresa del concetto baconiano di organizzazione sistematica del sapere. Rientra in questa tradizione, in seguito, non solo l'enciclopedismo proposto da Comte (*Corso di filosofia positiva*, 1830-1842), ma anche innumerevoli seguenti imprese editoriali, simili alla già ricordata impostazione del progetto della Nona Edizione della *Enciclopedia Britannica* (1875).

Ciò che MacIntyre mette in evidenza è che in questo ampio lasso di tempo si sviluppa e matura l'idea che tutta la realtà accessibile all'uomo si possa avvalere di un unico metodo di indagine. Si sviluppa infatti un forte orientamento riduzionista che spinge tutte le

²²⁶ Secondo MacIntyre infatti "Cartesio rappresentava per gli enciclopedisti del diciannovesimo secolo un esempio della indipendenza della ragione dai vincoli morali o religiosi di qualsiasi comunità particolare", *3RV*, op. cit., pp. 97-98

²²⁷ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., entrambe citt. p. 119

scienze ‘mature’, comprese le scienze umane, ad uniformarsi al modello teorico e ai metodi delle scienze naturali il cui scopo è “spiegare i fenomeni [...] fornendo generalizzazioni legali”²²⁸ come prescritto dal modello epistemologico che, evolutosi dall’illuminismo attraverso Comte e Mill, è arrivato fino ad Hempel²²⁹.

2.1.2 La moderna concezione della moralità

La ridefinizione della nozione di ragione operata in seguito alla svolta antiteleologica ha avuto ricadute anche sulla concezione che l’età moderna aveva fornito della moralità.

Infatti l’etica classica, esemplificata dai trattati aristotelici sull’*Etica*, sulla *Politica* e ovviamente dal *De Anima*, si occupava “tanto del modo in cui si deve spiegare e intendere l’azione umana, quanto di quali azioni debbano essere compiute”²³⁰. Ciò permetteva di rendere intelligibile la condotta umana in riferimento a quei desideri, scopi o intenzioni ovvero a quel *telos* verso il quale ogni cosa si dirige e che nel contempo governa e regola l’azione umana in una prospettiva secondo la quale le stesse regole sono dotate di carattere teleologico. Questa impostazione viene meno in seguito all’abbandono del finalismo. Infatti con l’abbandono della nozione funzionale del concetto di “uomo”, “[s]i ritiene sempre più che la spiegazione dell’azione consista nel mettere a nudo i meccanismi fisiologici e psichici ad essa sottesi”²³¹. Detto altrimenti, significa “cercare di comprendere

²²⁸ Ivi, p. 125

²²⁹ Ibidem e in generale tutto il cap. 8 in cui si legge, tra l’altro, che “[i] pensatori illuministi erano hempelliani *ante litteram*. Per loro, spiegare significa appellarsi retrospettivamente a una generalizzazione legale; predire significa appellarsi a una simile generalizzazione “prospettivamente”, dal punto di vista del futuro. Secondo questa tradizione, il diminuire dei fallimenti nelle previsioni è il segno del progresso scientifico”, *AV*, op. cit. p. 129. È evidente il nesso che l’autore istituisce tra il modello epistemologico illuminista e il modello nomologico-deduttivo hempelliano considerato il modello standard della spiegazione che si propone di spiegare e predire i fenomeni osservati attraverso l’applicazione dello schema di sussunzione dei fenomeni entro leggi generali per cui la spiegazione e la predizione di un fenomeno presentano la medesima struttura logica (simmetria tra spiegazione e predizione).

²³⁰ A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 118

²³¹ Ibidem. Stando a questa critica con l’avvento del paradigma meccanicistico si sarebbe perduta la distinzione tra atto umano e riflesso puro e semplice. Infatti dal momento che l’azione umana è intelligibile solo nella sua intenzionalità, è evidente che nel momento in cui non si riesce più a mostrare la connessione dell’azione umana con i desideri e gli scopi peculiarmente umani allora essa viene trattata come un comportamento cioè viene spiegata in riferimento alle cause e non compresa in riferimento alle ragioni per agire. Questo aspetto era già ben chiaro all’autore ai tempi di *NMW-I* (1959) in particolare quando precisa che per capire se il movimento dell’annuire con la testa sia riconducibile ad un tick nervoso o ad una qualche forma di assenso è importante il riferimento allo scopo. Cfr. *NMW-II*, op. cit., p. 89

l'azione umana in termini meccanicistici"²³² ovvero sulla base di quelle condizioni antecedenti o cause efficienti che determinano l'agire umano necessariamente, riducendo in tal modo l'azione ad un "fatto" ovvero ad un comportamento.

Ed è proprio in questa forma di riduzionismo dell'azione umana (human action), comprensibile in termini teleologici, a comportamento umano (human behavior), spiegabile in termini di cause efficienti, controparte etica di quel processo di svalutazione del ruolo epistemologico della nozione di causa finale, la cui problematicità in ambito etico era già stata evidenziata in *Notes from Moral Wilderness*²³³, che MacIntyre individua il passaggio dalla concezione aretaica dell'etica, che aveva dominato nell'età classica, alla concezione legalistica e proceduralistica che, dominante per tutta l'età moderna, sarebbe stata ereditata dall'emotivista cultura contemporanea²³⁴.

Se a livello concettuale l'impegno di MacIntyre è quello di rendere conto del processo di trasformazione dell'etica classica che, esprimendosi nella forma "che tipo di persona dovrei essere?" si occupava della realizzazione della vita buona, in epistemologia morale ovvero in "a study concerned principally with knowing what one should do"²³⁵ e che esprimendosi nella forma "agisci in questo modo!" si impegnava ad individuare i criteri di legittimazione della correttezza formale dell'azione, è evidente che tale comprensione concettuale può darsi solo attraverso l'utilizzo della metodologia storicistica secondo la quale "[i] mutamenti astratti dei concetti morali si incarnano sempre in eventi concreti particolari"²³⁶ - affermazione che vuol mettere in rilievo, in opposizione all'ortodossia accademica - come la comprensione delle trasformazioni concettuali necessita di una comprensione del contesto storico-sociale.

Per questo motivo il passaggio dall'etica classica all'epistemologia morale è strettamente collegato ai mutamenti ai quali la società e la politica di quei secoli andavano incontro in

²³² Ivi, p. 119

²³³ "[...] we make both individual deeds and social practices intelligible as human actions by showing how they connect with characteristically human desires, needs and the like. Where we cannot do this, we treat the unintelligible piece of behavior as a symptom, a survival, or a superstition", A. MacIntyre, *NMW-II*, op. cit. p. 89

²³⁴ La contrapposizione tra concezione aretaica e legalistica o meglio indicata con il termine deontico è presente in diversi autori anglofoni del XX secolo, un esempio per tutti è il volume di W. K. Frankena, *Ethics* 1973, tr. it. di M. Mori, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, in cui l'autore analizza i tratti salienti delle due opposte visioni.

²³⁵ Ch. S. Lutz, *Reading*, op. cit., p. 92

²³⁶ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 96

seguito alla scomparsa della *koinonia*, intesa come unità di legami sociali e politici che forniva legittimità all'agire in vista del raggiungimento di un bene comune condiviso in una prospettiva secondo la quale il soggetto morale non può realizzare il proprio bene se non realizzando nel contempo il bene degli altri membri della *koinonia* e viceversa, e alla conseguente nascita di nuove forme di organizzazione sociale e politica la cui legittimazione trovava, di volta in volta, espressione concettuale nelle teorie filosofiche sviluppatesi da Machiavelli fino a Kant²³⁷.

Ed è proprio nella teoria politica di Machiavelli che MacIntyre rinviene quella prima forma di secolarizzazione del volontarismo confluito nelle teologie riformate²³⁸ che, confluendo nelle più diffuse teorie politiche ed etiche del diciassettesimo e diciottesimo secolo, sarà alla base del fallimentare progetto di individuazione di un criterio universale di dirimibilità del disaccordo pubblico indipendente dagli interessi delle singole volontà.

Infatti così come l'etica riformata, a partire dalla concezione luterana, la cui struttura concettuale trovava una migliore comprensione all'interno della prospettiva del volontarismo teologico di Ockham secondo il quale le uniche valide regole etiche sono i comandamenti che, decretati dalla volontà divina imperscrutabile agli occhi degli esseri umani corrotti dal peccato originale, vengono accettati perché imposti dalla divinità, l'unica entità che, attraverso la sua grazia, può muovere gli esseri umani verso il loro *telos*, aveva portato al paradosso di una "bifurcated morality" per cui "there are on the one hand the absolutely unquestionable commandments, which are, so far as human reason and desires are concerned, arbitrary and contextless, and on the other hand, there are the self-

²³⁷ L'ingresso nella modernità (cfr. *AV*, op. cit., p. 96) è segnato dalla scomparsa della *koinonia* e dalla nascita di un nuovo modello di vincolo sociale che presuppone l'esistenza di singole entità dotate di un'esistenza separata e anteriore all'elemento societario. In questo passaggio è possibile leggere quel mutamento culturale che pone l'elemento sociale come un costrutto della libera volontà individuale opposto all'idea olistica di *koinonia* come realtà anteriore a quella dei singoli individui. Questo passaggio di dissoluzione dell'idea di *koinonia* viene per la prima volta a dispiegarsi attraverso la teoria contrattualistica di Hobbes e alla ipotesi di uno stato di natura in cui gli esseri umani sono individualizzati dalla spinta all'auto-conservazione ovvero dal possesso del diritto naturale alla vita.

²³⁸ Così si esprime in *SHE*, op. cit., p. 127: "The author who is the Luther of secular power is Machiavelli". È evidente, anche a partire da questa laconica affermazione, che lo sforzo dell'autore è quello di recuperare il fervido intreccio storico-culturale che a partire dal XIV secolo interessò il dibattito sulla legittimità dei poteri spirituali e temporali. Ed è all'interno di tale disputa che, stando alla ricostruzione proposta, si assiste al passaggio dall'appello alla giustizia come criterio per giudicare un governo buono e legittimo all'appello ai diritti soggettivi nella misura in cui "lo *ius* veniva inteso, almeno da qualcuno, come una *facultas* per cui ogni creatura ha il diritto di impegnare i propri talenti in certi modi. È tipico che i diritti umani così intesi siano rivendicati *contro* qualcuno" (cfr. A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 232). È evidente che dietro queste parole vi è il riferimento alla filosofia di Ockham e alla sua critica al razionalismo tomista in nome di un volontarismo che ha portato a rifiutare la concezione del diritto naturale oggettivo, che precede ed informa le leggi umane, in difesa di un diritto positivo soggettivo, posto cioè da una volontà che detiene potere di imposizione, che è alla base del moderno giusnaturalismo.

justifying rules of political and economic order”²³⁹; allo stesso modo le teorie politiche ed etiche che a partire da Machiavelli ed Hobbes si presentano come l’espressione secolarizzata delle teologie riformate, come peraltro evidente nella posizione hobbesiana per cui *auctoritas, non veritas facit legem* e successivamente nella posizione lockeana che dava espressione teorica al contrattualismo puritano dei *whigs* che interpreta l’accettazione del volere divino in termini di *consensus voluntatis*, avevano posto le basi per quella che diventerà una “familiar crux: the combination of an assertion of the sovereignty of the individual in his choices and his aims with the view that human behavior is governed by unchanging laws”²⁴⁰. Ora, l’insieme di queste prese di posizione trova proprio nell’esposizione kantiana della teoria morale, in definitiva, l’apice del paradosso, nella misura in cui l’autonomia della volontà buona, espressione della sovranità individuale dell’autorità morale, si autodetermina sottomettendosi all’imperativo categorico, espressione dell’impostazione universalistica e legalistica²⁴¹. Sulla scorta di tale impostazione, la moralità si riduce ad una questione di regole impersonali ed incondizionate, alle quali l’agente morale deve accordarsi per essere giudicato una persona giusta. Ed è sempre all’interno di questa concezione rivolta a fornire una spiegazione della possibilità di un libero accordo tra volontà e prescrizioni della morale, giungendo a mettere in evidenza ‘buone ragioni’ per assegnare autorità ai precetti della morale, che proprio la nozione di scelta, divenendo movente unico dell’azione morale, si collocherà al centro della riflessione morale.

Ma tale moderno concetto di scelta che scaturisce direttamente dalla volontà individuale e che si traduce in un volere acritico, in “what gives that reason force for any particular agent” non può avere la pretesa di valere come movente dell’azione morale, cioè di valere come “what makes a good reason a good reason”²⁴²: infatti ad un tale concetto

²³⁹ Ivi, p. 124. È altresì evidente che l’idea della corruttibilità della natura umana sia una derivazione della critica di Ockham alla concezione dell’anima come forma incorruttibile del corpo.

²⁴⁰ Ibidem

²⁴¹ In uno scritto successivo ad *After Virtue* MacIntyre esprime il paradosso della formulazione etica kantiana sostenendo che “[t]he conception of a law obedience to and respect for which is rationally justified, but which cannot be justified either with regard to human ends or to enforcing power is simply unintelligible”. A. MacIntyre, *How Moral Agents Became Ghosts in Synthese* 53, 295-312, 1982, cit. p. 306

²⁴² A. MacIntyre, *How Moral Agents*, op. cit., entrambe citt. da p. 301. È suggestivo a questo proposito il collegamento con quanto a proposito della razionalità pratica di concezione aristotelica sosterrà in *WJ?* in cui certamente non negando il nesso causale tra buone ragioni e azioni sosterrà che “solo se e nella misura in cui le buone ragioni sono causa di azioni, e solo se e nella misura in cui queste buone ragioni sono causalmente efficaci proprio perché e nella misura in cui sono buone ragioni, vi sono agenti razionali”, *WJ?*, op. cit., vol. II, p. 155, enfasi aggiunta.

mancherebbe quello sfondo socialmente teleologico introdotto dall'autore per riabilitare e sostenere l'etica delle virtù, il solo che impedirebbe di confondere il vacuo "io voglio" con una solida ragione per agire²⁴³. Si tratta cioè di sostenere il reinserimento del concetto di scelta all'interno del contesto delle pratiche intese come complesse forme di attività umana cooperativa, per mezzo delle quali è possibile realizzare i beni interni a tali forme di attività attraverso il perseguimento di quei criteri o modelli di eccellenza che sono propri di tali attività ed in parte le definiscono²⁴⁴.

Inutile dire a questo punto che ciò che MacIntyre vuole mettere in evidenza attraverso la ricostruzione storico-concettuale proposta è che in seguito alla svolta antiteleologica i precetti dell'etica ovvero i giudizi morali, avendo perso quell'architettura che forniva loro una giustificazione, sono stati ridotti ad astratte convenzioni formali ovvero a prescrizioni logicamente indeducibili da descrizioni fattuali, la cui osservanza da parte dell'agente morale autonomo, pretesa come garanzia del corretto funzionamento delle relazioni interpersonali, esige ora un nuovo statuto che non solo rendesse razionale l'appello ad essi, ma nel contempo desse loro un'autorità oggettiva ed indipendente.

È evidente allora che è all'interno di questa mutata cornice concettuale che vanno letti i tentativi di fornire una giustificazione delle regole della morale tanto da parte degli esponenti della corrente utilitarista, i quali nel tentativo di fornire una riabilitazione della struttura teleologica ma concependo una relazione mezzi-fini di tipo estrinseco, almeno in ambito etico, giungono alla conclusione che l'accettazione delle credenze morali è priva di qualsiasi giustificazione razionale, quanto dagli esponenti della corrente deontologica,

²⁴³ Ivi, p. 303. È evidente che l'autore in questo modo vuole mettere in primo piano il contesto ovvero lo sfondo necessario a rendere intellegibile il concetto di regola morale. Tale impostazione è chiarita soprattutto nello svolgimento del cap. 14 di *After Virtue* e in particolare si veda p. 231.

²⁴⁴ La nota definizione del concetto di pratica fornita in *After Virtue* è stata più volte esemplificata ed approfondita dallo stesso autore attraverso il significativo esempio del gioco degli scacchi già presentato in *After Virtue* e riproposto di nuovo in *How Moral Agents* per sottolineare ancora una volta che "[o]nly if I am playing chess for the sake of the goods specific to chess in accordance with the standards of excellence which partially define the game of chess will it necessarily be a reason that has force for me" (cfr. op. cit. p. 301). Ciò significa, in altri termini, porre alla base dell'azione morale la scelta che ha come conseguenza un'azione giusta cosa che è possibile solo nella misura in cui le ragioni per agire, tornando all'esempio del gioco degli scacchi, sono "ragioni [...] non soltanto per vincere in una determinata occasione, ma per cercare di eccellere in tutto ciò che è richiesto dal gioco degli scacchi" (cfr. *AV*, op. cit. p. 233).

Si tratta di ribadire attraverso questo esempio la posizione aristotelico-tomista secondo la quale le virtù sono "qualità il cui esercizio conduce al raggiungimento del *telos* umano" (*AV*, p. 229) secondo un rapporto di mezzi-fini che è di tipo intrinseco, secondo cui cioè il fine dato, che precede il mezzo, "non può essere caratterizzato adeguatamente prescindendo da una caratterizzazione del mezzo" (*AV*, p. 228).

eredi dell'impostazione kantiana, impegnati a sostenere che ogni agente morale proprio in virtù della propria razionalità è logicamente obbligato a sottostare alle regole morali²⁴⁵.

Tuttavia, agli occhi del filosofo scozzese, l'impegno portato avanti dalle teorie etiche moderne nel tentativo di fornire una risposta al paradosso prodotto in seguito all'abbandono dell'architettonica teleologica avrebbe portato alla formulazione di una serie di *finzioni* incommensurabili, cioè di giudizi morali privati del loro significato ma usati come principi primi della giustificazione razionale dei precetti dell'etica cioè come criteri oggettivi ed impersonali, quindi indipendenti da qualsiasi tipo di desiderio o preferenza riferibile ad un particolare individuo, di spiegazione della condotta umana.

Quindi lo sviluppo delle teorie morali moderne che hanno posto la volontà al centro della riflessione morale arrivando con Kant a conferirle il ruolo di unico bene in sé, avrebbe generato quel particolare paradosso etico il cui tentativo di superamento operato attraverso l'attribuzione dei caratteri di universalizzabilità e prescrittività ovvero di neutralità e generalizzazione ai precetti morali, unico modo ritenuto valido per la determinazione della giusta condotta umana, ereditato dalla cultura contemporanea, avrebbe a sua volta portato alla costruzione di finzioni morali che, secondo MacIntyre, hanno trasformato la morale contemporanea in un "teatro di illusioni" come esemplificato dalla pretesa di efficienza e di autorità proprie dell'esponente della cultura sociale contemporanea che è il manager della burocrazia.

2.1.3 La moderna concezione antropologica

A questo punto della presentazione delle caratteristiche proprie della modernità non rimane che vedere quali siano stati i cambiamenti cui è andata incontro, in seguito alla svolta antiteleologica, la stessa concezione antropologica.

²⁴⁵ Va brevemente ricordato che secondo MacIntyre l'opposizione kantiana all'utilitarismo è una conseguenza dell'interpretazione humeana della psicologia delle passioni e del ruolo che ad esse affida all'interno del ragionamento pratico. Questo aspetto riassunto da MacIntyre sostenendo che "Hume reasoned: the passions are of such-and-such a kind; morality must be a matter of the passions; therefore morality must be of a such-and-such a kind. [...] Kant reasoned: the passions are of such-and-such a kind; morality is of such-and-such another kind; therefore morality cannot be a matter of the passions" (cfr., *How Moral Agents*, op. cit., p. 298). Una simile affermazione è una evidente conseguenza della psicologia riformata secondo cui la radicale imperfezione dell'uomo macchiato dal peccato originale non può sfuggire dalla concupiscenza cioè da quei desideri o disposizioni ad agire che non possono essere i desideri di fare ciò che la ragione manifesta come la cosa migliore da fare ovvero come il bene da realizzare, come invece accadeva nella concezione classica.

Stando alla struttura concettuale presentata dall'autore è chiaro che l'impostazione epistemologica tipicamente moderna collegata all'impostazione morale proceduralista, impersonale, astratta e decontestualizzata, ovvero quell'universo morale privo di qualsiasi mediazione sociale o istituzionale, non poteva che avere come referente un soggetto altrettanto astratto e decontestualizzato. E tale è l'individuo cioè quell'invenzione concettuale dell'età moderna²⁴⁶ che, subentrata al concetto funzionale di essere umano nel momento in cui viene rifiutata la natura sociale dell'essere umano, rappresenta il soggetto morale autonomo, un soggetto “che non ha alcun contenuto sociale necessario e alcuna identità sociale necessaria”²⁴⁷.

Precisando che il rapporto tra il proceduralismo epistemico e morale e la concezione moderna dell'essere umano non si trova in una relazione di causa-effetto quanto piuttosto in una relazione di mutua dipendenza, l'autore mette in rilievo il fatto che il rifiuto della rappresentazione aristotelico-tomista del concetto di uomo inteso come sinolo ovvero come organica integrazione psico-fisica, che era alla base sia della teoria della conoscenza sia della concezione dell'etica e della politica classica, avrebbe progressivamente portato a considerare gli esseri umani come individui “in possesso delle loro identità e delle loro capacità umane essenziali a prescindere dalla loro appartenenza a un qualsiasi sistema sociale e politico”²⁴⁸. Dal punto di vista dell'agente morale, ciò significa arrivare a considerare il soggetto morale come soggettività astratta ovvero, per dirlo con la terminologia kantiana, come volontà pura, svincolata quindi da scopi, interessi e situazioni particolari. L'impegno di una tale soggettività risiede unicamente nell'individuazione delle buone ragioni per sottostare ai vincoli imposti dai precetti morali, ma anche ai vincoli sociali e politici, ponendo così la propria volontà sia come movente morale sia come supremo giudice morale. Infatti dal momento che nulla è incondizionatamente buono eccetto una buona volontà, essa è considerata l'unico movente morale che fa agire l'essere umano razionale per il solo amore di fare il proprio dovere. È evidente che una tale volontà se e nella misura in cui è assunta come movente morale non deve essere mossa da

²⁴⁶ Così si esprime MacIntyre in *AV* e precisamente a p. 96. In *3RV* definisce l'individuo come “artefatto culturale dei secoli diciassettesimo e diciottesimo [...], le cui relazioni sociali e morali si riteneva che fossero soltanto contingenti e incidentali per il suo essere razionale, e che aveva in sé [...] le risorse per criticare quelle medesime relazioni in nome dell'utilità o dei diritti” e aggiunge che la natura di tale artefatto “veniva sistematicamente confusa con la natura umana in quanto tale”, op. cit., p. 267

²⁴⁷ A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 64

²⁴⁸ A. MacIntyre, *WJ?* op. cit., p. 9 vol. II

nient'altro che da sé stessa, non deve essere motivata da inclinazioni o desideri. Tale volontà sarà considerata nella sua purezza ed astrazione, totalmente slegata da legami particolaristici, pena la ricaduta nell'eteronomia morale, con conseguente perdita della agognata libertà. Così caratterizzata la volontà è inoltre l'unica autorità in grado di giudicare se i precetti dell'etica sono giusti o meno, sostituendosi in tal modo all'ipotetica volontà divina, i cui precetti gli esseri umani sono vincolati a seguire soltanto se essi vengono considerati giusti. Risulta allora chiaro che “if I am in a position to judge for myself whether what he [the real or alleged divine being] commands is right or not, then I have no need of the divine being to instruct me in what I ought to do. [...] each of us is his own moral authority”²⁴⁹.

Questa volontà è quella che, stando alla ricostruzione macintyreana, pone se stessa come autorità morale, come unico criterio oggettivo di scelta morale; è quell'io che effettua le proprie scelte senza il ricorso ad un criterio razionale, come esemplificato dal punto di vista di Kierkegaard. Sarà proprio questa caratterizzazione del soggetto morale a confluire nella concezione contemporanea dell'io che sceglie trasportato dalle proprie preferenze emotive: è l'io emotivista, quell'io che “non trova alcun limite a ciò su cui può pronunciare un verdetto, poiché i limiti del genere potrebbero derivare soltanto da criteri razionali di valutazione e, come abbiamo visto, l'io emotivista manca di qualsiasi criterio di questo tipo”²⁵⁰. Si è quindi di fronte ad un soggetto che proprio perché è in grado di distaccarsi da qualsiasi situazione particolare in cui sia coinvolto, può essere considerato come soggetto morale cioè come soggetto capace di giudicare qualunque situazione “da un punto di vista universale ed astratto”²⁵¹, cioè dal punto di vista impersonale dello spettatore esterno totalmente separato da contingenze e coinvolgimenti sociali.

È l'io totalmente separato e contrapposto alla realtà sociale, quell'io che sottoposto a quel processo di purificazione ontologica che attraversa le riflessioni da Locke a Hume e passando per Kant arriva a poter assumere qualsiasi punto di vista “perché in sé e per sé non è nulla”²⁵², come esemplificato dalle riflessioni di Goffman da un lato e di Sartre

²⁴⁹ A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., p. 195

²⁵⁰ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 64. Qualche pagina più avanti dirà che “un altro modo per descrivere l'io emotivista è designarlo come un io che ha subito una menomazione, una spogliazione di proprietà che un tempo si credeva appartenessero all'io”, op. cit., p. 66; mentre in *WJ?* parlerà del sé liberale come “un sé che si sposta da una sfera all'altra, suddividendo in compartimenti i suoi atteggiamenti”, op. cit. p. 158 vol. II

²⁵¹ Ibidem

²⁵² Ibidem

dall'altro. Entrambi infatti pur descrivendo due 'soggetti' differenti approdano allo stesso risultato, alla delineaione dei caratteri dell'io emotivista.

Infatti, se stando alla riflessione sociologica di Goffman, nel palcoscenico della vita sociale l'io si dissolve nei suoi ruoli, cioè "l'io non è niente di più che <un attaccapanni> su cui sono appesi gli abiti dei ruoli (Goffman, 1959, p. 253)"²⁵³ presentando un io la cui identità gli viene di volta in volta assegnata dal ruolo che si trova ad impersonare; con la riflessione di Sartre l'io invece appare come un soggetto attivo, aperto alle possibilità, ma proprio nel riconoscersi aperto alle diverse possibilità l'io si presenta come 'nulla', l'io scopre che "non è una sostanza ma un insieme di possibilità perpetuamente aperte"²⁵⁴.

Ma come si è giunti alla delineaione di un tale soggetto morale, un io la cui esistenza è indipendente ed antecedente a qualsiasi particolarità storica e contestuale e la cui identità si delinea in una situazione di perfetto isolamento sociale?

Ancora una volta ad essere chiamati in causa sono la confluenza di diversi elementi storico-concettuali che troveranno spazio sia nella visione luterana della comunità sia nella psicologia riformata. Infatti è a partire dalla concezione della natura umana come irrimediabilmente corrotta e schiava dei suoi più infimi desideri, tenacemente radicati in quella comunità terrena che dopo la dissoluzione della *koinonia* viene ora intesa come "teatro" dell'eterno dramma della salvezza umana, che Lutero era arrivato a concepire il rapporto tra l'essere umano e la divinità in termini individuali, proprio come lo è la morte: "when you die, it is you who die, and no one else can do this for you". Ed è in questa condizione di individualità intesa come "stripped of all social attributer, abstracted, as a dying man is abstracted, from all social relations, that the individual is continually before God"²⁵⁵, di fronte a quell'entità dispensatrice di grazia i cui comandamenti vanno osservati non perché razionalmente compresi ma per fede.

Una volta poi che tale 'declinazione' dell'essere umano come individualità privata della sua natura sociale e portatrice di bisogni egoistici venne accolta dal secolare liberalismo moderno, si verificò una drastica modificazione della riflessione intorno alla questione identitaria: si sostenne, in definitiva, che l'identità personale non può che costituirsi

²⁵³ Ivi, p. 65

²⁵⁴ Ibidem

²⁵⁵ A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., entrambe citt. pp. 125-6. MacIntyre rintraccia questa caratterizzazione dell'individuo "as being what the individual is <before God>" nella concezione di Kierkegaard per il quale la vita religiosa, esemplificato da Abramo, lungi dall'essere compresa razionalmente appare paradossale e irrazionale. Cfr. *SHE*, op. cit. in particolare su questo aspetto p. 217

indipendentemente da ogni relazione sociale e antecedentemente a qualunque fine, dal momento che questo io “non possiede altra continuità che quella del corpo che ne è il portatore e quella della memoria che fa del suo meglio per tenere insieme il suo passato”²⁵⁶ - aspetto, questo, nel quale MacIntyre rileva, fin dai tempi di *A Short History of Ethics*, una debolezza delle teorie contrattualistiche che da Hobbes arrivano fino a Rawls. Infatti, secondo il filosofo scozzese, “[t]he concept of an *original* contract is [...] ruined by internal self-contradiction”²⁵⁷. In definitiva tale concetto non può essere posto come il fondamento delle regole condivise - come teorizzato dai contrattualisti - dal momento che esso stesso, per essere considerato tale - un contratto - presuppone l’esistenza di regole sulle quali accordarsi²⁵⁸.

È evidente quindi che, stando alla posizione macintyreana, una qualche forma di accordo richiede l’esistenza di soggetti le cui identità ovvero i cui caratteri si siano costituiti a partire dalle posizioni e dai ruoli che gli esseri umani assumono all’interno di quelle particolari strutture sociali e relazioni interpersonali che sono le pratiche, cioè i contesti storico-sociali di cui gli esseri umani fanno parte e a partire dai quali si costituisce l’identità personale.

In quanto tale, io eredito dal passato della mia famiglia, della mia città, della mia tribù, della mia nazione, una molteplicità di debiti, di retaggi, di legittimi obblighi e aspettative. Essi costituiscono il dato della mia vita, il mio punto di partenza morale. È in parte questo a conferire alla mia vita la sua particolarità morale²⁵⁹.

La cosa importante che ancora una volta emerge in questa argomentazione è la centralità attribuita al concetto di storia che, già emerso in *A Short History of Ethics* in riferimento alla critica all’ortodossia accademica, laddove veniva ribadita l’impossibilità di una moralità astorica e atemporale, si ripresenta, adesso, in queste pagine di *After Virtue* in riferimento alla critica rivolta alla concezione emotivista dell’io, alla quale l’autore

²⁵⁶ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 65

²⁵⁷ A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., p. 137

²⁵⁸ Così si esprime MacIntyre in *SHE*: “[...] Hobbes makes two incompatible demands of the original contract: he wishes it to be the foundation of all shared and common standards and rules; but he also wishes it to be a contract, and for it to be a contract, there must already exist shared and common standards of the kind which he specifies cannot exist prior to the contract.” cit. p. 137

²⁵⁹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 266

contrappone un io la cui identità si costituisce storicamente e la cui esistenza è interpretata come un'unità storica organizzata secondo una forma narrativa.

“[...] noi tutti viviamo delle narrazioni e intendiamo la nostra vita in base alle narrazioni che viviamo”²⁶⁰.

Si tratta allora di sostenere la rivalutazione della condizione specificatamente storica della natura umana che, tra l'altro, permetterebbe di recuperare il valore autentico della responsabilità delle azioni umane, quel valore che le era stato precluso dell'avvento del meccanicismo e dalla spiegazione causale del comportamento umano “in terms of factors sufficient to produce their actions”²⁶¹, la cui fonte storico concettuale ancora una volta è stata rinvenuta da MacIntyre nel volontarismo ereditato e diffuso dalla teologia luterana come dimostrato dalla dottrina della giustificazione per fede che svincola l'essere umano dalla responsabilità delle azioni compiute e la cui conseguenza fu la scomparsa della parola *merito* dalla terminologia della teologia riformata. Questo è il profondo significato che MacIntyre rinviene nel rimprovero che Lutero avrebbe rivolto alla moglie Katharina quando di fronte alla sua credenza che una peccatrice non potesse essere considerata una santa, egli le rispose che “every one justified by faith in Christ was equally a saint”²⁶².

2.2 *La fine della cultura moderna*

Quella appena delineata attraverso l'analisi delle principali concezioni non è altro che la genesi della cultura moderna. Secondo l'autore si tratta di un tipo di cultura che, con l'intento di emancipare l'essere umano dalla tirannia della tradizione, aveva elaborato un programma di indagine filosofica volto all'individuazione di un criterio di legittimazione sia epistemologico sia morale che, neutrale rispetto a tutte le teorie in competizione, fosse

²⁶⁰ Ivi, p. 257

²⁶¹ A. MacIntyre, *SHE*, op. cit., p. 204

²⁶² Ivi, p. 123. È doveroso precisare che per MacIntyre gli esseri umani possono essere ritenuti responsabili delle proprie azioni nella misura in cui ne sono gli autori, ovvero nella misura in cui l'azione umana scaturisce “in modo intelligibile dalle intenzioni, dai moventi, dalle passioni e dai propositi di un soggetto umano” dal momento che solo di azioni così concepite “è sempre legittimo chiedere al soggetto una spiegazione adeguata”, cfr. *AV*, op. cit., p. 255.

non solo razionalmente giustificabile ma, proprio in virtù della sua imparzialità, fosse a sua volta anche capace di rivendicare la superiorità di una tesi rispetto ad un'altra. Solo in questo modo, ovvero solo attraverso l'appello ad un criterio di razionalità universale che è tale in quanto 'minimale', sarebbe stato possibile garantire un accordo su questioni fondamentali proprio perché un tale criterio trovava fondamento su quell'ideale tipicamente moderno secondo cui la Ragione, scevra da ogni preconcetto e pregiudizio, avrebbe garantito il raggiungimento dell'universalità e dell'oggettività sia in ambito gnoseologico sia in quello morale.

Quindi soltanto una razionalità astratta e svincolata da qualsiasi particolare posizione teorica, quale era quella teorizzata e ricercata dai sostenitori dell'enciclopedismo, poteva avere la pretesa di essere superiore a qualsiasi altra forma di razionalità. E tuttavia un tale progetto, proprio perché confidava nel primato della ragione universale ed astratta posta a fondamento e a giustificazione sia della conoscenza che dell'agire umano, la quale garantiva non solo la riuscita di valutazione di tesi diverse all'interno di uno stesso sistema socio-culturale ma anche quella tra sistemi socio-culturali radicalmente diversi, era destinato al fallimento.

Ciò che, con questa argomentazione, l'autore vuole mettere in evidenza è il circolo vizioso nel quale questo progetto è precipitato fino al punto da doversi arrendere all'evidenza del proprio fallimento. Ma di quale circolo vizioso si tratta?

Prendendo in considerazione la lotta ingaggiata dalla modernità nei confronti dei vincoli della tradizione metafisica, MacIntyre arriva a sostenere che l'aspetto fallimentare del progetto illuminista si palesa proprio nell'evidenza che quel progetto, cercando l'emancipazione dalla tradizione attraverso l'appello a criteri astratti ed universali, si sia arreso all'impossibilità di ricorrere a criteri di valutazione indipendenti da qualsiasi tradizione come dimostrato dall'incapacità di porre rimedio al disaccordo formale e sostanziale che dilaga in ambito pubblico. È allora chiaro che per l'autore "le ragioni più convincenti [...] per credere che la speranza in un'universalità razionale indipendente dalla tradizione sia illusoria"²⁶³ sono da rintracciarsi proprio nelle proliferazioni di una serie di dibattiti etici e filosofici il cui tratto costitutivo risiede proprio nella loro interminabilità. Una interminabilità che, interpretata dall'autore come sintomatica di quelle che sono le debolezze di un tale progetto, lungi dall'individuare un unico criterio universale di

²⁶³ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 156 vol. II

indagine in grado di eliminare qualsiasi disaccordo, porterebbe alla “conclusione che non ci sia un modo razionale di giudicare tra le varie pretese rivali, che si richiami ad un criterio neutrale”²⁶⁴. Detto altrimenti, nel momento stesso in cui si dovesse accettare la tesi dei criteri universali allora questi devono essere riconosciuti tali universalmente e necessariamente e se così non fosse risulta evidente che “le pretese che partono da questi principi saranno imposizioni arbitrarie e mascherate di quelli che sono semplicemente i *nostri* principi locali”²⁶⁵.

Presentata in questi termini, la ricerca di un fondamento razionale dell’agire morale, unica garanzia dell’universalità e della oggettività della moralità, è un’illusione. Ed ad accorgersi di ciò, secondo MacIntyre, fu Nietzsche, il quale nell’aforisma 335 di *La Gaia Scienza* “schernisce l’idea di fondare la morale da un lato su sentimenti morali interiori [...], dall’altro sull’imperativo categorico kantiano”²⁶⁶. Ma Nietzsche fa di più. Egli sottolinea che la stabilità del giudizio morale fondata sulla ragione universale è solo una parvenza e quindi anche la fiducia della cultura post-illuminista nell’oggettività della morale è illusoria. Il ragionamento, scrive MacIntyre, suona così: “se la morale non è altro che una serie di espressioni di volontà, la mia morale può essere soltanto ciò che crea la mia volontà. Non ci può essere posto per finzioni quali diritti naturali, l’utilità, la massima felicità del maggior numero. Io stesso devo ora condurre all’esistenza <nuove tavole dei valori>”²⁶⁷.

Il merito di Nietzsche, ciò con cui concorda MacIntyre, è proprio quello di aver mostrato che il concetto di soggetto morale autonomo razionale è una finzione che cela invece il primato della volontà attraverso il cui atto si sarebbe deciso di trasformare “noi stessi in soggetti morali autonomi”²⁶⁸, dando così avvio a quell’atteggiamento culturale che avrebbe portato alla crisi della morale e della cultura contemporanea.

Se la riflessione di Nietzsche, volta a schernire l’illusorietà del progetto illuminista, aveva colpito soprattutto al cuore della moralità, mostrando che l’atto di volontà che è alla base della “catastrofe” della morale degli schiavi esige ora la ricostruzione di una nuova

²⁶⁴ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 38

²⁶⁵ Ivi, p. 18

²⁶⁶ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 152

²⁶⁷ Ibidem

²⁶⁸ Ibidem

moralità; altrettanto importante e significativo, come filone speculativo di riferimento impegnato a mostrare le debolezze del progetto illuminista, stavolta in ambito epistemologico, fu il dibattito che interessò la filosofia della scienza a partire dalla critica di Popper al principio di verificazione. Infatti se il progetto illuminista che sfocia nell'impostazione enciclopedica aveva come principio ispiratore l'emancipazione della conoscenza da ogni forma di pregiudizio quale poteva essere anche la metafisica che, proprio in virtù del ricorso al criterio verificazionista, poteva e doveva essere eliminata dal novero delle discipline scientifiche, ancora una volta tale impostazione si rivela viziosa nella misura in cui la critica di Popper aveva messo in luce il carattere inverificabile e quindi metafisico proprio del criterio utilizzato per l'emancipazione dai vincoli della metafisica.

Per MacIntyre le critiche che Nietzsche e Popper rivolgono al programma enciclopedico, sia pure da prospettive diverse, assumono una importanza fondamentale nel momento in cui, mettendo in evidenza le debolezze dell'epistemologia e della morale moderna, portano alla consapevolezza che "laddove due sistemi diversi di pensiero e pratica risultassero veramente incommensurabili e reciprocamente intraducibili, un dibattito ragionevole tra i sostenitori dell'uno e dell'altro sarebbe da ritenersi assolutamente impossibile": mancherebbe la possibilità, in altri termini, di avanzare pretese di superiorità razionale di una teoria rispetto ad un'altra e quindi l'unico esito possibile, a partire da questa consapevolezza sarebbe l'arrendersi al riconoscimento dell'uguale valore epistemologico dei metodi di indagine ovvero a quella forma di anarchismo metodologico sostenuto da Feyerabend (1970) per cui si arriva a dichiarare "ogni cosa andrà bene" (anything goes).

È evidente che, posta in questi termini, la narrazione del fallimento del progetto illuministico è la narrazione del fallimento dell'universalismo della tradizione dell'enciclopedismo, il cui esito è l'avvento della tradizione genealogica che comporta la caduta nel relativismo e nel prospettivismo post-illuministico²⁶⁹. È evidente che, per MacIntyre, gli esiti del fallimento del progetto illuminista hanno una connotazione negativa rinvenibile proprio nella irrisolvibilità del disaccordo sostanziale e formale. In

²⁶⁹ La ricostruzione proposta da MacIntyre in *After Virtue* e successivamente in *Three Rival Versions of Moral Enquiry* assume i connotati del passaggio dalla modernità alla postmodernità. Come proposto dai teorici della postmodernità, anche per MacIntyre ad un primo livello di narrazione tale passaggio avviene in virtù del fallimento dell'universalismo perseguito dal modello speculativo tipicamente moderno. Anche i caratteri tipicamente post-illuministici messi in evidenza dall'autore, quali la frammentarietà e la caoticità della realtà, la incomunicabilità tra le parti in gioco da lui tradotta in termini di incommensurabilità delle teorie e la riflessione sull'io emotivista inteso come un io disincarnato sono elementi presenti anche nelle riflessioni dei teorici della postmodernità.

altre parole tale caratterizzazione negativa si traduce nella incommensurabilità ed intraducibilità dei sistemi di pensiero che non si possono considerare semplicemente contrari, bensì contraddittori.

Nel nuovo scenario che domina la cultura contemporanea è diventato impossibile concepire visioni del mondo unitarie e ordinate tanto quanto sostenere valori etici oggettivi. La dissoluzione del progetto illuminista ha catapultato gli esseri umani nella caotica cultura emotivista in cui, mancando modelli morali oggettivi e impersonali, gli unici che avrebbero dovuto garantire l'accordo in ambito morale, regnano espressioni di preferenza personale.

Si tratta di uno scenario che manifesta appieno la sua condizione di incertezza in cui, mancando riferimenti stabili, tutto si riduce ad un eterno precipitare senza alti né bassi²⁷⁰.

È evidente che quello che MacIntyre sta descrivendo è uno scenario post-nietzscheano²⁷¹ in cui non solo si è accettato che la realtà di cui facciamo parte è caotica, multiforme e transitoria, ma si è anche riconosciuto il fatto che, ormai privati di stabili certezze e di valori eterni, la verità sia ridotta ad interpretazione²⁷².

E tuttavia dal momento che MacIntyre rifiuta gli esiti scettici e nichilistici del fallimento del progetto illuministico, lo scenario contemporaneo non può rappresentare un punto di non ritorno; un tale stato di cose non deve necessariamente decretare, stando all'interpretazione macintyreana, la fine della filosofia.

Ciò che allora l'autore intende sostenere con forza, impegnandosi nella delineazione di un nuovo metodo di ricerca filosofica in grado di fornire risposte adeguate alle sfide poste dalla postmodernità, è che il riconoscimento e l'accettazione della incommensurabilità non implicano necessariamente la sterilità del dibattito filosofico da lui inteso come l'arrendersi all'anything goes; ma che invece è proprio il riconoscimento dell'incommensurabilità e dell'intraducibilità di due contraddittori sistemi di pensiero che "può essere non solo il principio di un dibattito razionale, ma di quel particolare tipo di dibattito nel quale una delle due parti può arrivare addirittura ad imporsi per la sua razionalità, in conseguenza del

²⁷⁰ Evidentemente il riferimento è a F. Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 125. *L'uomo folle*, pp. 162-164, ed. it. Adelphi, Milano 1999

²⁷¹ Come per molti interpreti della post-modernità anche per MacIntyre il riferimento a Nietzsche è legato alla presa di coscienza della profonda crisi che investe il pensiero filosofico contemporaneo.

²⁷² Evidentemente qui il riferimento è a Nietzsche e all'aforisma 22 di *Al di là del bene e del male*, preso come punto di riferimento per asserire che "non ci sono fatti, ma solo interpretazioni".

fatto che, proprio nello svolgimento della discussione, uno dei due punti di vista può rivelarsi insufficiente, erroneo, inconsistente nei suoi stessi parametri”²⁷³.

Solo in questo modo sarà possibile far progredire la ricerca filosofica.

Ma prima di tutto è necessario un breve riferimento ai caratteri generali dello scenario postmoderno.

²⁷³ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 28

INTERMEZZO II

La riflessione sulla fine della modernità nel panorama filosofico contemporaneo

La coscienza disgregata che, consapevole della sua disgregatezza, la esprime, è la risata ironica sull'esserci, nonché sulla confusione dell'intero e su se stessi; è in pari tempo l'eco lontana, che tuttavia avverte se stessa, di tutta quella confusione.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*

Cercando di non cadere nel baratro delle generalizzazioni e degli schematismi, è comunque piuttosto ragionevole asserire che gli anni finali del ventesimo secolo sono caratterizzati dalla consapevolezza che si sta attraversando un periodo di importanti cambiamenti che, vettori di una sensibilità nuova, inducono a riflettere in maniera critica sul presente e sul recente passato.

Complici gli avvenimenti bellici, politici e socio-economici che hanno dominato la scena mondiale della prima metà del Novecento²⁷⁴, si è con sempre maggiore insistenza fatta strada un atteggiamento di aperta opposizione nei confronti della forma culturale tipicamente moderna caratterizzata da un eccessivo formalismo e razionalismo a cui ha

²⁷⁴ Se è evidente che le ragioni storiche della reazione alla cultura moderna si possono rintracciare in avvenimenti tanto traumatici da aver lasciato un indelebile segno di sconcerto nell'opinione pubblica, quali il crimine nazista perpetrato ai danni dell'umanità e la politica stalinista (eventi peraltro presi in considerazione anche da MacIntyre in diversi scritti), è altrettanto evidente che un certo senso di biasimo nei confronti della cultura maturata in età moderna era già stato palesato in tempi non sospetti e in termini inequivocabili proprio da una delle fonti più autorevoli di MacIntyre, ovvero da Collingwood. Quest'ultimo, infatti, nella sua *Autobiografia* evidenzia una qualche relazione tra l'evento storico della grande guerra e il programma culturale inaugurato da Bacone, sottolineando che un tale evento, emblematico di "un trionfo senza precedenti per le scienze della natura", rappresentava tuttavia "un discredito senza precedenti per la ragione umana". R. B. Collingwood, *A*, op. cit., p. 96.

Ma oltre agli avvenimenti più strettamente legati alla politica, la prima metà del Novecento è stata attraversata anche da decisivi fenomeni socio-economici che hanno determinato quello che è stato considerato il passaggio dalla società industriale a quella post-industriale; una società caratterizzata dallo sfrenato sviluppo tecnologico, dalla nascita di nuove classi sociali, dal consumismo e soprattutto da un'economia che ha smesso di occuparsi della produzione di beni per concentrarsi su quella dei servizi. Tutto ciò avrebbe contribuito a far emergere una nuova sensibilità nei confronti dell'epoca presente accompagnata dalla consapevolezza dell'avvento di una netta frattura con il passato, una frattura e una contrapposizione che non sono da intendersi esclusivamente in termini cronologici ma piuttosto in termini concettuali.

Sulle caratteristiche della società post-industriale si possono vedere i saggi di D. Bell, *Notes on the Post-Industrial Society I-II* in *The Public Interest*, 1967 nn. 6 e 7 pp. 24-35 e 102-118, e di J. I. Gershuny, *Post-Industrial Society The Myth of the Service Economy*, in *Futures*, 1977 n. 2, pp. 103-114, tutti in tr. it. in (a cura di) G. Aldegheri e M. Sabini, *Immagini del post-moderno*, Cluva, Venezia 1983, pp. 33-67 e 69-87.

fatto seguito una duplice interpretazione del presente, una di natura positiva ed entusiastica e l'altra più marcatamente pessimistica ed apocalittica²⁷⁵, alla quale MacIntyre sembrerebbe aderire.

Queste riflessioni sui cambiamenti storico-sociali, accompagnate sia dalle reazioni ai sistemi totalizzanti intesi come cornici concettuali in grado di unificare in modo organico il sapere sia dalle reazioni al programma enciclopedico di unificazione della conoscenza - reazioni sviluppate anche in seguito alle nuove scoperte in ambito scientifico²⁷⁶ - hanno innescato un processo di smantellamento dell'assetto unitario, universalizzante ed assolutistico della conoscenza. E questo aspetto è evidenziato anche dalla trasposizione di concetti quali incertezza, relatività e incompletezza dal linguaggio specialistico ad altri ambiti linguistici.

È quindi evidente che questi nuovi avvenimenti hanno, in definitiva, contribuito ad identificare la riflessione filosofica novecentesca, in larga misura, come una filosofia della crisi intesa non soltanto come riflessione sulle criticità che hanno colpito i tradizionali modelli della teoria e della prassi elaborati nell'età moderna, ma anche come pensiero che riflette sulla propria epoca con una nuova sensibilità.

La linea interpretativa che più di ogni altra assorbe queste suggestioni e si fa carico di esprimere con spirito critico e riflessivo i cambiamenti in corso nell'epoca contemporanea mettendoli in relazione con il passato appena trascorso, cioè con l'epoca moderna, è quella che viene etichettata come postmodernismo, sebbene è doveroso sottolineare che esso non esaurisce tutte le forme di riflessione critica sulla modernità.

Ma dal momento che, con ragionevole probabilità, questo fenomeno culturale sembra essere il più rappresentativo della nuova sensibilità e spirito filosofico, è bene soffermarsi, seppure a grandi linee, sui tratti salienti di questa temperie culturale tipicamente contemporanea che ancora non sembra essersi esaurita.

²⁷⁵ Sulle due visioni si sofferma M. Marien in *The two visions of Post-Industrial Society*, in *Futures*, 1977 n. 5, pp. 415-431, tr. it. in in (a cura di) G. Aldegheri e M. Sabini, 1983 op. cit., pp. 89-113

²⁷⁶ I rimandi sono alla teoria speciale della relatività di Einstein (1905) che costringe a ripensare le nozioni di spazio e tempo; alla meccanica quantistica di Bohr (1913) che spinge a considerare l'universo come un'intricata rete di relazioni e ancora al principio di indeterminazione di Heisenberg (1927) che mette in discussione la visione deterministica del mondo, facendo della indeterminazione una caratteristica intrinseca alla realtà stessa.

Senza dover qui ripercorrere la nota riflessione sulla genesi della nozione di postmoderno e della sua iniziale diffusione in ambito extrafilosofico²⁷⁷ per poi diventare una categoria portante della riflessione filosofica contemporanea, è tuttavia opportuno sottolineare che tale movimento culturale, caratterizzato dall'opposizione e dal rifiuto dei canoni di austerità e di purezza propri della modernità, vide i propri natali nell'ambiente culturale statunitense²⁷⁸ peraltro già contaminato dalle suggestioni e dai temi sviluppatasi nell'ambito del post-strutturalismo francese, cioè da quella riflessione sull'impossibilità della definizione di universali codici interpretativi dei fenomeni letterari, e che in un secondo momento, in seguito soprattutto alla sua diffusione attraverso l'opera di Lyotard²⁷⁹, entrò quasi di prepotenza nell'ambiente culturale del continente europeo, sebbene un primo contributo europeo al dibattito sul particolare momento storico sia da attribuire al lavoro di Jünger Peper presentato al Congresso Annuale della Società Tedesca di Studi Americani del 1976²⁸⁰.

Ciò che emerge con una certa chiarezza già nel manifesto di Lyotard, meritevole di aver sintetizzato quelle suggestioni e riflessioni che si erano già sviluppate in ambito extrafilosofico, è che la nozione di postmoderno, lungi dal presentarsi come mera scansione cronologica del divenire delle epoche storiche, si caratterizza come una etichetta concettuale, come una categoria dello spirito, che fa proprio e riflette sul senso di smarrimento che sta attraversando la contemporaneità. Il postmoderno si caratterizza allora anche come consapevolezza che qualcosa stia cambiando. Ma cosa? Lyotard sostiene che

²⁷⁷ Per la ricostruzione della genesi del termine si rimanda al saggio di Michael Köhler, "Postmodernismus": una sintesi storico-concettuale in (a cura di) G. Aldegheri e M. Sabini, 1983 op. cit, pp. 115-129, il quale dopo aver evidenziato la comparsa del termine intorno agli anni Trenta nell'ambito di critica letteraria sudamericana per caratterizzare la corrente letteraria e poetica sorta per "correggere gli eccessi del Modernismo", lo ritrova utilizzato dallo storico britannico Arnold Toynbee per designare "l'ultima fase, ancora in svolgimento, della cultura occidentale" e da qui passare alle riflessioni di autori successivi tra i quali spiccano il sociologo Amitai Etzioni per l'introduzione del concetto in ambito sociologico e il critico letterario Ihab Hassan che, notando per la prima volta negli scritti di Toynbee questa nuova nozione, diede un contributo decisivo per la discussione sul postmoderno inteso come movimento di rottura rispetto al tradizionalismo rappresentato dai canoni della modernità.

²⁷⁸ L'ambiente culturale statunitense degli anni sessanta e settanta appare piuttosto in fermento soprattutto in seguito all'introduzione, negli ambienti accademici, di correnti culturali di provenienza europea quali appunto il post-strutturalismo. Sono da ricordare a questo proposito i cicli di seminari tenuti da Derrida a Yale e i successivi incarichi in diverse università americane.

²⁷⁹ J. F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Parigi 1979 tr. it., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli Editore, Milano 1981. È indicativo il fatto che il testo considerato ormai il manifesto del postmoderno, ovvero *La Condition postmoderne* di Lyotard, venne scritto dopo un viaggio dell'autore nel continente americano e dopo che egli entrò in contatto con gli scritti del critico letterario Ihab Hassan sul postmoderno, contribuendo in tal modo a portare nell'ambiente culturale francese ed europeo in genere quelle suggestioni maturate nell'ambiente culturale statunitense.

²⁸⁰ Cfr. M. Köhler, "Postmodernismus", in (a cura di) G. Aldegheri e M. Sabini, 1983 op. cit. p. 126

ciò che caratterizza questa nuova sensibilità è la consapevolezza della perdita dell'orizzonte concettuale tipicamente moderno, un orizzonte concettuale definito nei termini dei 'grandi racconti'. Se, stando a tale ricostruzione, la modernità era caratterizzata dalla costruzione di grandi narrazioni onnicomprensive o metanarrazioni che, con lo scopo di legittimare e di tenere uniti i diversi ambiti della conoscenza, davano forma ad un sapere unitario e totalizzante, adesso per l'effetto combinato del processo di delegittimazione interna delle metanarrazioni, del verificarsi di eventi storici che hanno in qualche modo invalidato la legittimità delle metanarrazioni e infine dell'avvento della società postindustriale contrassegnata dai caratteri della informatizzazione e della mercificazione del sapere, si assiste al fenomeno del tramonto delle grandi narrazioni. Si tratta, in definitiva, della consapevolezza che il programma moderno di fornire una legittimazione universale e onnicomprensiva del sapere è diventato impossibile da sostenere. La modernità con i suoi metaracconti avrebbe mirato all'elaborazione di un modello conoscitivo fondato su un unico criterio legittimante posto a garanzia dell'unità del sapere. Ma nel momento in cui si registra la perdita di credibilità di tale impianto conoscitivo, non rimane che la consapevolezza dell'impossibilità di tenere uniti in un'unica prospettiva universalizzante i diversi ambiti del sapere, i quali sono lasciati alla loro specificità e peculiarità. Ecco che allora la ricerca di un criterio di legittimazione universale lascia spazio alla determinazione di criteri di legittimazione particolari, locali e relativi.

È quindi evidente che il segno distintivo della condizione postmoderna è una nuova sensibilità culturale che, presa coscienza della perdita di una dimensione onnicomprensiva del sapere, fa propria una dimensione conoscitiva e pratica caratterizzata dalla relatività e dalla pluralità.

Dietro queste considerazioni vi è la consapevolezza che la modernità, intesa come periodo storico sviluppatosi a partire da Cartesio e coincidente con il programma di fornire alla conoscenza umana indubitabili ed indiscutibili fondamenti ultimi, traducibile nella vocazione fondazionalista dell'età moderna, abbia ultimato la sua parabola evolutiva raggiungendo la sua fallimentare conclusione.

Si tratta di una suggestione inscindibilmente legata alla riflessione nietzscheana della 'morte di Dio' che annuncia la fine di ogni fondamento, di ogni tradizionale valore metafisico e la fine del tradizionale modello di razionalità a cui fa seguito l'avvento del

nichilismo, quella svalutazione dei valori supremi e assoluti che è il segno costitutivo della contemporaneità.

Sarebbe proprio a partire dalle suggestioni della filosofia nietzscheana che molti filosofi e letterati avrebbero sviluppato una lettura pessimistica e per certi versi apocalittica della cultura occidentale che sarebbe poi confluita nella riflessione sul 'finismo' o 'endism'²⁸¹. Si tratta di posizioni secondo le quali il postmoderno si caratterizzerebbe come riflessione sulla fine delle certezze culturali ovvero come riflessione sul definitivo tramonto della tradizione culturale occidentale. È quindi all'interno di questa cornice concettuale che, intorno agli anni Sessanta del Novecento, la riflessione sul postmoderno tende ad assumere sfumature apocalittiche e a caratterizzarsi come riflessione sulla fine dell'arte, sulla fine della storia²⁸², sulla fine della metafisica, sulla fine della filosofia come disciplina e come forma di pensiero²⁸³.

È evidente che dietro queste posizioni vi sia la convinzione che l'ideale 'emancipativo' portato avanti dalla cultura moderna, quell'ideale di emancipazione dai vincoli della tradizione il quale a sua volta si presenta come il portato di una positiva visione di crescita e di miglioramento continuo verso il futuro, abbia iniziato a disgregarsi fino a dissolversi totalmente. È chiaro che questa riflessione trova piena comprensione all'interno di quel processo di critica nei confronti della concezione della storia come continuo sviluppo positivo e progresso infinito rappresentato dalla concezione lineare del tempo.

Queste riflessioni sulla perdita delle certezze, generalmente accompagnate da una riflessione sulla condizione esistenziale caratterizzata da un senso di sconforto e di impotenza di fronte alla dilagante crisi, hanno portato inevitabilmente a riflettere sul postmoderno in termini di confronto ovvero di differenza e di opposizione rispetto al moderno. Ragion per cui, come osserva Paolo Rossi, se la categoria di moderno si presenta

²⁸¹ P. Carravetta fa notare che questa riflessione sorge nel momento in cui nelle civiltà occidentali a partire dal secondo dopoguerra inizia a manifestarsi un senso di "fine dell'eroismo" che rappresenta la fine della "volontà di battersi fino all'ultimo sangue in nome di valori o in vista di determinati obiettivi collettivi" dal momento che tali valori ed obiettivi "sono crollati o sono stati screditati" dalla "figura ispiratrice che aveva annunciato questa svolta" che è Nietzsche. P. Carravetta, *Del postmoderno. Critica e cultura in America all'alba del Duemila*, Bompiani, Milano 2009, cit. p. 449-50

²⁸² Questo tema è stato trattato da F. Fukuyama inizialmente in un articolo del 1989 e poi nel più completo lavoro del 1992, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, in cui l'autore dichiara fermamente che il processo storico ha compiuto il proprio corso, giungendo alla fine. Prendendo in esame l'ordinamento politico democratico-liberale sviluppato (che rappresenta il massimo grado di sviluppo delle società occidentali), egli è convinto che non siano possibili ulteriori sviluppi di tale ordinamento.

²⁸³ Per un approfondimento su questi temi si rimanda al già citato lavoro di P. Carravetta, *Del Postmoderno*, 2009

caratterizzata dalla presenza di una concezione della ragione forte, unificante e fondante in grado di fornire spiegazioni totalizzanti del modo e di legittimare la conoscenza e l'agire umano, nonché dalla presenza della concezione lineare del tempo e dalla fiducia nello sviluppo e nella crescita tecnologica, allora la nozione di postmoderno sarà definita per opposizione e si presenterà caratterizzata dall'indebolimento delle pretese fondative e onnicomprensive della ragione, dalla pluralità e irriducibilità dei modelli di razionalità e dalla relatività dei modelli interpretativi della conoscenza e dell'agire, dal riconoscimento del carattere discontinuista della crescita e del progresso nonché dal riconoscimento dell'esperienza del 'finismo' e da una perdita di fiducia nei confronti della tecnica²⁸⁴.

Stando a questa impostazione, con il termine postmoderno, definito quindi “*per differenza* rispetto al concetto di moderno”²⁸⁵, si fa riferimento al generale rifiuto dell'impianto di pensiero tipicamente moderno e alla presa d'atto del definitivo tramonto di quella cornice concettuale. Questa consapevolezza diventa adesso il punto di partenza per un tipo di riflessione che opera all'interno di una nuova cornice concettuale caratterizzata da una nuova *forma mentis*. È il 'pensiero debole', metafora della ragione che, rifiutate le proprie pretese fondative, opera in un contesto di incertezza e di relatività. E ciò tuttavia, lungi dal far precipitare il pensiero nella nostalgica riflessione delle perdute certezze del passato, pone le basi per una nuova impostazione di ricerca caratterizzata dal pluralismo e dal confronto. È questa la posizione sostenuta nel contesto filosofico italiano da Gianni Vattimo il quale individua le basi per le autentiche “speranze di emancipazione”²⁸⁶ proprio nel caos della postmodernità: quel caos che, generato dalla dissoluzione dei grandi racconti, si rispecchia nella massificazione della società contemporanea.

²⁸⁴ Si tratta di una reinterpretazione dell'elencazione dei caratteri del moderno e del postmoderno fornita da P. Rossi in *Idola della Modernità*, in G. Mari (a cura di), *Moderno postmoderno*, Feltrinelli Editore, Milano 1987

²⁸⁵ G. Fornero, *Postmoderno* in N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, UTET 2006

²⁸⁶ Cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti Editore, Milano 2000, entrambe citt. p. 11 in cui l'autore dissociandosi dagli esiti catastrofici che della società di massa forniscono Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'Illuminismo* e dalle previsioni apocalittiche delineate da Adorno in *Minima moralia*, sottolinea invece che proprio la vertiginosa moltiplicazione dei mezzi di comunicazione, fenomeno che, insieme alla crisi dell'imperialismo europeo, avrebbe determinato il passaggio alla postmodernità, avrebbe non solo smentito “l'ideale di una società trasparente” che è l'ideale di una realtà in sé caratterizzata dalla perfetta obiettività ma proprio partendo da questa consapevolezza avrebbe fornito le basi per un'apertura al confronto con altre visioni del mondo. “Caduta l'idea di una razionalità centrale della storia, il mondo della comunicazione generalizzata esplose come una molteplicità di razionalità <locali> - minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali o estetiche - che prendono la parola, finalmente non più tacite e represses all'idea che ci sia una sola forma di umanità vera da realizzare, a scapito di tutte le peculiarità, di tutte le individualità limitate, effimere, contingenti”, op. cit., p. 17

Si fa strada allora l'idea che la riflessione filosofica non debba continuare la sua chimerica ricerca della verità assoluta proprio perché non c'è una verità 'là fuori' che deve essere scoperta. È questa la conclusione cui giunge Richard Rorty con la sua critica all'impostazione della dottrina della conoscenza come rispecchiamento della realtà derivante dal progetto epistemologico fondazionalista portato avanti dalla ideale linea di pensiero 'cartesiana-lockeana-kantiana'.

Rorty dichiara sopraggiunta la fine del modo tradizionale di fare filosofia, ovvero la fine della Filosofia caratterizzata dal mito fondazionalista. Assimilando la Filosofia ad una 'malattia culturale' auspica l'avvento della post-Filosofia la quale pone fine all'era del fondazionalismo in vista di un modo di fare filosofia antifondazionalista, che egli definisce 'filosofia edificante', il cui scopo è quello di aiutare gli esseri umani a comprendere e interpretare la realtà contingente e mutevole.

All'interno di questo variegato quadro di riflessione sui cambiamenti a cui è andata incontro la ricerca filosofica, accanto a quegli autori che con le loro riflessioni hanno in qualche modo preso atto della fine di un'epoca e di un certo modo di fare filosofia e al tempo stesso, allontanando gli esiti apocalittici della riflessione postmoderna, hanno rintracciato nei tratti tipici della postmodernità gli elementi da cui partire per reimpostare l'indagine filosofica, non sono certamente mancanti coloro che invece non si sono arresi alle cosiddette teorie del 'finismo' e hanno portato avanti una decisa critica nei confronti della sensibilità postmoderna accompagnata da una difesa delle istanze della modernità.

In questa direzione si muovono il critico statunitense Frederic Jameson²⁸⁷ e il noto filosofo tedesco di estrazione francofortese Jürgen Habermas, entrambi impegnati a mettere in risalto la negatività del postmodernismo. In particolare Jameson sostenendo che il postmoderno è espressione della cultura consumistica del tardo capitalismo mette in risalto gli aspetti più deleteri e superficiali di tale espressione culturale quali la mancanza di profondità e la perdita della dimensione storica. Il postmoderno, presentato come l'epoca che non sa più pensare storicamente, percepisce se stesso attraverso un estenuante senso di eterno presente che induce alla superficiale ripetitività dei fenomeni culturali, come testimoniato dalle manifestazioni artistiche di Andy Warhol che, a differenza di quelle di

²⁸⁷ Critico statunitense influenzato dal pensiero neomarxista europeo e dalle riflessioni della scuola di Francoforte, si inserisce nel dibattito sul postmoderno con un saggio del 1984 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* pubblicato nella rivista inglese *New Left Review* e poi inserito come primo capitolo del lavoro del 1991 che reca lo stesso titolo.

Van Gogh che trasmettono il senso del vissuto quotidiano, queste si riducono a “raccolta casuale di oggetti morti [...] privati del loro precedente mondo vitale”²⁸⁸.

Su un piano di marcata difesa del programma intrapreso dalla modernità²⁸⁹ e non ancora giunto a compimento si situa la critica che Habermas rivolge al postmoderno. Per Habermas infatti sarebbero proprio le istanze relativistiche e nichilistiche del postmoderno ad aver messo in crisi il progetto culturale moderno declinato nei termini di una progressiva emancipazione della soggettività da ogni forma di autoritarismo e di tradizionalismo. Tale progetto ‘emancipativo’ tuttavia non si esaurisce con l’avvento del postmoderno. Anzi proprio per uscire dallo stato di crisi e di disorientamento generato dalla postmodernità è necessario riproporre, in chiave nuova, il processo di emancipazione dell’umanità dalla tradizione e da ogni forma di autoritarismo.

Il truismo storico filosofico che questa breve ricostruzione intende far emergere è che la riflessione filosofica che si sviluppa negli ultimi anni del Novecento si caratterizza come una riflessione che prende coscienza dello stato in cui versa la ricerca filosofica. È un periodo in cui il sapere riflettendo su se stesso prende consapevolezza della crisi che sta attraversando, una crisi generata dal senso di smarrimento per la perdita delle certezze su cui l’intero impianto filosofico si era costruito a partire dalla svolta seicentesca.

All’interno di questa variegata cornice trova spazio anche la riflessione di MacIntyre che con la descrizione e l’analisi della cultura emotivista vuole esprimere il disorientamento nel quale la contemporaneità si trova intrappolata dopo il fallimento del progetto illuminista.

Ma la posizione di MacIntyre, che si caratterizza anche per la presa di coscienza delle ragioni profonde di questa crisi e per l’impegno a voler individuare una strada ragionevolmente percorribile per il superamento di questo stato di cose (un percorso che non rischi di lasciare l’umanità in preda al relativismo né di imbrigliarla entro i vincoli del dogmatismo), si distingue, da quelle finora introdotte, per il fatto di aver posto l’attenzione

²⁸⁸ F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, 1984 tr. it. *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti Editore, Milano 1989, cit. p. 23.

Qui per sottolineare le differenze tra il moderno e il postmoderno l’autore effettua un confronto tra *Les Souliers* di Van Gogh e le *Diamond Dust Shoes* di Andy Warhol.

²⁸⁹ Nella riflessione habermasiana è possibile individuare due accezioni di modernità, una di tipo storico cronologico e l’altra, più pregnante che viene difesa e portata avanti, è quella secondo la quale la modernità si declina nei termini di una teoria critica emancipativa e autoconsapevole del proprio compito. La modernità così intesa, cioè come movimento autoconsapevole, avrebbe avuto inizio con il pensiero filosofico di Kant ed Hegel e si presenta come una caratteristica propria del pensiero filosofico al punto che la filosofia stessa è riconducibile a questa forma di teoria critica autoconsapevole.

sulla profonda incoerenza del progetto illuminista il quale, di fatto, viene presentato al lettore come un progetto strutturalmente fallimentare.

La storia che Macintyre ha voluto narrare nella prima parte di *After Virtue* può infatti essere letta come la storia di quel progressivo disimpegno ontologico che ha portato a fare dell'elemento soggettivo l'unica garanzia dell'universalità e dell'oggettività; ovvero ad attribuire alla volontà individuale, che è di natura soggettiva, una qualche validità oggettiva.

Quindi ciò che l'autore intende fare, presa coscienza delle ragioni per le quali un siffatto progetto fosse improponibile, è procedere alla rivalutazione di un tipo di metafisica che non si presenti né dogmatica né assolutistica ma che nell'esercizio della razionalità tenga conto della storicità e della pluralità del reale. Per questo egli guarda con favore alla tradizione premoderna la cui difesa, lungi dal porsi come una ripresentazione acritica della tradizione classica, si presenta come una rielaborazione critica effettuata alla luce delle problematiche che il pensiero contemporaneo ha messo in evidenza.

PARTE II

THE AFTER VIRTUE PROJECT

OVVERO

IL REALISMO NEL METODO DELLE TRADIZIONI

CAPITOLO III

Il superamento della crisi della cultura contemporanea: quali strumenti?

Tu non possiedi la verità, ma è la verità che possiede te.

Tommaso d'Aquino, *De Veritate*

3.1 Dopo il fallimento dell'enciclopedismo ... la tradizione.

Il percorso di indagine filosofica che MacIntyre vuole intraprendere - dato l'esito fallimentare del progetto illuminista - è quello di costruire un alternativo metodo di indagine in grado di dare risposte adeguate ai problemi e alle sfide ereditati dalla cultura contemporanea. È chiaro che un tale impegno filosofico - che rappresenta la *pars costruens* della riflessione macintyreana - si traduce nella convinzione che la presenza di posizioni teoriche rivali e incompatibili non debba inevitabilmente ricondurre la risposta al problema della decidibilità ad una questione di scelta individuale dettata cioè da preferenze personali.

Infatti se è vero che il fallimento del progetto illuminista, che non è altro che la fine dell'enciclopedismo, avrebbe avuto come esito la ripresentazione di quelle posizioni filosofiche che, nel loro percorso di indagine e di comprensione del reale, negano l'unicità della verità ed estendono il valore di verità a tutte le posizioni teoriche e pratiche, segno caratteristico di un atteggiamento filosofico relativistico e prospettivistico, allora lo sforzo intellettuale che il filosofo scozzese deve affrontare è quello di chi, analizzando i problemi della cultura contemporanea e rileggendo l'intera storia della cultura precedente alla luce dei suoi fallimenti, sviluppa un metodo d'indagine adatto a risolvere il problema del disaccordo morale, adatto cioè a risolvere "la questione di come possano essere valutate le affermazioni rivali formulate da diverse tradizioni" senza che "il relativismo e/o il prospettivismo prevalgano"²⁹⁰.

È evidente che riflettere in questi termini sul relativismo significa porsi il problema della superiorità razionale di una posizione rispetto ad un'altra, interrogandosi su quali basi sia

²⁹⁰ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit. p. 179 vol. 2

possibile appoggiare una posizione filosofica o morale dal momento che qualunque posizione o teoria o comportamento etico può essere ritenuto ugualmente legittimo.

MacIntyre si discosta così da intellettuali, come Rorty, secondo i quali la consapevolezza dell'insostenibilità dell'ideale filosofico occidentale di ricerca di un criterio di decidibilità universale e necessario avrebbe condotto alla accettazione di forme di pensiero che, pur di salvaguardare la pluralità delle opinioni, giungono a decretare la liceità dei contrari. Si tratta di una posizione che, a detta del filosofo scozzese, rende impossibile il dibattito razionale confinandolo nell'ambito dell'indecidibilità. È allora evidente che, per MacIntyre, la questione che si pone con urgenza è quella di argomentare come sia possibile sostenere in modo razionale la superiorità di una posizione teorica e pratica rispetto alle altre posizioni che si presentano incompatibili ed incommensurabili, a partire dalla consapevolezza che, essendo illusorio appellarsi a criteri razionalmente fondati ed indipendenti da ciascuna delle posizioni in conflitto, "i soli criteri di razionalità disponibili sono quelli resi disponibili all'interno di tradizioni"²⁹¹.

È evidente che le sfide intellettuali che MacIntyre a questo punto si trova di fronte sono quelle di quanti negano "che sia possibile il dibattito razionale fra tradizioni diverse e che sia possibile la scelta razionale fra esse"²⁹² e di quanti mettano "in discussione la possibilità di avanzare pretese di verità all'interno di qualsiasi tradizione", sapendo che "nessuna tradizione può negare legittimità alle altre"²⁹³.

Pertanto MacIntyre si deve impegnare, nel rispondere a queste due sfide, a mostrare sia la possibilità del dibattito e della scelta razionale tra posizioni rivali (senza affidarsi a criteri indipendenti e privi di presupposti, ma ricorrendo a criteri di giustificazione razionale interni alla posizione teorica e pratica di partenza), sia anche la possibilità di avanzare pretese di verità partendo da impostazioni intellettuali particolaristiche, mostrando così che l'incommensurabilità non implica l'assenza di una comunicazione razionale.

Occorre comunque riconoscere che la sfida lanciata dal filosofo scozzese comparta un aggravio argomentativo. Infatti, data la necessità di ricorrere ad un criterio di decidibilità tra posizioni morali e filosofiche rivali (considerata l'unica strada percorribile per trovare una soluzione al disaccordo radicale) e, nel contempo, preso atto del fallimento del progetto di individuazione di un fondamento o criterio di legittimazione indipendente da

²⁹¹ Ivi, p. 176 vol. 2

²⁹² Ivi, p. 177 vol. 2

²⁹³ Ibidem

qualsiasi contingenza storica, il problema che MacIntyre deve affrontare è duplice: da una parte l'autore si deve impegnare a fornire un criterio di decidibilità tra posizioni e teorie incommensurabili in grado di difendere la superiorità razionale di una posizione rispetto alle altre, evitando tuttavia il ricorso all'universalismo e al proceduralismo propri della razionalità moderna; e, d'altra parte, deve anche evitare che la sua proposta metodologica ricada nelle trame del relativismo e del prospettivismo, finendo per smarrire, come era avvenuto con il progetto illuminista, un criterio di decidibilità tra posizioni dotate di proprie 'ragioni' antagonistiche.

In altre parole, MacIntyre dovrà impegnarsi a sostenere l'immanentismo e a mostrare che quest'ultimo non implica una caduta nel relativismo.

Per questo motivo MacIntyre, non volendo arrendersi al pessimismo prodotto dalla crisi della cultura contemporanea che aveva trovato una parvenza di soluzione alla crisi nella eliminazione delle attribuzioni di verità e falsità, si impegna nella delineazione di una metodologia di indagine filosofica che, proprio partendo dalla contingenza storica, sia in grado di fornire gli strumenti concettuali per 'argomentare', in termini condivisibili, la 'superiorità' di una determinata posizione o teoria filosofica.

È chiaro che all'autore preme contrastare il dilagare dello scetticismo relativo al progresso della ricerca filosofica, ovvero sostenere la possibilità di un autentico confronto razionale tra posizioni rivali e difendere un concetto di verità non relativista.

Ecco che allora MacIntyre intende proporre un concetto di tradizione che, lungi dall'essere assimilato a forme di tradizionalismo tendenti all'esaltazione e alla difesa dei valori dell'autorità contrapposti alla ragione, diventerà la base di partenza per lo sviluppo di un metodo di ricerca razionale contrapposto al metodo di indagine proprio dell'ortodossia accademica.

Ma affinché questo passo sia possibile, ovvero affinché la nozione di tradizione possa essere posta a fondamento di una metodologia razionale di indagine filosofica, è in primo luogo fondamentale evitarne l'assimilazione con posizioni tipicamente conservatrici, alle quali la stessa posizione macintyreana potrebbe essere ricondotta. È un equivoco, questo, che potrebbe scaturire da una lettura sommaria della sua critica al progetto illuminista, in cui sembra essere presente la richiesta di un 'ritorno' alla tradizione aristotelica delle virtù²⁹⁴, intesa come unico possibile antidoto contro i danni prodotti dal proceduralismo e

²⁹⁴ In *AV* MacIntyre si esprime sostenendo che "la tradizione aristotelica può essere riformulata in modo da restituire intelligibilità e razionalità ai nostri atteggiamenti e impegni morali e sociali", cfr. *AV*, op. cit., p. 311

dal neutralismo della morale moderna e contemporanea. Se poi a questo schema si aggiungono le suggestioni nelle vicende biografiche - l'avvicinamento al cattolicesimo romano, dopo l'allontanamento dalla fede protestante e il successivo periodo di ateismo - si comprende come abbia potuto diffondersi una valutazione incline a inserire MacIntyre, soprattutto dopo l'uscita di *After Virtue*, nella schiera di quegli autori che rispondono alla crescente insoddisfazione prodotta dal disordine della contemporaneità con un atteggiamento di nostalgico ritorno alla tradizione²⁹⁵.

Sarà lo stesso MacIntyre, consapevole delle difficoltà cui l'introduzione di un tale termine può andare incontro, a sottolineare, nel corso della sua elaborazione concettuale, la necessità di fare chiarezza sul concetto di tradizione, soprattutto dal momento che tale concetto è stato vittima di usi ideologici da parte di politici conservatori che hanno operato sulla scia del pensiero di Burke²⁹⁶ - un autore dal quale il filosofo scozzese ha preso le

²⁹⁵ Un'interpretazione di questo tipo la si trova per esempio in Daniel Callahan, *Tradition and the Moral Life*, in *Hastings Center Report*, vol. 12, n. 6, Dicembre 1982, pp. 23-30, che annovera anche MacIntyre tra quegli autori che, accomunati da un atteggiamento critico nei confronti della razionalizzazione e dell'emancipazione tipiche della cultura contemporanea, sostengono un ritorno alla tradizione intesa come una specie di *aetas aurea* caratterizzata dalla presenza di valori autentici che rappresentano l'orizzonte comune valido per l'intera società.

Si tratterebbe ad ogni modo di un atteggiamento di riscoperta dei principi e dell'integrità del passato che è stato tipico di un certo tipo di critica nord-americana che, delusa dalla fallimentare pratica politica e morale diffusa nel contesto statunitense negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, ha ripiegato nell'ideale di una rinascita tradizionalista come base per la costruzione di un futuro migliore. Indicativi di questo sentire comune sono tutta una serie di testi che a partire dai primi anni Ottanta del Novecento hanno circolato tra i letterati nord-americani, tra i quali vengono annoverati *Tradition* di Edward Shils (Chicago, 1981); *After Virtue* di Alasdair MacIntyre (Notre Dame, 1981); *Reconstructing Public Philosophy* di William M. Sullivan (Berkeley, 1982); *Back to Basics: the Traditionalist Movement that is Sweeping Grass-Roots America* di Burton Yale Pines (New York, 1982) e tanti altri riportati nel contributo di Callahan, il quale, pur cercando di sottolineare le specificità dei diversi contributi, include anche MacIntyre tra coloro che auspicano la rinascita di una forma di tradizionalismo che si richiamerebbero ad esponenti del tradizionalismo classico come Burke (dal quale tuttavia lo stesso MacIntyre prende le distanze) e Newman.

²⁹⁶ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 268

distanze fin dalla prima organica delineaazione della sua proposta metodologica, sostenendo che “[s]u questo tema [...] Burke fu responsabile di danni ingenti”²⁹⁷.

È chiaro che il primo passo che l’autore deve compiere per riabilitare il concetto di tradizione e farne il fulcro della sua metodologia di indagine, è quello di liberare in qualche modo un tale concetto dalle categorie di irrazionalità e arretratezza, cioè da ‘luoghi comuni’ che i processi di emancipazione collettiva e la crescita di riflessione critica individuale avevano radicalmente messo in discussione.

La polemica di MacIntyre riguarda quei filosofi illuministi che avevano deformato e semplificato in maniera indebita, a partire dalla diade ragione-irrazionalismo, la nozione di tradizione.

Diventa allora importante, di fronte a simili ingiustificate ‘forzature’, riuscire a de-ideologizzare tale concetto: si tratta allora di promuovere una ‘riscoperta’ della natura autentica della nozione di tradizione, una natura che si caratterizza come indagine intellettuale, mettendo così in risalto il ruolo conoscitivo della tradizione all’interno della ricerca razionale.

In altre parole, l’impegno è quello di epurare il concetto di tradizione dalle incrostazioni di tradizionalismo, fideismo e dogmatismo, mettendo in primo piano, nell’ambito semantico del termine, l’aspetto dell’insieme di teorie, credenze, istituzioni e pratiche storicamente tramandate che permettono e stimolano la ricerca filosofica razionale.

Per questo motivo, fin dalla prima comparsa di una riflessione sistematica sul concetto di tradizione che risale alla stesura di quello che viene considerato un testo fondamentale per

²⁹⁷ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 178 vol.2. È chiaro che i danni imputati a Burke e agli altri teorici conservatori sono riconducibili alla tematizzazione di un concetto di tradizione la cui elaborazione a partire dagli inizi dell’età moderna giunge alla sua massima delineaazione nel periodo immediatamente successivo alla Rivoluzione Francese in seguito alle posizioni di quei letterati e filosofi che, polemizzando con la nozione illuministica di ragione, avevano contribuito alla delineaazione di un concetto di tradizione “considerata come intrinsecamente oscurantista” (Ibidem) in quanto portatrice di un patrimonio conoscitivo originariamente rivelato dalla divinità e quindi innegabile, ragion per cui la tradizione veniva considerata come ostacolo al progresso nel nome di una certa sottomissione nei confronti dell’Autorità costituita.

Questa posizione corrisponde a quella che Christopher Lutz etichetta come *fideismo*, una posizione secondo la quale la supremazia di una cultura su un’altra poggia sulla credenza che tale supremazia derivi dalla rivelazione divina (cfr., Ch. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2004; si veda in merito il secondo capitolo, in particolare a p. 43) e dalla quale MacIntyre si dissocia nel momento in cui ricerca una via non dogmatica bensì razionale per la legittimazione della superiorità di una teoria su un’altra rivale. Una via che però non può nemmeno coincidere con il proceduralismo proposto dagli illuministi dal momento che un tale approccio non sarebbe altro che “an unacknowledged form of fideism” (Cfr. Ch. Lutz, Ibidem), cioè una assoluta fiducia nell’esistenza di principi o criteri innegabili da ogni essere razionale ed indipendenti da qualunque contesto sociale e culturale (Cfr. A. MacIntyre, *WJ?*, op.cit., p. 17 vol. 1).

È evidente che l’elemento che differenzia la riflessione macintyreana rispetto a quella tradizionalista risiede proprio nel rifiuto di una concezione anti-razionale o extra-razionale della tradizione che era invece un tratto distintivo della cultura anti-illuminista, fermo restando che il concetto di razionalità difeso da MacIntyre differisce profondamente da quello costruito e difeso dalla cultura che si è impegnata nella realizzazione del progetto illuminista.

la delineaazione dell'impostazione metodologica 'costituita e costitutiva' di una tradizione, che è il già citato contributo del 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, MacIntyre definisce il concetto di tradizione come una nozione che comporta un dibattito epistemologico, risultando da un processo storico che “non solo incorpora la narrativa di una discussione, ma esiste solo in quanto è rigenerata da un nuovo racconto argomentativo di quella narrativa che sarà essa stessa in conflitto con altri nuovi racconti argomentativi”²⁹⁸. In questi termini, viene così anticipata la più precisa caratterizzazione che sarà presente in *After Virtue*, in cui la tradizione è considerata l'esito di una “discussione che si estende nella storia e si incarna nella società”, cioè di “una discussione che verte in parte proprio sui valori che costituiscono tale tradizione”²⁹⁹. In *Whose Justice?* sarà ripresa la stessa considerazione: “una tradizione è un dibattito esteso nel tempo”³⁰⁰.

Queste definizioni sono il segnale di una decisa presa di posizione contro il fideismo, nei confronti del quale l'autore aveva manifestato le prime perplessità fin dalla fine degli anni Cinquanta, al momento in cui si era impegnato nella riflessione sulla giustificazione delle credenze religiose: il rifiuto di una difesa fideista della religione rimarrà tuttavia un tratto costitutivo della sua posizione filosofica, anche quando al suo ateismo subentrerà la conversione alla fede cattolica romana e la sua adesione al tomismo³⁰¹.

È evidente allora che preme a MacIntyre, in molti interventi, trovare il modo di affrancare la nozione di tradizione dalle pericolose attribuzioni di irrazionale fideismo che spesso le venivano associate.

²⁹⁸ A. MacIntyre, *EC*, op. cit., p. 100

²⁹⁹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 269

³⁰⁰ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 24 vol. 1

³⁰¹ Le perplessità in merito al fideismo sono piuttosto manifeste già in *The Logical Status of Religious Belief*, in eds. S. Toulmin, R. W. Hepburn, A. MacIntyre, *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, London, SCM Press Ltd., 1957, in cui riflettendo sulla provenienza delle credenze sulla divinità e dopo aver asserito che nessun fondamento di ciò che diciamo sulla divinità ci proviene dall'evidenza, afferma che “[o]ur ground for saying it is that we have the authority of Jesus Christ for saying it: our ground for accepting what he says is what the apostles say about him; our ground for accepting the apostles? Here the argument ends or becomes circular; we either find an ultimate criterion of religious authority, or we refer the content of what authority says” (Ivi, p. 190). In questo breve passo, nella presa d'atto della circolarità dell'argomento, è già evidente la sua insofferenza sia per la mancanza di una giustificazione razionale dell'autorità sia anche nei confronti di quell'atteggiamento fideistico che successivamente, nella prefazione alla ristampa del 1970 di quel contributo, definirà irrazionalistico e dannoso (cfr. la prefazione all'edizione del 1970, *Metaphysical Beliefs*, New York, Schocken Books, 1970). È da ricordare che è proprio in seguito a questa interpretazione dannosa e irrazionalistica del fideismo che egli rifiutò la religione cristiana, sebbene “parti del tomismo sopravvissero nel [suo] pensiero” (cfr. G. Borradori, *Conversazioni americane*, Laterza Ed., Roma 1991, p. 174)

Solo a partire dal confronto con la tradizione, in definitiva, può svolgersi ogni forma di ricerca intellettuale, ovvero ogni indagine che per approssimazioni successive e in maniera anche tortuosa conduca al vero³⁰². In altre parole, la liberazione della nozione di tradizione da una concezione di tipo oscurantista passa attraverso il riconoscimento della non staticità del concetto di tradizione che in quanto ‘luogo di discussione’ ovvero in quanto ‘terreno’ in cui può accrescersi e ‘farsi’ l’indagine intellettuale, dovrà presupporre una determinata forma di razionalità che, del tutto antitetica alla *ratio* formale, procedurale e strumentale teorizzata in età illuminista, assume la caratterizzazione di una concezione storicamente determinata, che si svolge nel tempo.

Si tratta allora di ritrovare e di difendere una concezione della ricerca razionale che la precedente cultura illuminista aveva respinto, tacciandola di oscurantismo e irrazionalismo:

una concezione della ricerca razionale che si incarni in una tradizione, una concezione per cui i criteri stessi della giustificazione razionale emergono da una storia e ne sono parte, una storia in cui essi trovano giustificazione per il modo in cui trascendono i limiti e forniscono rimedi alle mancanze dei loro predecessori entro la storia della stessa tradizione³⁰³.

Ma affinché ciò sia possibile è chiaro che MacIntyre dovrà impegnarsi a sostenere che “[l]a razionalità stessa [...] è quindi un concetto dotato di una storia”³⁰⁴, cosa che significa difendere, in antitesi alla concezione della razionalità formale tipica della filosofia moderna, una concezione sostanziale della razionalità, una concezione secondo la quale la razionalità stessa, lungi dall’essere considerata universalmente valida in quanto dotata di minimali criteri logici comuni a tutti gli esseri umani, è invece dotata di criteri, ovvero di risorse intellettuali, che sono essi stessi sostantivi: possiedono una natura storica, in modo tale che la razionalità stessa tende a caratterizzarsi come dipendente dalle tradizioni (tradition-dependent).

Ecco che allora la nozione stessa di tradizione che a partire da *Epistemological Crises* assume la forma di una specifica indagine intellettuale dotata di un’altrettanto specifica

³⁰² A. MacIntyre, *Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio*, in James J. McEvoy & Michael Dunne eds., *Thomas Aquinas, Approaches to Truth: The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*, Four Courts Press, 2002 (ristampato in A. MacIntyre, *Selected Essays* vol. 1, *The Tasks of Philosophy*, Cambridge University Press 2006), cit. da *The Task of Philosophy*, p. 211 (da ora in avanti *TG*)

³⁰³ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 18 vol. 1

³⁰⁴ Ivi, p. 21 vol. 1

forma di razionalità che dirige e guida la ricerca stessa, arriverà ad assumere, nella trattazione successiva, la caratterizzazione di un autentico metodo di indagine morale e filosofico razionale che dovrà peraltro impegnarsi a dimostrare la propria superiorità rispetto agli altri incommensurabili metodi di indagine con i quali si confronta, dal momento che, stando a questo approccio, lo sviluppo di una posizione teorica, che è anche lo sviluppo di una tradizione, è sempre una questione di confronto o meglio di conflitto tra differenti ed incommensurabili posizioni. Tale impostazione verrà meglio chiarita in *Whose Justice?* in cui il filosofo precisa che “certi accordi fondamentali vengono definiti e ridefiniti nei termini di conflitti di due tipi”³⁰⁵ che sono quelli che si sviluppano all’esterno di una tradizione di ricerca (e quindi nei confronti di tradizioni rivali) e quelli che invece si sviluppano all’interno della medesima tradizione. Sarà proprio questa caratterizzazione conflittuale della natura dell’autentica tradizione uno dei punti chiave su cui farà leva MacIntyre per sostenere la dinamicità di tale nozione che corrisponde alla rappresentazione della tradizione come una forma di indagine aperta e fallibilista, come sarà dichiarato nel poscritto ad *After Virtue*.

Rimane poi da precisare che la questione della validità nonché della superiorità di un tale metodo di indagine rispetto sia al metodo dell’ortodossia accademica, ovvero dell’enciclopedismo il cui obiettivo era l’emancipazione della ragione dall’autoritarismo e dalla tradizione, sia al contrapposto metodo genealogico segnato dalla “relativizzazione della verità alle prospettive”³⁰⁶, non si presenta come una questione affatto avulsa dallo svolgimento di una ricerca che adotta tale approccio metodologico. E questo punto era già chiaro nella conclusione di *Epistemological Crises* in cui si legge:

il miglior resoconto che si può dare del perché alcune teorie [...] siano superiori ad altre presuppone la possibilità di costruire una narrativa drammatica intelligibile che può rivendicare una veridicità storica e nella quale tali teorie sono il soggetto di episodi successivi. È perché e solo perché si possono costruire storie migliori e peggiori di questo genere - storie che si possono confrontare razionalmente tra di loro - che si possono confrontare razionalmente anche le teorie³⁰⁷.

³⁰⁵ Ivi, p. 24

³⁰⁶ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 71

³⁰⁷ A. MacIntyre, *EC*, op. cit., p. 111

È chiaro a questo punto che ciò che MacIntyre adesso intende sostenere è che è proprio dal confronto di approcci incommensurabili che scaturisce l'esigenza di elaborare una metodologia d'indagine non solo alternativa tanto alla visione enciclopedista quanto al metodo genealogico, ma che sia anche in grado di superare le più profonde controversie filosofiche: occorre insomma far maturare la consapevolezza che "ciò che divide le parti in lotta è spesso il modo stesso di caratterizzare il loro disaccordo"³⁰⁸.

La tradizione si presenta, in certa maniera, sia come un insieme di teorie e credenze tramandate storicamente sia come uno strumento concettuale la cui funzione è quella di dirimere il disaccordo radicale. La nuova metodologia d'indagine proposta da MacIntyre dovrà riuscire a 'sciogliere', come si cercherà di mostrare, questo apparente paradosso.

3.2 *Il metodo di indagine costituito e costitutivo delle tradizioni*

La *pars destruens* della riflessione macintyreana confluita nei primi nove capitoli di *After Virtue* ha portato, proprio attraverso un particolare metodo d'indagine, alla consapevolezza della non esistenza di criteri ultimi neutrali ed indipendenti da cui l'indagine conoscitiva possa prendere avvio, come risulta, tra l'altro, dal fallimento del progetto illuminista. Non resta, a questo punto, che accettare l'evidenza che si impone: la "ricerca intellettuale [...] è parte dell'elaborazione di un modo di vita sociale e morale di cui la stessa ricerca [è] parte integrante"³⁰⁹; non può darsi nessuna indagine che non emerga dall'interno di una determinata e particolare situazione (*situatedness of all enquiry*³¹⁰).

Stando così le cose, risulta evidente che il punto di partenza di un'indagine intellettuale condotta secondo il metodo delle tradizioni, cioè secondo la prospettiva di quella forma di discussione o dibattito razionale esteso nella storia, non può prescindere da un iniziale condizione di pura contingenza storica rappresentata da un'insieme di credenze, orali e scritte, condivise dagli appartenenti a una qualche comunità, i quali provvederanno a conferire loro una certa seppur provvisoria autorità. Infatti dal momento che non può darsi nessun inizio privo di presupposti, a meno che non si supponga "uno stato di miseria

³⁰⁸ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 79

³⁰⁹ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 173 vol. 2

³¹⁰ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 19. Per l'espressione inglese si veda il Prologo alla 3^a ed., p. xii

intellettuale e morale”³¹¹ che equivale ad una radicale estraneità alla ricerca stessa, bisogna necessariamente partire da quel nucleo di credenze consolidate che, almeno ad un primo livello d’indagine, vengono considerate come un autorevole, ma non autoritario, punto di partenza per l’indagine conoscitiva. E tuttavia tali credenze, che trovano espressione nei testi considerati autorevoli, non sono dogmatiche: nel corso dello sviluppo della ricerca, si possono manifestare alcune contraddizioni interne a un simile sistema di credenze, che peraltro può mostrarsi inadeguato di fronte ad eventuali nuovi percorsi di indagine. Tali manifeste insufficienze porteranno allora a sempre ulteriori correzioni, riformulazioni e rivalutazioni delle credenze e delle autorità, al fine di poter rimediare alle inadeguatezze e così oltrepassarne i limiti in un percorso di continuo progresso intellettuale verso la verità. In questo modo sono stati individuati i primi tre stadi dell’iniziale sviluppo di una tradizione, così esposti da MacIntyre:

un primo stadio in cui credenze, testi e autorità relativi non sono ancora stati messi in discussione; un secondo in cui sono state identificate inadeguatezze di vario tipo, ma a esse non è ancora stato posto rimedio; e un terzo in cui la reazione a queste inadeguatezze dà luogo a una serie di riformulazioni, rivalutazioni, e nuove formulazioni e valutazioni, studiate per porre rimedio alle inadeguatezze e superare i limiti³¹².

Una volta raggiunto questo terzo stadio la tradizione, intesa come dibattito prolungato nel tempo, cioè come ‘dinamica’ forma di ricerca, avrà in qualche modo manifestato di possedere le risorse intellettuali necessarie per risolvere in maniera soddisfacente le tensioni e le anomalie interne alla propria tradizione e per formulare ed avanzare pretese di verità “meno vulnerabili all’interrogare e all’obiezione dialettici di quanto non fossero le pretese di verità che le avevano precedute”³¹³.

Inizia così a prendere forma quel metodo di indagine che individua il principio dell’indagine filosofica in

[...] a type of dialectical argument in which we set out for criticism, and then criticize in turn, each of the established and best reputed beliefs held amongst us as

³¹¹ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 194 vol. 2

³¹² Ivi, p. 181 vol. 2

³¹³ Ivi, p. 186 vol. 2

to the fundamental nature of whatever it is about which we are enquiring: for example, as to the nature of motion in physics, or as to the human good in politics and ethics. As rival views are one by one discarded, leaving as their legacy to enquiry either something in them which withstood criticism or that which turned out to be inescapably presupposed by such criticism, so an initial tolerably coherent and direction-affording conception of the relevant first principle or principles may be constructed³¹⁴.

Nel corso dello svolgimento dell'indagine si andrà allora incontro a “provisional formulations of such theses, which in the light of further evidence and argument, are displaced by *more adequate formulations*”³¹⁵; proprio in seguito alla messa in discussione delle credenze iniziali, dovuta o ad una qualche forma di incoerenza delle stesse credenze o alla loro inadeguatezza nel risolvere le questioni teoriche e pratiche o ancora in seguito al confronto con posizioni alternative, si assiste ad

una loro riformulazione, una correzione, una modificazione, un arricchimento, affinché possano, così rinnovate fornire risposte più plausibili agli interrogativi sollevati e, in quella nuova forma trascendere i limiti della loro precedente versione³¹⁶.

La ‘verità’ è ‘processo’, svolgimento, acquisizione: e resta sempre estranea ai ‘casellari’ rigidi dell’enciclopedismo.

In questo modo MacIntyre sta mostrando che una tradizione attraversa un processo di sviluppo storico che si evolve passando sia attraverso tensioni e anomalie interne sia attraverso conflitti con posizioni rivali. E soltanto quelle teorie che avranno superato un tale processo di giustificazione razionale, che è nel contempo dialettico e storico³¹⁷, manifesteranno la propria superiorità rispetto alle altre teorie con cui entrano in competizione, riuscendo a fornire una maggiore comprensione della realtà, ovvero di

³¹⁴ A. MacIntyre, *First Principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, 1990 ristampato in Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reader*, Polity Press and University of Notre Dame Press, 1998 e in A. MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 143-178 da cui traggio le citazioni, cit. p. 160 (d’ora in avanti *FP*).

³¹⁵ Ivi, p. 162; enfasi aggiunta

³¹⁶ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 169

³¹⁷ Cfr. A. MacIntyre, *WJ?* “[...] a ogni particolare stadio dello sviluppo di una tradizione, le credenze che lo caratterizzano portano con sé una storia in cui sono incorporate la giustificazione razionale posteriore delle credenze che le hanno precedute e la giustificazione razionale di queste stesse credenze”, cit. p. 214 vol. 2

essere “la migliore teoria sinora formulata”³¹⁸; resta così sempre aperta, ad ogni momento, la possibilità di un ulteriore futuro sviluppo della conoscenza dal momento che non si può mai escludere il sorgere di ulteriori nuove anomalie e tensioni da superare attraverso la partecipazione “alla storia degli incontri dialettici”³¹⁹.

È evidente che passando attraverso questi stadi un patrimonio di saperi consolidatosi per via tradizionale “diventa una tradizione di reinterpretazione critica in cui uno stesso corpus di testi, con ovvie aggiunte e sottrazioni, è messo in discussione e sottoposto a serie via via differenti di domande”³²⁰. Una tradizione si costituisce, in ultima istanza, come un percorso di indagine intellettuale, ovvero come un movimento del pensiero dotato di proprie credenze, criteri e principi da cui far cominciare l’indagine, e caratterizzato quindi da una propria razionalità. Affrontare la ‘verità’, nei più diversi campi del sapere, significa misurarsi con “una questione relativa al progresso che [la] ricerca compie attraverso un certo numero di stadi di tipo ben definito”³²¹, sedimentandosi nell’ambito della tradizione intesa come indagine intellettuale il cui progredire richiede come fondamentale e strategica l’esperienza della crisi epistemologica. MacIntyre non ammette infatti che lo sviluppo di una tradizione intesa come indagine intellettuale si presenti in maniera regolare o lineare, dato che piuttosto tale sviluppo “will often be tortuous, uneven [...] and result in periods of regress and frustration”³²².

3.2.1 La crisi epistemologica e il suo superamento

Sebbene la questione della crisi epistemologica sia stata trattata diffusamente per la prima volta nel contributo del 1977 attraverso un serrato confronto con la filosofia della scienza, è tuttavia possibile rivenire già nel contributo del 1957 *What Morality is Not* una prima

³¹⁸ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 329

³¹⁹ A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 282

³²⁰ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 214 vol. 2

³²¹ Ivi, p. 179 vol. 2. È da notare che per MacIntyre la razionalità stessa è sottoposta ad un processo di sviluppo che “è raggiunto quando gli aderenti a quel punto di vista riescono a formulare in misura significativa asserzioni sempre più comprensive e adeguate delle loro posizioni attraverso la procedura dialettica di muovere obiezioni che rivelano incoerenze, omissioni, mancanza di spiegazioni e altri difetti e limiti nelle precedenti asserzioni di queste posizioni, di trovare gli argomenti più forti disponibili per sostenere quelle obiezioni e infine di tentare di riaffermare la propria tesi in modo tale da renderla non più vulnerabile a quelle obiezioni specifiche e a quegli argomenti”, Ivi, p. 178 vol. 1

³²² A. MacIntyre, *FP*, op. cit., p. 163

seppur embrionale forma di riflessione sulle difficoltà cui va incontro l'agente morale ogni qualvolta si trovi a dover gestire una situazione talmente complessa che neppure il ricorso ai mezzi fornitigli dalla propria cultura riescono a dirimere. La complessità della situazione esemplificata nel testo del 1957 dal dilemma che attraversa la mente del giovane Huckleberry Finn tanto da fargli venire il mal di testa³²³, star male e tremare di fronte alla decisione da prendere è indicativo del fatto che talvolta l'agente morale si può trovare a dover gestire situazioni particolari la cui complessità suscita uno stato di profonda perplessità e confusione morale tale per cui persino l'applicazione dei precetti della morale non sarebbe comunque in grado di rendere intelligibile come risolvere lo stato di confusione e perplessità³²⁴.

È evidente che con questa trattazione, che compare nelle pagine finali del contributo del 1957, inizia a prendere forma la posizione che nel corso del tempo porterà l'autore a convincersi che la consapevolezza dell'inadeguatezza degli strumenti razionali di cui l'agente morale contemporaneo si serve per prendere le proprie decisioni in ambito pratico genera uno stato di crisi tale che se non adeguatamente affrontato lascia l'agente morale disarmato di fronte al dilemma morale al quale non saprà fornire una soluzione.

È allora necessario in primo luogo comprendere meglio in cosa consista quel particolare stato di crisi che è quella condizione, che si può verificare nella storia di individui e gruppi ma può anche coinvolgere un'intera tradizione, come nel caso della cultura contemporanea, e il cui superamento è la strada per il progresso intellettuale e filosofico, che è inteso come un progressivo avvicinamento alla verità.

Così come la crisi della filosofia morale contemporanea è vista come il sintomo di una più profonda e radicata situazione di disagio che, come si è visto, pervade ogni aspetto della cultura contemporanea, allo stesso modo MacIntyre analizza e approfondisce la condizione che nel 1957 definisce di perplessità morale come il sintomo di un'esperienza più profonda, quell'esperienza che nel contributo del 1977 definisce appunto di *crisi epistemologica* esemplificata dal personaggio di Amleto e che si manifesta nel momento in cui un agente prende consapevolezza della "possibilità dell'esistenza di schemi alternativi

³²³ M. Twain, *Le avventure di Huckleberry Finn*, Einaudi editore, Torino 1963, cap. xxxi in particolare pp. 230-1

³²⁴ A. MacIntyre, *What Morality is Not*, op. cit., pp. 334-5

e rivali che producono resoconti mutualmente incompatibili di ciò che accade intorno a lui”³²⁵.

Posta in questi termini l’esperienza della crisi cui va incontro l’agente morale non è altro che la manifestazione della consapevolezza che una particolare questione fino a quel momento interpretata facendo ricorso alle credenze condivise dalla tradizione di appartenenza “risulta ora equamente suscettibile di interpretazioni rivali”³²⁶. Una tale consapevolezza è allora un’esperienza decisamente diversa rispetto allo “scoprire di essere stato indotto radicalmente in errore o in inganno” dal momento che a questo aspetto si aggiunge la paralizzante scoperta del riconoscimento dell’esistenza di schemi interpretativi ovvero di culture o di tradizioni opposte ed incommensurabili in grado di fornire interpretazioni radicalmente rivali. Se poi a questa consapevolezza si affianca la questione di quale schema interpretativo dover applicare per arrivare ad una esaustiva comprensione del fenomeno, o del problema particolare, appare subito chiara la radicale differenza rispetto alla crisi scaturita dalla mera consapevolezza dell’errore. Infatti a questo livello di analisi non si tratta di confrontarsi né con le inadeguatezze delle credenze condivise e storicamente fondate né con il processo dubitativo sulle credenze stesse, ma si tratta, passando ad un successivo livello di analisi, di confrontarsi con l’insufficienza delle risorse intellettuali interne alla tradizione ovvero con l’insufficienza e l’inadeguatezza dell’intera tradizione di ricerca. Ed è proprio nei confronti di questo tipo di insufficienza che si manifesta quella esperienza paralizzante che si verifica nel momento esatto in cui il sostenitore di una tradizione scopre l’esistenza di risorse intellettuali alternative e rivali. Ed è esattamente questa scoperta che trasforma la perplessità e la confusione morale che pervade Huckleberry Finn fino a procurargli, nella solitudine della sua riflessione, una terribile emicrania in quello stato di profonda e radicale crisi che travolge Amleto fino a farlo precipitare nel baratro della follia che, conducendolo fino alla morte, gli impedisce in tal modo di trovare una soluzione alla propria crisi.

Ciò che allora rende peculiare la crisi di Amleto fino a caratterizzarla nei termini di una crisi epistemologica è proprio la consapevolezza dell’inadeguatezza o della sterilità dello schema interpretativo cioè del metodo di indagine a cui si affidava fino al momento in cui, al suo rientro da Wittenberg, non soltanto scopre la disponibilità di schemi concettuali alternativi a cui appellarsi per l’interpretazione degli eventi di Elsinore, ma nel contempo si

³²⁵ A. MacIntyre, *EC*, op. cit., p. 92

³²⁶ Ivi, p. 91

rende anche conto che il proprio schema concettuale di riferimento è ormai incapace di fornirgli le risorse intellettuali indispensabili per la scelta dello schema interpretativo più adatto alla comprensione degli eventi.

È evidente che attraverso questa esemplificazione MacIntyre non solo sta prendendo le distanze dal processo dubitativo che, inaugurato da Cartesio e successivamente diventato il punto di riferimento per l'inizio di un'indagine razionale, cela il paradosso che è alla base del fallimento dell'impostazione epistemologica di Cartesio ovvero il paradosso di colui che trovandosi a vivere fino in fondo l'esperienza di un dubbio radicale che porta a credere profondamente di non sapere assolutamente nulla “*ovviamente* non saprebbe nemmeno come iniziare, poiché non avrebbe alcuna idea di cosa possa essere un simile compito, di cosa significhi definire i propri dubbi e acquisire nuove convinzioni ben fondate”³²⁷, ma sta anche mostrando che sebbene Cartesio ponga alla base dell'indagine conoscitiva quel processo dubitativo che porta a ripudiare la precedente tradizione e che garantirebbe in tal modo l'emancipazione della conoscenza dall'oscurantismo e dall'autoritarismo, in realtà egli stesso è inconsapevole del fatto che tutto ciò che considerava essere un prodotto della riflessione autonoma della propria mente invece non era altro che “una ripetizione di frasi e modi di esprimersi presi dai suoi libri di scuola”³²⁸. È chiaro allora che, secondo MacIntyre, il fallimento di Cartesio, che per il filosofo scozzese è il fallimento della filosofia moderna, è imputabile al fatto che lo stesso Cartesio non si sia reso conto di due aspetti fondamentali ovvero che la sua crisi personale, la crisi dell'io esemplificata nel processo dubitativo, è di fatto una “crisi della tradizione che lo ha formato”³²⁹, cioè è appunto una crisi epistemologica, e che lo stesso processo dubitativo posto alla base del rifiuto della tradizione, di fatto rimanda ad una tradizione cioè ad un contesto storico o autobiografico³³⁰.

Appurato tutto ciò, e compreso che le crisi epistemologiche iniziano con la duplice consapevolezza dell'insufficienza e dell'inadeguatezza delle risorse intellettuali interne alla tradizione, e che quindi si rivelano incapaci di risolvere i nuovi problemi, e dell'esistenza

³²⁷ Ivi, p. 97, enfasi aggiunta.

³²⁸ Ibidem

³²⁹ Ivi, p. 98

³³⁰ Ciò è ben messo in risalto dalla convinzione che “[i] dubbi di Amleto sono formulati alla luce di ciò che egli considera (giustamente) convinzioni ben fondate; il dubbio di Cartesio manca di tale sfondo: è un dubbio privo di contesto” (EC, op. cit., p. 97) e successivamente dalla convinzione che sebbene il dubitare senza riferimento ad un contesto non sia affatto privo di senso, tuttavia ciò non si presenta come “un invito [...] alla filosofia ma bensì al crollo mentale” (EC, op. cit., p. 101).

di alternativi e rivali schemi concettuali che producono resoconti mutualmente incompatibili, si rende ora necessario individuare un percorso d'indagine che permetta di addivenire al superamento ovvero ad una soluzione positiva di una tale crisi al fine di evitare l'esito negativo di cui è stato protagonista Amleto, la cui caduta nella morsa della follia lo ha condotto fino alla morte.

Fuor di metafora ed estendendo tale resoconto alle tradizioni, è evidente che l'individuazione di un percorso risolutivo della crisi epistemologica diventi un obiettivo fondamentale se si vuole evitare la morte di una tradizione ovvero se una tradizione vuole dar prova della propria superiorità razionale rispetto alle altre rivali.

Ecco che a questo punto si manifesta più chiaramente il fondamentale ruolo della crisi epistemologica che è appunto quello di spostare l'indagine intellettuale dal piano interno a quello esterno, ovvero al confronto con le tradizioni rivali. Infatti soltanto dalla consapevolezza dell'esistenza di schemi interpretativi alternativi, scaturita dall'esperienza della crisi epistemologica, l'indagine intellettuale si apre ai conflitti con gli 'oppositori' esterni alla tradizione, innescando così quel confronto fra tradizioni rivali ed incommensurabili che permette il progredire della conoscenza. Il concetto di crisi epistemologica diventa allora la giustificazione del conflitto come motore dello sviluppo e del progresso, una convinzione che MacIntyre aveva fatta propria fin dai tempi della sua adesione alla teoria marxista e che soltanto ora trova un riconoscimento e una posizione all'interno del metodo d'indagine.

E allora affinché l'indagine possa muoversi in direzione dell'accrescimento conoscitivo è necessario evitare l'esito cui è andato incontro Amleto e superare positivamente la crisi epistemologica attraverso "l'invenzione o la scoperta di nuovi concetti e la formulazione di un nuovo tipo o di nuovi tipi di teoria che incontrino tre requisiti di non facile soddisfazione"³³¹. Questi sono riconducibili 1) alla maggiore ricchezza concettuale del nuovo schema interpretativo (esso ha il compito di risolvere quelle questioni che il precedente schema concettuale non riusciva a dirimere in modo coerente); 2) alla capacità esplicativa delle insufficienze ed inadeguatezze della tradizione rivale e non ultimo 3) alla fondamentale continuità, piuttosto che netta cesura, rispetto alla storia della tradizione in crisi, dal momento che "[u]n nucleo di credenze comuni, costitutive della fedeltà alla

³³¹ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 188 vol. 2

tradizione, deve sopravvivere ad ogni rottura”³³². È evidente quindi che la nuova tradizione non solo dovrà essere in grado di fornire le risposte ai problemi lasciati irrisolti dalla tradizione precedente e nel contempo fornire valide e illuminanti spiegazioni dei motivi per cui la tradizione rivale non sia stata in grado di risolvere i propri problemi, ma dovrà anche essere dotata di continuità storica rispetto alla tradizione rivale dal momento che per poter riconoscere l’incommensurabilità reciproca le tradizioni in conflitto “devono necessariamente condividere certi tratti comuni”³³³.

Stando a questa impostazione è evidente che l’intento fondamentale di MacIntyre è quello di dare una risposta alla sfida relativista evitando nel contempo la caduta nel dogmatismo. Ed è per questo duplice motivo che egli deve riuscire a presentare il passaggio da uno schema concettuale ad un altro alternativo e rivale non nei termini di una conversione o di un ri-orientamento gestaltico che rimanda evidentemente ad una posizione fideistica ed irrazionalistica dalla quale MacIntyre si è da tempo dissociato, ma piuttosto nei termini di un progressivo avvicinamento alla verità che necessita di quel rinnovamento concettuale e immaginativo che permette di giungere ad una soluzione positiva quindi al superamento della crisi epistemologica, ovvero alla difesa della razionalità fondata sulla tradizione che si traduce nella difesa di un’indagine razionale fondata sulla tradizione.

³³² Ivi, p. 181. Più avanti espone i requisiti fondamentali del nuovo schema concettuale in questi termini: “In primo luogo, questo schema concettuale, che è in qualche senso radicalmente nuovo e concettualmente più ricco, se deve porre termine ad una crisi epistemologica, deve fornire una soluzione a problemi che si sono rivelati precedentemente non affrontabili in modo sistematico e coerente. In secondo luogo, deve anche fornire una spiegazione precisamente di ciò che rendeva la tradizione sterile e incoerente o entrambe le cose, prima della sua acquisizione delle nuove risorse. E, in terzo luogo, questi due primi compiti devono essere assolti in un modo che presenti una fondamentale continuità fra le nuove strutture concettuali e teoriche e le comuni credenze nei cui termini è stata definita fino a questo punto la tradizione di ricerca”, op. cit., p. 188-9 vol. 2

³³³ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 328. Posizione analoga si evince in *Whose Justice?* quando l’autore ponendosi il problema di chi sia nella posizione si lanciare la sfida relativista che nega il dibattito e la scelta razionale tra tradizioni rivali, sostiene che un tale soggetto deve “o essere parte integrante di una delle due o più tradizioni rivali [...] oppure deve essere [...] al di fuori di ogni tradizione, privo di tradizioni” (*WJ?*, op. cit., p. 194 vol. 2). Ma entrambe le opzioni non sembrano plausibili dal momento che nel primo caso il soggetto “potrebbe non avere alcuna buona ragione per mettere in discussione la sua fedeltà” alla tradizione di appartenenza; mentre nel secondo caso il soggetto, proprio perché privo di tradizioni, è estraneo alla ricerca, cioè si trova “in uno stato di miseria intellettuale” tale da precludergli la possibilità di “lanciare la sfida relativista” (Ivi, pp. 194-5 vol.2). È allora evidente che presupposto fondamentale è l’ammissione di una qualche forma di continuità storica.

3.2.2 Il ruolo dell'immaginazione

A questo punto dell'indagine, data l'importanza che MacIntyre attribuisce al processo di rinnovamento concettuale che, attraverso il confronto con tradizioni rivali, fa diventare matura una tradizione “esattamente nella misura in cui i suoi aderenti si scontrano con posizioni radicalmente diverse e incompatibili che pongono problemi di incommensurabilità e intraducibilità e trovano un percorso razionale che passa per questi incontri o che gira intorno ad essi”³³⁴, è bene chiedersi in che modo tutto ciò sia reso possibile, ovvero attraverso quali modalità e quali strumenti sia dato raggiungere quel rinnovamento concettuale che determina la superiorità razionale di una tradizione evitando sia il ricorso a criteri di valutazione indipendenti da qualunque tradizione, dal momento che questi, come l'autore ha mostrato attraverso *After Virtue*, si sono rivelati illusori, lasciando precipitare l'indagine filosofica nel relativismo e nel prospettivismo, sia il ricorso al dogmatismo e al fideismo che, non potendo giustificare razionalmente il rinnovamento e il cambiamento concettuale, non possono far altro che giustificare il cambiamento attraverso la nozione di conversione.

Quindi è proprio per evitare gli esiti nefasti sia del relativismo sia del fideismo che MacIntyre, concentrando la propria attenzione sulle specifiche capacità degli agenti razionali dipendenti, quali la capacità o “l'abilità a valutare, modificare, o rifiutare”³³⁵ i nostri giudizi, “l'abilità a immaginare realisticamente possibili alternative future [...] come pure l'abilità di distaccarci dai nostri desideri”³³⁶, attribuisce un ruolo di fondamentale importanza alla capacità immaginativa, la quale - rappresentando una dimensione del “passaggio dall'infanzia alla condizione di agente razionale indipendente”³³⁷ - si qualifica, in effetti, come l'abilità a partire dalla quale è possibile attuare il superamento della crisi epistemologica che altrimenti porterebbe all'*ingessatura* dell'indagine filosofica.

Infatti è proprio quella certa capacità d'immaginazione filosofica che, in quanto abilità di “immaginare me stesso in un movimento che dal punto di partenza del presente punta in differenti direzioni”³³⁸, pone l'agente razionale nella condizione di comprendere a fondo le

³³⁴ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 146 vol. 2

³³⁵ A. MacIntyre, *DRA*, op. cit., p. 81

³³⁶ *Ibidem*

³³⁷ *Ivi*, p. 74

³³⁸ *Ibidem*

credenze della tradizione rivale, ovvero “di immaginarsi all’interno dello schema di credenze in cui vivono coloro che aderiscono alla tradizione rivale, sì da percepire e concepire il mondo naturale e il mondo sociale nel modo in cui essi li percepiscono e li concepiscono”³³⁹ che significa “pensare secondo le modalità fissate da quella particolare tradizione rivale, imparare come si ragiona quando si è convinti sostenitori di quella particolare tradizione”³⁴⁰.

Ed è proprio a questo atto di immaginazione, non riconducibile all’arbitrarietà della fantasia, che può seguire quell’importante fase, altrimenti improponibile, dell’individuazione delle questioni irrisolte dall’interno della tradizione rivale ovvero a partire dai criteri di analisi propri di quella specifica tradizione; operazione intellettuale che ha il significato di far “capire con gli occhi degli altri le difficoltà teoriche e pratiche che hanno arrestato il progresso della loro ricerca”³⁴¹ e, nel caso in cui non ci sia o non si veda più il modo di far andare avanti la ricerca, allora si dovrà considerare sia l’ipotesi che “quella tradizione è priva delle risorse necessarie per affrontare tali questioni e risolvere tali problemi”³⁴² sia l’ipotesi che, finché una tale tradizione rimarrà ancorata ai propri criteri, essa si presenterà incapace di acquisirne di nuovi e quindi di rinnovarsi concettualmente.

È quindi evidente che solo “[q]uando gli appartenenti a una tradizione riescono a relazionarsi con una particolare tradizione rivale avendo prima compiuto questi atti d’immaginazione e d’interrogazione” potrebbero perfino giungere alla conclusione che “le difficoltà di quella tradizione rivale possono essere adeguatamente comprese e superate solamente dal punto di vista della propria tradizione”³⁴³.

Stando a questa impostazione, il percorso che consente la giustificazione razionale del rinnovamento concettuale cioè della superiorità razionale di una tradizione di ricerca rispetto ad altre rivali evitando il ricorso a neutrali ed indipendenti criteri di decidibilità, è

³³⁹ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 228 vol. 2. In queste parole è ravvisabile una certa analogia con quello stile di ricerca inaugurato da Malinowski e diventato successivamente il punto di riferimento per la conduzione della ricerca antropologica che è appunto lo stile dell’osservazione partecipante il quale, favorendo l’esperienza di una diretta e duratura partecipazione alla vita della comunità aliena, traducibile nello sforzo di una comprensione olistica dell’altro, garantiva la possibilità di instaurare un rapporto empatico con l’altra cultura.

³⁴⁰ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 20

³⁴¹ Ibidem

³⁴² Ibidem

³⁴³ Ibidem

proprio l'attuazione del percorso conoscitivo che, mettendo in risalto la capacità immaginativa e quindi rivalutando il ruolo dell'immaginazione come facoltà che partendo dalla particolarità del presente, dalle credenze di una tradizione ovvero dall'esperienza sensibile, spinge verso la prefigurazione di possibilità future e verso la formazione di nuove concettualizzazioni che, proprio perché non sono slegate dalle credenze di partenza, permettono a loro volta di giudicare retrospettivamente le credenze della tradizione di partenza.

È chiaro che dietro tale percorso di giustificazione della superiorità razionale di una tradizione si cela il resoconto macintyreano del genuino sviluppo conoscitivo caratterizzato da una sorta di continuità per cui

at each stage genuine progress depends upon preserving and developing one's relationship to each of past stages, rather than in breaking free of them and discarding them.

Ed è proprio all'interno di questo processo, caratterizzato dalla continuità, che l'immaginazione gioca un ruolo fondamentale nell'acquisizione della conoscenza, la quale

[...] derives in key part from the earlier work of imagination and of underground beliefs, as well as from subsequent enquiry, and cannot be genuinely possessed in detachment from these³⁴⁴.

Più precisamente, l'acquisizione delle nuove conoscenze atte a garantire il rinnovamento concettuale della tradizione di ricerca, che è sempre l'acquisizione di universali, viene presentata da MacIntyre come una complessa conquista intellettuale e linguistica che in parte sarebbe già stata esemplificata dalla gnoseologia di Vico secondo il quale è proprio

in moving towards this comprehension that we move beyond the limitation to particularity of the more primitive mind, so passing from mere *eikasia* and *pistis* to *episteme*, but an *episteme* which in affording an inseparable comprehension of universal and particular, rather than an *episteme* of universals separated from particulars, necessarily refers us back to *eikesia* and *pistis*³⁴⁵.

³⁴⁴ A. MacIntyre, *Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene*, in *New Vico Studies*, vol. 6, 1988 pp. 21-30, entrambe citt. da p. 25

³⁴⁵ Ivi, p. 27

In altre parole ad essere chiamato in causa nel caso di persistenti disaccordi filosofici è quell'atto di immaginazione filosofica che si traduce in una sorta di "imagined shift in one's vantage-point" tale per cui sia possibile comprendere "how one's own positions appear from the point of view of the other at every level from that of particular episodes of practical judgment and reasoning to that at which basic theoretical claims about practice are made"³⁴⁶.

Ed è pertanto evidente che senza una tale complessa conquista intellettuale, in cui i termini che forniscono espressione agli universali traggono il proprio significato proprio "from a history of applications to particulars"³⁴⁷, cioè da quella storia la cui comprensione è essa stessa la comprensione del significato che i termini mantengono nelle espressioni universali, sarà ad ogni modo impossibile non solo poter comprendere ma anche poter "appreciate fully the force of those arguments which from the point of view of the other constitute a sufficient refutation of one's own claims"³⁴⁸.

E tuttavia trattandosi indubbiamente di un'acquisizione immaginativa di concetti in qualche modo e in parte estranei alla propria tradizione, è evidente che si tratterà di una acquisizione analoga all'acquisizione di una seconda madrelingua, quella che per essere appresa richiede lo sforzo di "ridiventare bambini" e che perciò va ben al di là della mera traduzione linguistica³⁴⁹, dal momento che una tale acquisizione, al pari dell'acquisizione

³⁴⁶ A. MacIntyre, *Moral Pluralism without Moral Relativism*, in Klaus Brinkmann ed., *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 1 *Ethics*, Philosophy Documentation Center, 1999, entrambe cit. p. 5

³⁴⁷ A. MacIntyre, *Imaginative Universals*, op. cit., p. 27

³⁴⁸ A. MacIntyre, *Moral Pluralism*, op. cit., p. 5

³⁴⁹ Per delucidare questo aspetto dell'acquisizione della seconda madrelingua MacIntyre, manifestando ora apertamente il proprio debito nei confronti della ricerca antropologica, ricorre al truismo sostenuto da quegli antropologi che "hanno insistito sul fatto che nessuna cultura estranea alla propria può essere adeguatamente caratterizzata e tanto meno compresa, se non si vive di fatto in essa per un certo periodo di tempo" (*WJ?*, op. cit., p. 203 vol.2) e dal momento che "l'apprendere la lingua e l'acquisire comprensione culturale non sono due attività indipendenti" (*Ibidem*) è evidente che allora "la comprensione di una lingua richiede di conoscere la cultura, per quanto possibile, come un indigeno la conosce" (*Ibidem*). Ma perché ciò avvenga si deve piuttosto "per così dire, ridiventare bambini e imparare questa lingua e le parti corrispondenti della cultura come una seconda madrelingua" (*Ibidem*).

Questi riferimenti estrapolati dall'ambito antropologico rafforzano ulteriormente quella critica che MacIntyre aveva rivolto all'ortodossia accademica e in particolare, in riferimento alla destoricizzazione dei concetti della morale (cfr. supra cap. I), ad Hare in riferimento alla impropria traduzione del concetto di *akrasia* che, non tenendo conto del contesto culturale che le era proprio ovvero quello dell'intellettualismo etico, fa perdere al termine la sua originaria caratterizzazione concettuale per assumere l'impropria caratterizzazione di debolezza della volontà (*weakness of will*) che nulla ha a che fare con l'autentico concetto di *akrasia* sviluppato nel contesto della cultura antica, dal momento che la volontà intesa come facoltà dell'essere umano è un concetto tipicamente moderno (Cfr. la voce "Volontà" dell'Enciclopedia Filosofica, Bompiani Ed., Milano 2006). È quindi evidente che le mere traduzioni operate sradicando i concetti dai contesti storico-culturali da cui sono emersi provoca delle distorsioni non sempre ravvisabili da coloro che effettuano tali improprie traduzioni.

di una tradizione, richiede il riconoscimento dell'esistenza di diversi tipi lingua-in-uso e non la presupposizione, tipica della cultura liberale moderna, di una lingua comune a tutti i parlanti.

È evidente quindi che per l'autore il superamento della crisi epistemologica, quel fenomeno che solo rende possibile lo sviluppo razionale della ricerca filosofica, richieda non solo l'ammissione del fatto che la ricerca può iniziare solo "dal punto di vista offerto dalla nostra relazione con uno specifico passato sociale e intellettuale, attraverso il quale ci siamo uniti a una particolare tradizione di ricerca", ma anche il riconoscimento del fatto che il rinnovamento concettuale di una tradizione di ricerca passa attraverso la comprensione delle credenze e dei concetti della particolare tradizione rivale acquisiti mediante l'opera dell'immaginazione che favorirebbe una vera e propria immersione nelle credenze e nelle pratiche sociali della tradizione rivale e della successiva interrogazione attraverso il dialogo con i portatori delle credenze e delle pratiche rivali³⁵⁰.

Si tratta, in definitiva, di una posizione che impone di trattare l'interlocutore come partner della propria indagine ovvero come "one from whom much has to be learned"; occorre allora avere una predisposizione ad abbracciare criticamente, per quanto sia possibile, le credenze dell'altra cultura e ad utilizzarle nei propri ragionamenti, al fine di orientare l'indagine al raggiungimento della verità che evidentemente può essere raggiunta soltanto "through a dialectical development of critical objections to our initial shared beliefs, the discovery of how those beliefs must in consequence be abandoned or revised, and the subsequent development of further objections to our newly revised beliefs until we reach a point at which we have an adequate answer to the stronger objections that anyone has been able to advance from whatever point of view"³⁵¹.

³⁵⁰ Sebbene questo particolare aspetto richiami alla mente la posizione habermasiana dell'etica del discorso, è evidente che il deciso rifiuto da parte di MacIntyre del ricorso ad un punto di vista neutrale ed esterno alle tradizioni per dirimere i conflitti tra posizioni rivali fa immediatamente cadere ogni ipotesi di somiglianza tra le due posizioni.

³⁵¹ A. MacIntyre, *Moral Pluralism*, op. cit., p. 5

3.3 La difesa del metodo delle tradizioni in chiave realista

Fin dalla comparsa di *After Virtue* e poi ancora dopo l'uscita di *Whose Justice?*, testo nato con l'idea di precisare maggiormente le tesi contenute in *After Virtue* e soprattutto con l'intento di fornire una giustificazione per l'affermazione conclusiva secondo la quale "siamo privi di qualsiasi formulazione razionale coerente di un punto di vista individualistico liberale" e secondo cui "la tradizione aristotelica può essere riformulata in modo da restituire razionalità e intelligibilità ai nostri atteggiamenti e vincoli morali"³⁵², le principali critiche si sono concentrate sull'imputazione di radicale relativismo cui approderebbe il contestualismo difeso dalla posizione macintyreana³⁵³.

In definitiva la difesa di un concetto di tradizione storicamente situato e strettamente dipendente dal contesto storico di riferimento per la definizione delle sue peculiarità avrebbe inevitabilmente portato ad una ricaduta della posizione filosofica macintyreana entro le trame dal tanto avversato relativismo. Le principali critiche si sono concentrate sul fatto che l'accettazione di criteri di decidibilità interni alle tradizioni - derivante dalla dissoluzione dell'enciclopedismo - rende problematico, se non impossibile, arrivare a quella indipendenza intellettuale che permette il confronto tra tradizioni rivali e incommensurabili³⁵⁴.

³⁵² A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 7 vol 2. Cfr. anche *AV*, op. cit., pp. 310-1; la traduzione riportata è presa da *WJ?*

³⁵³ Basti ricordare qui la critica di relativismo avanzata da Robert Wachbroit in *A Genealogy of Virtue* (recensione di *AV*), in *Yale Law Journal*, vol. 92 num. 3, 1983, pp. 564-76 discussa dallo stesso MacIntyre nel poscritto alla seconda ed. di *AV* e che sostanzialmente si concentra sul fatto che di fronte al contrasto radicale tra posizioni incompatibili e rivali "o sarà possibile appellarsi a un qualche insieme di principi fondati razionalmente e indipendenti da ciascuna delle due morali antagoniste, oppure non è possibile nessuna soluzione dei loro dissensi" (*AV*, op. cit., p. 327) e dal momento che MacIntyre rifiuta con decisione la prima ipotesi di soluzione sembra proprio che non rimanga altro da fare che accettare la seconda alternativa e aderire quindi agli esiti relativistici.

Su questa impostazione si muove, nel panorama italiano, la critica avanzata da Vanna Gessa- Kurotschka nel suo breve saggio dedicato all'etica macintyreana dal titolo *Alasdair MacIntyre: La vita buona e i principi* edito da Morano Editore, Napoli 1995 in cui di fatto l'autrice sostiene che in MacIntyre il problema della decidibilità tra posizioni e tradizioni rivali, che è il problema della giustificazione della superiorità razionale di una posizione rispetto a quella rivale, rimane privo di una giustificazione filosofica.

³⁵⁴ Su questo aspetto è bene segnalare l'interessante recensione a *WJ?* fornita da Julia Annas, *MacIntyre on Traditions*, in *Philosophy & Public Affairs*, vol. 18, n. 4, 1989, pp. 388-404 in cui, tra l'altro si può leggere che MacIntyre "clearly avoids various extreme forms of relativism that would make traditions unintelligible to one another by his insistence that traditions rationally communicate and argue with one another. (Indeed, he rejects with contempt the work of Burke and other antirational traditionalists) But, given that he also insists that rationality itself is tradition-dependent, is he not committed to a more subtle form of relativism about rationality?". Infatti l'autrice prosegue con questo dubbio sostenendo che "if we take the thesis of essential location seriously, it is hard to see how an individual accepting a particular intellectual tradition can come to have the intellectual independence to explore different traditions in order to find which makes the most sense of her own reasonings and experience". Cit. p. 393 e 403

In poche parole ciò che i critici hanno rilevato essere una falla della posizione di MacIntyre sarebbe riconducibile proprio al fatto che, nonostante il suo attacco critico nei confronti del relativismo e del prospettivismo, alla fine la sua posizione non sarebbe stata in grado di fornire alcuna alternativa filosofica razionalmente giustificata per superare il tanto criticato relativismo, ma anzi sarebbe rimasta invischiata nella posizione oggetto di critica. Fermo restando che la proposta di MacIntyre per garantire il superamento dei fallimenti del progetto illuminista, si presenta, secondo quanto già si è riportato come una riformulazione della tradizione aristotelica, è pur vero che, come lo stesso autore ribadisce in apertura di *WJ?*, tale proposta “richiedeva il sostegno di una teoria della razionalità, alla luce della quale si potesse render conto di valutazioni opposte ed incompatibili degli argomenti di *Dopo la virtù*”³⁵⁵. Sebbene una teoria della razionalità alternativa alla teoria moderna della razionalità si trovi disseminata nei vari scritti dell’autore, è evidente che sia proprio in *WJ?* che MacIntyre si assume l’onere di presentare e di sostenere tale posizione in alternativa a quella modernista. Si tratta in sintesi di sostenere quella forma di razionalità storicamente determinata, una forma di razionalità che pur non presentando i caratteri propri della razionalità strumentale, quali la neutralità e l’astrattezza, si presenta come unica forma in grado di dirimere il disaccordo radicale. Detto altrimenti la critica alla razionalità strumentale approda alla difesa di una forma di razionalità sostanziale determinata storicamente cioè relativa ad una cultura o tradizione particolare, che si presenta come l’unica forma di razionalità alla quale si possa fare appello per dirimere i disaccordi filosofici, cioè per risolvere la questione del confronto razionale tra posizioni rivali senza dover ricorrere alla inconsistente formulazione di criteri indipendenti e neutrali unici garanti dell’adozione del punto di vista esterno.

È allora sufficientemente chiaro il motivo per cui alcuni interpreti della posizione macintyreana si siano posti in maniera critica nei confronti di una posizione che, partendo dalla critica al relativismo e al prospettivismo e dal loro rifiuto, finirebbe invece circolarmente per ricadere pienamente all’interno di tali impostazioni teoriche a meno di difendere e riproporre fideisticamente la superiorità della tradizione aristotelica.

Ecco che allora è evidente il motivo per cui, soprattutto negli scritti degli anni Novanta, l’impegno dell’autore si sia concentrato nei tentativi di chiarificazione della sua posizione e nel deciso rifiuto della troppo scomoda etichetta di relativista che lo collocherebbe tra i

³⁵⁵ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 7 vol. 2

sostenitori della pessimista visione postmoderna e che gli è stata attribuita soprattutto da parte di quei critici che, prendendo in considerazione l'interesse macintyreano per la filosofia della scienza, sottolineano l'affinità della teoria macintyreana con quella di Kuhn. In effetti è innegabile l'interesse che il filosofo scozzese, a partire da *Epistemological Crises*, ha rivolto nei confronti della filosofia della scienza; occorre tuttavia precisare che una tale attenzione ha una funzione meramente esemplificativa dal momento che l'autore si serve di queste teorizzazioni per mostrare al lettore come solo introducendo il punto di vista storico nello studio e nell'analisi dello sviluppo della epistemologia sia possibile comprendere che le differenze tra le teorie scientifiche non sono altro che il riflesso dell'evoluzione dei principii della razionalità scientifica la quale, lungi dall'essere data una volta per tutte, si mostra nella sua determinatezza storica. Ciò che MacIntyre vuole sostenere con questa riflessione è l'importanza che l'epistemologia post-empirista, in particolare le posizioni di Kuhn e soprattutto di Lakatos, ha attribuito all'aspetto storico-sociale della ricerca scientifica sia per quanto attiene il processo di formulazione dei concetti, dal momento che “[l]’osservatore del ventesimo secolo guarda il cielo notturno e vede stelle e pianeti; osservatori di epoche precedenti vedevano invece fessure in una sfera, attraverso le quali si poteva scorgere la luce che era dall’altra parte”³⁵⁶; sia per quanto attiene il processo di valutazione delle teorie, dal momento che “il miglior resoconto che si può dare del perché alcune teorie scientifiche siano superiori ad altre presuppone la possibilità di costruire una narrativa drammatica intelligibile che può rivendicare una veridicità storica e nella quale tali teorie sono il soggetto di episodi successivi. E’ solo perché si possono costruire storie migliori e peggiori di questo genere - storie che si possono confrontare razionalmente tra di loro - che si possono confrontare razionalmente anche le teorie”³⁵⁷.

³⁵⁶ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 115

³⁵⁷ A. MacIntyre, *EC*, op. cit., p. 111. Nel poscritto alla seconda edizione di *AV* MacIntyre, continuando con il parallelismo esemplificativo ricavato dalla storia della scienza, precisa che “[s]e si astrae la fisica newtoniana dal suo contesto e poi ci si domanda in che cosa consista la superiorità dell’una rispetto alle altre, si va incontro a problemi insolubili di incommensurabilità”, cit. p. 319

La posizione sostenuta da MacIntyre sembra inoltre presentare forti debiti nei confronti di quanto dichiarato da Lakatos in apertura del saggio *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali* del 1971 contenuto in *La metodologia dei programmi di ricerca*, Il Saggiatore, Milano 1985, in cui a p. 131 leggiamo “Si sosterrà che (a) la filosofia della scienza fornisce metodologie normative in termini delle quali lo storico ricostruisce la “storia interna” e offre perciò una spiegazione razionale del modo in cui cresce la conoscenza oggettiva; (b) due metodologie in competizione possono essere valutate con l’aiuto della storia (normativamente interpretata); (c) qualunque ricostruzione razionale della storia deve essere integrata da una “storia esterna” empirica (socio-psicologica)”.

A questo punto MacIntyre insiste sul fatto che un tale impianto metodologico può essere applicato anche alla filosofia morale così da sradicarla dall'atemporalità in cui l'aveva relegata l'ortodossia accademica per permetterle invece di assumere una prospettiva di indagine di tipo storicistico che si avvale della consapevolezza che i significati culturali in senso lato e morali in particolare non possono essere né stabiliti né tantomeno compresi se non in riferimento al sistema socio-culturale di cui fanno parte. In questo modo MacIntyre finirebbe per individuare, in certa misura, a giudizio di alcuni interpreti, nel contestualismo una valida alternativa al relativismo; ma proprio una simile consapevolezza della contestualizzazione delle teorie impedisce all'autore, in ultima istanza, di prendere definitivamente commiato dall'ambito del relativismo e del prospettivismo. L'autore si sforza comunque tenacemente di mantenere le distanze introducendo nella sua argomentazione alcuni concetti ricavati direttamente dalla filosofia aristotelico-tomista riformulati, nei suoi scritti per mezzo delle nozioni di contingenza storica, di principi primi e di teoria corrispondentista della falsità.

Si tratta di termini e categorie particolarmente rilevanti, nel lessico del filosofo scozzese che richiedono adesso un'attenta disamina, da condurre analizzando separatamente tali lemmi.

3.3.1 Contingenza storica

Appurato che la diagnosi dei sintomi della crisi della morale contemporanea ha mostrato come il suo dilagare sia riconducibile alla pretesa di voler escludere dall'ambito dell'indagine etica la storicità che significa sradicare la riflessione morale dal contesto socio-culturale dal quale emerge per favorire invece la ricerca e l'individuazione di modelli etici generali e atemporalmente, espressione della razionalità universalistica di matrice illuminista, si pone allora con una certa urgenza la necessità di un recupero della dimensione storica all'interno dell'indagine etica. In altri termini, stando all'analisi macintyreana, il relativismo etico non è altro che la dimostrazione della fallimentarietà del progetto di fornire alla filosofia morale una fondazione che, in quanto razionale, deve essere storica ed atemporale; avendo ben presente un simile problema, MacIntyre cerca di giungere, come percorso alternativo di indagine etica, a una forma di contestualismo che,

partendo da una condizione di pura contingenza storica, permetta di giungere all'individuazione di un criterio di giustificazione razionale.

Detto altrimenti, applicando all'indagine etica il metodo di ricerca fondato sulle tradizioni, si assume la consapevolezza che non può esserci per questo tipo di indagine un punto di partenza che sia indipendente da quello offerto da una particolare tradizione piuttosto che da un'altra, dal momento che ogni indagine intellettuale, di cui la riflessione etica rappresenta una componente, inizia sempre dal punto di vista di una particolare tradizione³⁵⁸.

È evidente come MacIntyre stia costruendo un particolare metodo di indagine intellettuale da svolgere nei termini di ragionamento dialettico ovvero di forma di ragionamento che, attraverso il confronto con altri interlocutori, permetta, attraverso l'esame di credenze e opinioni autorevoli e alternative, di raggiungere un'ipotesi di soluzione per il disaccordo radicale.

Date queste premesse è ragionevole ipotizzare che MacIntyre stia ripercorrendo le tappe del ragionamento dialettico teorizzato da Aristotele nei *Topici* (I 1, 100a 18-25) e proposto nell'*Etica Nicomachea* (VII 1, 1145b 5), in qualità di ragionamento proprio della filosofia pratica, il quale muove dall'esposizione dei pareri (*ta phainomena*) e successivamente, attraverso lo sviluppo delle aporie, permette di comprovare le opinioni autorevoli (*éndoxa*) che sono vere "per lo più" e che fungono da criteri del ragionamento dialettico.

Ciò che Aristotele mette in evidenza in apertura dei *Topici* è la peculiarità del ragionamento dialettico, che consiste appunto nell'individuare quali premesse del ragionamento "elementi fondati sull'opinione"³⁵⁹. Ma poiché non può trattarsi di opinioni comuni, di *phainomena*, allora sempre nei *Topici* lo Stagirita prende in considerazione "gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri"³⁶⁰.

Tali opinioni che si caratterizzano per essere degne di stima sono gli *éndoxa* cioè quelle opinioni autorevoli e diffuse di cui parla nell'*Etica Nicomachea*, che si presentano come le cose che sono più note a noi e da cui poter partire per intraprendere il ragionamento. E

³⁵⁸ Cfr. *WJ?*, op. cit., capitolo 7 vol. 2

³⁵⁹ Aristotle, *Topici* I, 100a 30-31 "Dialettico è [...] il sillogismo che conclude da elementi fondati sull'opinione".

³⁶⁰ Ivi, I, 1, 100b 20-23. Interessante notare che nel testo greco i termini utilizzati per indicare gli esperti e i più stimati siano rispettivamente *toi sofoi* e *éndoxoi*.

tuttavia proprio perché le cose che ci sono più note non sono più note e più chiare per natura, è allora necessario sottoporle ad una sorta di critica rappresentata appunto da quello svolgimento delle aporie che permette di accedere ai principi. Ciò è quanto afferma Aristotele nella presentazione di quel principio metodologico di carattere generale che si ritrova tanto nella *Fisica* (I,1 184a 10-21) quanto nell'*Etica Nicomachea* (I, 1095b 1-3) secondo il quale nel processo conoscitivo si deve seguire la via che va da ciò che è noto e più chiaro a noi a ciò che è più chiaro per natura e più noto, per fare in modo che infine attraverso l'analisi, afferma Aristotele, i principi diventino noti a noi.

Ora proprio tale procedimento argomentativo sembra essere stato tenuto presente da MacIntyre, nella misura in cui egli sostiene la priorità delle credenze condivise, per l'inizio dell'indagine intellettuale, e la necessità che tali credenze proprio in virtù del loro carattere non dogmatico, sebbene autorevole, necessitino di un continuo e costante processo di analisi che, passando attraverso attività quali la correzione, la riformulazione, la rivalutazione e così via, sia finalizzato a rendere più chiare e più salde tali credenze in un continuo sforzo intellettuale orientato al raggiungimento della verità.

È evidente quindi che quella condizione di pura contingenza storica e di positività delle credenze consolidate da cui ha inizio l'indagine costituita e costitutiva di una tradizione di cui parla MacIntyre, una condizione costituita oltre che dalle credenze condivise, anche dalle istituzioni e dalle pratiche di una determinata comunità, rappresenta l'eco delle premesse endossali³⁶¹ del ragionamento dialettico, cioè rappresenta quelle opinioni vere per lo più sulle quali si è stabilito un accordo dal momento che attraverso lo sviluppo delle aporie hanno dato prova di resistere alle confutazioni e pertanto sono da considerarsi come delle verità per noi che, sebbene poco chiare, sono il punto di partenza del ragionamento orientato a raggiungere le verità più chiare per natura.

3.3.2 *Principi primi*

Continuando a mantenere sullo sfondo l'articolazione e lo svolgimento del metodo di indagine fondato sulle tradizioni, ormai qualificato come un tipo di ragionamento

³⁶¹ Rimando all'articolo di E. Berti, *L'uso scientifico della dialettica in Aristotele*, in *Giornale di Metafisica*, n. XVII, 1995 pp. 169-89 e al saggio dello stesso autore *Filosofia pratica*, Guida Editore, Napoli 2004 per chiarire l'attribuzione del grado di verità degli *éndoxa* (opinioni autorevoli) e non rischiare di confonderli con i pareri (*phainomena*).

dialettico, MacIntyre afferma che “[n]el sistematizzare e ordinare le verità che ritengono di aver scoperto, gli aderenti a una tradizione possono assegnare un posto primario nelle strutture della loro teorizzazione a certe verità e trattarle come principi primi metafisici e pratici”³⁶², cioè come principi primi che sono stati sottoposti al processo di giustificazione storico e dialettico; è vero, in effetti, che in presenza di opinioni rivali “si arriva a una conclusione su quale sia l’*arché* [...] attraverso quel processo con cui una tesi particolare o una teoria giustifica se stessa rispetto alle teorie contrapposte attraverso la sua superiore abilità nel resistere alle obiezioni più convincenti mosse da diversi punti di vista”³⁶³.

Ribadito in questo modo che la comprensione dei principi primi, lungi dall’avvenire per intuizione, necessita di essere inserita all’interno di uno schema conoscitivo che caratterizzi l’indagine intellettuale come un movimento articolato - dalla contingenza storica, da quell’insieme di credenze che si sono consolidate (*éndoxa*), alla catena del ragionamento dialettico, e quindi ai principi primi (*archai/principia*)³⁶⁴ - si presenta l’esigenza di chiarire quale sia la natura di questi principi e il loro ruolo all’interno del processo conoscitivo. E quindi, diversamente dai “principi primi epistemologici autosufficienti e autogiustificanti”³⁶⁵, di cui il cogito cartesiano fornisce un esempio paradigmatico, dotati di quella insostenibile duplice funzione di “[give] expression to an immediate justified certitude on the part of any rational person who uttered it in the appropriate way” e al tempo stesso di “provide an ultimate warrant for all our claims of knowledge”³⁶⁶, i principi primi di cui parla MacIntyre, rifacendosi direttamente alla

³⁶² A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 186 vol. 2

³⁶³ Ivi, p. 115 vol. 1. È da notare che il medesimo procedimento dialettico viene utilizzato a sostegno della superiorità razionale della tradizione aristotelica rispetto alle sue rivali dal momento che tale tradizione “si è mostrata capace di giustificazione razionale attraverso l’argomentazione dialettica, per aver superato le più forti obiezioni mosse contro di essa dai suoi rivali in quella tradizione”, cfr. A. MacIntyre, *3RV*, op. cit., p. 19

³⁶⁴ Si veda Aristotle, *Topici* 101b 3-4. Rilevare la presenza di elementi aristotelici e tomisti nella ricostruzione del metodo di ricerca intellettuale delineato da MacIntyre è di fondamentale importanza anche per chiarire il suo rapporto con la filosofia della scienza. Alcuni critici, tra cui Tom Angier hanno sottolineato la somiglianza del metodo macintyreano della tradizione con quello di Kuhn, senza tuttavia tener conto dell’influenza che nel metodo delle tradizioni ha avuto la tradizione aristotelico-tomista. (Cfr. T. Angier, *Alasdair MacIntyre’s Analysis of Tradition*, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 22, num. 4, December 2014, pp. 540-572

³⁶⁵ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 186 vol. 2

³⁶⁶ A. MacIntyre, *FP*, op. cit., p. 147

distinzione tomista tra due differenti tipi di principi primi³⁶⁷, sono quei principi “which are to be understood as evident only in the context of the conceptual framework of some more or less large-scale theory”³⁶⁸.

Non trattandosi pertanto di quei principi evidenti di per se stessi e il cui significato è immediatamente comprensibile a tutti³⁶⁹, ma di principi primi che, sottoposti a quel processo di giustificazione storico e dialettico³⁷⁰ che permette la comprensione della loro priorità (firstness) non per convenzione, dal momento che tale priorità non può essere relativizzata “to social contexts and individual purposes”³⁷¹, ma per natura, essi trovano espressione “in judgments known as evident only to those with an intellectual grasp of the theoretical framework in which they are embedded, that is [...] to the wise”³⁷².

Principi di questo genere dotati cioè di contenuto sostantivo non possono essere assimilati ad una mera premessa del ragionamento stabilita tramite il consenso dei membri di un particolare gruppo, dal momento che il loro ruolo è appunto stabilito per loro propria natura sebbene possano essere conosciuti come evidenti soltanto in seguito a quel processo dialettico di conquista teorica. E tuttavia la loro funzione, peraltro inseparabile dalla loro caratterizzazione, può essere compresa soltanto se vengono concepiti all’interno di uno schema conoscitivo “in which the mind moves towards its own proper end, its *telos*”³⁷³, dal

³⁶⁷ A questo proposito in *FP* a p. 147 per sottolineare la distanza tra l’antica concezione sostanziale dei principi primi e quella moderna dei principi primi epistemologici da lui etichettato come “mythological beasts” MacIntyre si richiama in maniera esplicita a Tommaso citando il passo della *Summa Theologiae* Ia-IIae 94, 2 in cui l’Aquinata mostra la duplicità in cui i principi primi sono noti: “Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. [...] Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant”.

È evidente che dietro tale riferimento vi è il rifiuto della concezione per cui i principi primi sono noti solo per intuizione (cfr. Cartesio, *Regulae ad directionem ingenii*) e dai quali deduttivamente segue ogni ulteriore conoscenza.

³⁶⁸ Ibidem. Su questo aspetto si veda anche *WJ?* cap. 7 vol. 2 in modo particolare p. 186 “Sarà in riferimento a questi principi primi [quelli cioè giustificati attraverso il ragionamento dialettico] che le verità subordinate saranno giustificate all’interno di un particolare nucleo teorico e sarà in riferimento a questi principi primi che [...] saranno giustificati i giudizi pratici particolari come pure le stesse azioni”.

³⁶⁹ Cfr. A. MacIntyre, *FP*, op. cit. p.147 in cui parla di principi evidenti il cui significato è comprensibile da chiunque utilizzi il linguaggio come l’espressione “Every whole is greater than its part” (p. 147). Si tratta cioè di principi innegabili ed immediatamente evidenti.

³⁷⁰ Stando all’interpretazione macintyreana i principi primi troveranno una adeguata giustificazione razionale nel momento in cui “nella storia di questa tradizione, avranno rivendicato la loro superiorità rispetto ai loro predecessori storici, sopravvivendo al processo dell’interrogare dialettico”. Cfr. *WJ?*, op. cit., p. 186 vol. 2

³⁷¹ A. MacIntyre, *FP*, op. cit., p. 145

³⁷² Ivi, p. 148

³⁷³ Ivi, p. 145

momento che è proprio il *telos* che fornisce l'*arché* ovvero il *principium* del ragionamento pratico. In uno schema di pensiero di questo tipo in cui i fini sono dati e quindi devono essere scoperti è proprio il *telos* che guida l'attività conoscitiva caratterizzandosi come fine interno all'attività stessa “for the sake of which and in the direction of which activity of that kind is carried forward”³⁷⁴.

3.3.3 Teoria corrispondentista della falsità

La caratterizzazione del concetto di tradizione in termini di ricerca intellettuale di cui la contingenza storica e i principi primi sono parti costitutive costringe a prendere in considerazione il fine verso cui una tale indagine è diretta.

L'articolazione della posizione sostenuta da MacIntyre porta l'autore a caratterizzare il fine della ricerca intellettuale in termini di verità, la quale viene considerata come il *telos* dell'intelletto umano. È chiaro che a fondamento di una tale articolazione del concetto di verità vi è il presupposto che la verità si caratterizzi come “the good of the human intellect”³⁷⁵ e dal momento che, stando alla posizione aristotelico-tomista che MacIntyre tende a fare propria, ogni cosa per sua natura tende al bene, è evidente che anche l'intelletto umano per sua natura tende al proprio bene che in questo caso si declina in termini di verità.

A questo punto è tuttavia necessario specificare meglio quel concetto di verità che non può che caratterizzarsi in termini di bene dell'intelletto umano e che è alla base dell'interpretazione macintyreana della tradizione intesa come una forma di ricerca intellettuale.

Partendo dal truismo che la prerogativa di ogni indagine intesa come attività della mente “is the task of distinguishing between the truth and the false in order to arrive at ‘the truth’ about some particular subject matter”³⁷⁶ e che il raggiungimento della verità su una particolare questione si configura come il raggiungimento della sua piena comprensione che va ben al di là dell'acquisizione di un insieme di autentiche credenze al riguardo, è evidente che il concetto di verità sostenuto da MacIntyre chiama in causa una teoria della

³⁷⁴ Ivi, p. 156

³⁷⁵ A. MacIntyre, *TG*, op. cit., p. 197

³⁷⁶ Ivi, p. 205

verità che si declina in termini di relazione di corrispondenza. Si tratta cioè di quella relazione che si istituisce tra la mente e i suoi oggetti cioè le realtà del mondo che essa incontra, che le sono manifeste e non nascoste, una relazione che trova espressione nei giudizi e nelle credenze cioè “nel linguaggio e nella scrittura [...] in quanto espressioni secondarie di un pensiero intelligente che è adeguato oppure non lo è nel suo trattare con i suoi oggetti”³⁷⁷.

Data questa impostazione, l’indagine intellettuale in quanto forma di conoscenza si caratterizza come una procedura di avvicinamento della mente alle realtà ad essa esterne - si pone inevitabilmente, a questo punto, il problema della adeguazione, cioè la questione della possibilità della mente a corrispondere alle realtà esterne.

MacIntyre chiarisce questa posizione attraverso la ripresa della tomista teoria corrispondentista della verità secondo cui la verità è definita come *adaequatio rei et intellectus*³⁷⁸, una teoria secondo la quale la mente si deve conformare o adeguare a come le cose sono: il criterio di verità delle credenze umane è posto nelle cose, le quali costituiscono la misura della mente, in modo che quest’ultima possieda la verità solo in quanto si conforma alle cose.

Pertanto abbracciando la teoria corrispondentista di matrice tomista MacIntyre arriva ad affermare che

“[t]he mind that understands is such that its thoughts not only of how things are, but also of why they are as they are, are identical with how they are *and* with why they are as they are”³⁷⁹.

Vale a dire che la mente si conforma o si adegua a come le cose sono, e proprio nell’adeguarsi comprende perché le cose sono come sono.

Se alla base di questa concezione c’è il presupposto metafisico comune a differenti impostazioni realiste secondo il quale “there is an order of things and that this order exists independently of the human mind”³⁸⁰ e che la mente umana si conforma a quest’ordine di cose, lo sforzo che l’autore deve compiere ora è quello di fornire una convincente

³⁷⁷ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 182 vol. 2

³⁷⁸ Si veda Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De Ver.* I, I resp.

³⁷⁹ A. MacIntyre, *TG*, op. cit., p. 205

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 206

delucidazione del tipo di relazione che si istituisce tra la mente e i suoi oggetti, dal momento che è solo quel particolare tipo di relazione che, riducendo il divario tra pensiero e realtà, può conferire il valore di verità a quelle asserzioni che, pur non corrispondendo esse stesse agli oggetti o a qualsiasi altra cosa, esprimono tuttavia la relazione di corrispondenza o di mancata corrispondenza fra la mente e la realtà³⁸¹. Ecco perché “[w]hat is fundamental to our conception of truth then is the notion of a type of relationship that may hold or fail to hold between a mind and those subject matters about which it passes judgments”³⁸². Se è opportuno allora chiedersi a quale tipologia di relazione o connessione MacIntyre stia facendo riferimento, è tuttavia evidente che il riferimento sia proprio a quel tipo di relazione causale in base alla quale gli oggetti della mente sono causati dal modo in cui le cose sono ed è così che la mente “becomes more and more adequate in respect of those subject matters about which it judges”³⁸³.

In questo modo MacIntyre sta presentando la relazione di corrispondenza in termini di rappresentazione mentale ovvero come un processo causale in virtù del quale la mente, “ricevendo informazioni attraverso le sue relazioni con oggetti”³⁸⁴ ovvero attraverso un primo stadio di ricettività, diventa formalmente identica al mondo esterno. Tale processo, reso possibile dall’ammissione del primato ontologico su quello gnoseologico, è alla base della teoria corrispondentista della falsità secondo la quale dal momento che la realtà si rivela o manifesta alla mente per come è, la falsità appare quando la mente non è in grado di rappresentare l’essere manifesto degli oggetti. Ed è proprio in questi casi che vi è discrepanza, ovvero mancata corrispondenza, tra “ciò che la mente giudicava e credeva allora e la realtà così come viene ora percepita” [...] “[è] la mente che ha bisogno di essere corretta”³⁸⁵.

³⁸¹ In questa posizione vi è il rifiuto e la critica di quelle teorie che, concependo “un regno di fatti indipendenti dal giudizio o da qualsiasi altra forma di espressione linguistica affinché i giudizi o le asserzioni o gli enunciati potessero essere associati ai fatti” (*WJ?*, op. cit., p. 183 vol. 2), riconducono la relazione di corrispondenza e quindi l’attribuzione di verità o falsità alla “presunta relazione fra queste coppie di elementi” (Ibidem). È evidente che la dissociazione da questo tipo di impostazione si radica nella convinzione che “non vi sono due termini distinguibili, un giudizio da un lato e ciò che viene raffigurato nel giudizio dall’altro, fra i quali può sussistere o non sussistere una relazione di corrispondenza” (Ibidem).

³⁸² A. MacIntyre, *TG*, op. cit., p. 207

³⁸³ Ibidem

³⁸⁴ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 182 vol. 2

³⁸⁵ Ibidem

EPILOGO

Questo tentativo di ricostruzione dell'approccio storicista all'indagine filosofica nel pensiero di MacIntyre, svolto anche attraverso il confronto con alcune opere minori dell'autore, rende evidente il suo deciso orientamento anti-neopositivista, maturato nel tentativo di individuare un metodo in grado di fornire una risposta razionale al problema del disaccordo morale - questione che richiede, a sua volta, di poter individuare criteri di scelta razionale tra teorie etiche rivali. Posto in questi termini, il tema del disaccordo ha fatto emergere in primo luogo il problema della riflessione sul concetto di razionalità. A quale concezione di razionalità appellarsi per dirimere il disaccordo morale?

Dal momento che i tentativi portati avanti dalla tradizione enciclopedica si sono rivelati fallimentari - come dimostrato dalla diffusione della cultura emotivista - era necessario la riflessione sulla razionalità. Ciò aveva condotto alla difesa di una concezione contestualista della razionalità in grado di cogliere il carattere processuale della realtà e della conoscenza stessa, che si traduce nel tentativo di rendere intelligibile il divenire.

Queste riflessioni hanno indotto ad accostare l'impostazione macintyreana a quella di alcuni filosofi della scienza come Lakatos (e lo stesso MacIntyre non nasconde tale accostamento) che nel tentativo "to offer a way out of the Nietzschean scepticism [...] show how conceptual change can still be rational, even *without* any claim that one is thereby adopting an outlook that has a greater degree of absolute validity"³⁸⁶.

Lo stesso MacIntyre nel poscritto ad *After Virtue* sostiene l'importanza dell'indagine storica perché è "nella [...] competizione storica che qualsiasi punto di vista dato stabilisce, o non riesce a stabilire, la propria superiorità razionale rispetto ai suoi particolari antagonisti in certi contesti specifici"³⁸⁷.

Questa impostazione ha instillato in alcuni critici l'idea che il tentativo macintyreano di superare i fallimenti del progetto illuminista attraverso il metodo storicista nasconda, in realtà, un velato appello a 'modelli non storici' che rimandano direttamente

³⁸⁶ R. Stern, *MacIntyre and Historicism*, in Horton and Mendus eds., op. cit. 1994, cit. p. 151

³⁸⁷ A. MacIntyre, *AV*, op. cit. p. 320

all'accettazione dell'oggettività dell'osservatore esterno³⁸⁸, sottolineando così l'incoerenza della sua posizione che resterebbe vincolata entro un circolo vizioso.

Ma questa incoerenza verrebbe fugata attraverso l'appello alla riflessione di Nietzsche, il quale ha richiamato l'attenzione sull'illusorietà del progetto illuminista. Secondo MacIntyre, quindi, l'importanza di questo autore risiede proprio nel fatto che la sua riflessione ha permesso di raggiungere la consapevolezza dell'inesistenza dell'oggettività. Pertanto, se l'oggettività non esiste, essa non è mai stata persa e quindi non ha senso costruire un impianto metodologico teso a ristabilire quel tipo di oggettività. È allora a partire da questa considerazione che MacIntyre sostiene che “ciò a cui dobbiamo tendere non è una teoria perfetta, una teoria che qualsiasi essere razionale debba necessariamente approvare perché invulnerabile o quasi invulnerabile alle obiezioni, ma piuttosto la migliore teoria emersa finora nella storia di questa classe di teorie. Perciò dovremmo aspirare a fornire la migliore teoria formulata sinora su che tipo di teoria debba essere la migliore teoria formulata sinora: nulla di più, ma anche nulla di meno”³⁸⁹.

Solo in questo modo il confronto tra tradizioni rivali, che nella prospettiva di MacIntyre, è sempre un confronto fra schemi concettuali interni a ciascuna tradizione di ricerca, può “lasciare aperta la possibilità che in qualsiasi campo particolare, sia esso la scienza della natura, o la morale con la filosofia morale che la articola concettualmente, o la teoria della teoria, appaia qualche nuova sfida capace di spodestare quella che era stata riconosciuta come la migliore teoria finora formulata”³⁹⁰.

Lo sforzo teorico che l'autore deve affrontare, dopo aver evidenziato i difetti dell'enciclopedismo, è quello di sostenere una teoria della conoscenza in grado di giustificare razionalmente la pretesa superiorità di una teoria rispetto ad un'altra senza tuttavia cadere in una qualche forma di errore etnocentrico che pretende di far assurgere i propri valori e schemi concettuali ad un livello di superiorità rispetto agli schemi e ai valori rivali. Detto altrimenti lo sforzo di MacIntyre è quello di riuscire a fornire una giustificazione razionale del fallimento del progetto illuminista e della superiorità della

³⁸⁸ Questa è per esempio la critica che Susan Feldman presenta in *Objectivity, Pluralism, and Relativism: A Critique of MacIntyre's Theory of Virtue* in *Southern Journal of Philosophy* vol. 24 num. 3, 1986. Il paradosso rilevato dalla Feldman risiede proprio nella convinzione che, sebbene MacIntyre rifiuti decisamente che il relativismo possa essere superato attraverso il ricorso ad un punto di vista neutrale (il punto di vista universale ovvero lo sguardo da nessun luogo), egli, di fatto, difenderebbe, in maniera velata, proprio questa posizione.

³⁸⁹ A. MacIntyre, *AV*, op. cit., p. 321

³⁹⁰ Ivi, 322

tradizione aristotelico-tomista rispetto alle altre tradizioni di ricerca, stante la loro incommensurabilità ovvero l'assenza di schemi concettuali condivisi.

Per questa ragione il tipo di storicismo difeso da MacIntyre “implica una sorta di fallibilismo: è un tipo di storicismo che esclude ogni pretesa di conoscenza assoluta”³⁹¹.

Ciò ha però gettato ombre sul lavoro di MacIntyre e ha favorito la diffusione delle accuse di relativismo concentrate, in definitiva, sull'insostenibilità dell'alternativa macintyreana all'emotivismo³⁹². Queste accuse hanno impegnato l'autore in continue precisazioni³⁹³, arrivando infine a sostenere che “[t]hose who impute relativism to me have, I suspect, both misunderstood my position and misunderstood relativism”³⁹⁴.

Ad approfondire questa posizione è stato Christopher Lutz che nel suo testo del 2004, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, riporta l'attenzione su una fondamentale distinzione concettuale. Egli si richiama al saggio di Michael Krausz *Relativism and Foundationalism: Some Distinctions and Strategies* (1984) in cui l'autore istituisce una distinzione tra relativismo e relatività in questi termini:

Relativism holds that truth, or its cognates, is relative to a conceptual framework of some sort ... *Relativity*, on the other hand, holds that cultural entities are to be understood or made intelligible in the cultural setting in which they appear ... But this does not mean that the multiplicity of frameworks ... necessitates of systematic equivocation of truth. Relativity is compatible with relativism *or* absolutism³⁹⁵.

Questo richiamo a Krausz è utilizzato per sostenere che la teoria macintyreana della tradizione accetta il pluralismo ma rifiuta il relativismo. Infatti, stando a quanto precisato da Lutz, per MacIntyre il pluralismo è una effettiva e reale condizione dell'indagine umana che l'autore non rinnega e che anzi pone come punto di partenza dell'indagine stessa. Ciò

³⁹¹ Ibidem. Questa è la ragione per la quale egli prende le distanze dalla posizione hegeliana, come esplicitamente asserito sia nel poscritto ad *After Virtue* sia nel cap. 7 di *WJ?* vol. 2.

³⁹² Il riferimento è in particolare alla critica di Robert Wachbroit discussa da MacIntyre nel poscritto ad *AV* (p. 327-8).

³⁹³ Si rimanda per esempio a *Précis of Whose Justice? Which Rationality?* in *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, num. 1, Marzo 1991 pp. 149-52. Qui l'autore sostiene che la narrazione di “what a socially embodied tradition of rational enquiry is” fornisce, tra le altre cose, l'esemplificazione del fatto che “although these theses are themselves advanced from a standpoint of a particular tradition, that of a Thomist-Aristotelianism, they involve a substantive and nonrelativizable conception of truth, and that in this respect as in others there is no inconsistency in making universal claims from the standpoint of a tradition”, op. cit., p.152

³⁹⁴ A. MacIntyre, *An interview*, in *Cogito* 1991 op. cit. p. 71

³⁹⁵ Ch. Lutz, *Tradition*, 2004, op. cit., p. 67 in cui riporta la citazione da Krausz, 1984

che invece viene messo in discussione e rinnegato è quella forma di relativismo che “should lead to a rejection of the claims of any substantive conception of truth”³⁹⁶.

Il rifiuto del relativismo è pertanto strettamente collegato con la difesa di una concezione sostantiva della verità che non può prescindere dal problema della razionalità.

Infatti, come ancora chiaramente mette in rilievo Lutz:

We ascribe truth to theories when they are supported by our experiences, but we interpret our experiences according to the presuppositions that form our rationality. So there is a real distinction between the ascription of truth or falsity to a proposition and the actual truth or falsity of that proposition, whether or not the actual truth or falsity of that proposition can be established conclusively³⁹⁷.

È chiaro allora che proprio il rifiuto del relativismo ha spinto l'autore ad inglobare nella metodologia storicista elementi di matrice chiaramente realista che portano a considerare la verità, cioè il fine della ricerca, in termini di *adaequatio mentis ad rem*.

Tuttavia questa impostazione lascia aperti ancora molti dubbi, non ultimo la pericolosa caduta nel dogmatismo che metterebbe in discussione la natura fallibilista del metodo storicista finora esaminato. Lo stesso MacIntyre ha cercato di tenersi lontano da questo rischio asserendo che il concetto di tradizione, considerato nel lungo periodo, è “the retrospective verdict of the historian which provides the vindication of truth claims”³⁹⁸ - ragion per cui “[l]a versione originale e più elementare della teoria corrispondentista della verità è una versione in cui essa è applicata retrospettivamente nelle forma di una teoria corrispondentista della falsità”³⁹⁹.

Ma questi tentativi di difesa dell'impostazione di indagine storicistico-realista non hanno pienamente convinto i critici che hanno letto in questa interpretazione una forma di rassegnazione allo scetticismo, arrivando ad affermare che il risultato di questo impianto

³⁹⁶ A. MacIntyre, *An Interview*, in *Cogito*, op. cit., p. 71. Si tratta della nota critica all'antinomia in cui rimane intrappolato il relativista che sostenendo il valore di verità di qualunque tesi si trova a dover sostenere anche la verità della tesi che nega l'affermazione iniziale, negando così la possibilità di istituire un dibattito razionale tra posizioni rivali. Come indicato in precedenza, lo stesso MacIntyre riprende questa critica (richiamandosi al *Teeteto*) in apertura di *Relativism, Power and Philosophy* in *Proceedings of the American Philosophical Association*, n. 59 vol.2, pp.5-22, 1985

³⁹⁷ Ch. Lutz, *Tradition*, 2004, op. cit., p. 67

³⁹⁸ A. MacIntyre, *Reply to Dahl, Baier and Schneewind* in *Philosophy* 1991, op. cit., p. 176

³⁹⁹ A. MacIntyre, *WJ?*, op. cit., p. 182 vol. 2

teorico si riduce alla consapevolezza che “knowledge will have no role in actual give and take of life”⁴⁰⁰.

A questo punto è evidente che la linea percorribile per cercare di sciogliere questi dubbi concettuali sia proprio quella di continuare a chiarire - attraverso il rimando agli elementi di ispirazione realista che, in definitiva, sembra non siano stati pienamente considerati dalla critica - il significato profondo della metodologia fondata sulla tradizione, la cui applicazione nell’opera macintyreana ad ogni livello di indagine (epistemologico, etico-sociale ed antropologico) permette la piena intelligibilità dei concetti filosofici ed etici proprio perché, lungi dall’ipostatizzarli fornendone un resoconto astratto, riesce a darne ragione inserendoli nei rispettivi contesti di riferimento e trattandoli come facenti parte di un intero.

⁴⁰⁰ A. MacIntyre, *Reply to*, op. cit. 1991, p. 176

Bibliografia e Sitografia

Opere di Alasdair MacIntyre citate nel lavoro di tesi e elencate in ordine cronologico.

La bibliografia completa delle opere di MacIntyre è disponibile nel sito web: https://metranet.londonmet.ac.uk/depts/lgir/research-centres/casep/research-resources/macintyre-publications/macintyre-publications_home.cfm, che comprende anche una bibliografia secondaria abbastanza completa per quanto riguarda la produzione in lingua inglese.

Si rimanda, inoltre, al seguente link: https://metranet.londonmet.ac.uk/depts/lgir/research-centres/casep/other-useful-websites/other-useful-websites_home.cfm che raccoglie alcune video lezioni di Alasdair MacIntyre.

Una buona bibliografia è presente anche nel lavoro di Thomas D'Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: the Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, 2006

- A. MacIntyre, *The Significance of Moral Judgement*, Manchester: University of Manchester Library, MA Thesis 7580, 1951
- Id., *Marxism: An Interpretation*, SCM Press, 1953
- Id., *Vision* in Antony Flew & Alasdair MacIntyre eds., *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press. 1955 tr. it., *Visioni in Nuovi saggi di teologia filosofica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1971
- Id., *What Morality is Not*, in *Philosophy* vol. 32, 1957, pp. 325-35 (ristampato in Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Schocken Books, Duckworth, 1971
- Id., *Determinism*, in *Mind* vol. 66 n. 261, 1957
- Id., *The Logical Status of Religious Belief*, in eds. S. Toulmin, R. W. Hepburn, A. MacIntyre, *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, London, SCM Press Ltd., 1957
- Id., *Notes from the Moral Wilderness I*, in *New Reasoner* vol. 7, pp. 90-100, 1958-9 e *Notes from the Moral Wilderness II*, in *New Reasoner* vol. 8, pp. 89-98, 1959 (ristampati in Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reader*, London Metropolitan University Press

- 1998 e in Paul Blackledge & Neil Davidson eds., *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953–1974*, Leiden and Boston, Brill 2008)
- Id., *Beyond Max Weber*, in *New Statesman*, 3 February, 1961
 - Id., *Weber at his Weakest*, in *Encounter*, vol. 25, 1965 pp. 85-87
 - Id., *The Antecedents of Action*, in Bernard Williams & Alan Montefiore eds., *British Analytic Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, 205-25, 1966, tr. it. *Gli antecedenti dell'azione*, in *Filosofia analitica inglese*, Lerici Editore, Roma 1967
 - Id., *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Macmillan Publishing Company, 1966
 - Id., *The Idea of a Social Science*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 41 pp. 95-114, 1967, tr. it. *Il concetto di scienza sociale*, in F. Dei e A. Simonicca (a cura di) *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Franco Angeli Editore, Milano 1990
 - Id., *Secularization and Moral Change* (Riddell Memorial Lectures, 1964), Oxford UP, 1967
 - Id., *Living or Dead?* (recensione a Julien Freund, *The Sociology of Weber* e a Henri Lefebvre, *The Sociology of Marx*) in *New Statesman*, 27 September, 1968
 - Id., *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Schocken Books, Duckworth, 1971
 - Id., *Modern German Thought*, in Malcolm Pasley ed., *Germany: A Companion to German Studies*, Methuen, 1972
 - Id., *Causality and History*, in Juha Manninen and Raima Tuomela eds., *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, Reidel, 1976, pp. 137-58
 - Id., *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* in *The Monist*, vol. 60 n. 4, 1977 pp. 453-72, tr. it. di S. Maletta in *Biografia della ragione*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2007
 - Id., *Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?*, Hastings Center Report 9:4, 16-22, 1979 (ristampato con il titolo di *A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?* in Tristram H. Engelhardt Jr. & Daniel Callahan eds., *Knowing and Valuing: The Search for Common Roots*, Hastings Center, 1980, and in Daniel Callahan & Tristram Engelhardt Jr. eds., *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, Plenum, 1981)

- Id., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (including "Prologue: After Virtue after a Quarter of a Century"), University of Notre Dame Press, Duckworth 2007, tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando editore, Roma 2009 (rist.), introduzione, revisione e cura di M. D'Avenia con una prefazione alla seconda ed. italiana di A. MacIntyre. Revisione basata sulla seconda ed. inglese tradotta da P. Capriolo, Feltrinelli Campi del sapere, Milano 1988
- Id., *How Moral Agents Became Ghosts* in *Synthese* vol. 53 pp. 295-312, 1982
- Id., *Moral Philosophy: What Next?* in S. Hawerwas e A. MacIntyre eds, *Revisions: Changing Perspectives in Morality*, University of Notre Dame Press, 1983
- Id., *The relationship of philosophy to its past*, in Richard Rorty, J.B. Schneewind & Quentin Skinner eds., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge UP, 1984, pp. 31-48
- Id., *Relativism, Power and Philosophy* in *Proceedings of the American Philosophical Association*, n. 59 vol.2, pp.5-22, 1985
- Id., *Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene*, in *New Vico Studies*, vol. 6, 1988 pp. 21-30
- Id., *Rival Justices, Competing Rationalities in This World* num. 21, Spring 1988 pp. 78-87
- Id., *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1988, tr. it. *Giustizia e razionalità*, 2 voll. Anabasi, Milano 1995
- Id., *Three Rival Versions of Moral Enquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, tr. it. di A. Bochese e M. D'Avenia, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Editrice Massimo, Milano 1993
- Id., *First Principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, 1990 ristampato in Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reade*, Polity Press and University of Notre Dame Press, 1998 e in A. MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 143-178
- Id., *Précis of Whose Justice? Which Rationality?*, in *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 51, num. 1 pp. 149-52, Marzo 1991
- Id., *I'm not Communitarian, but ...* in *The Responsive Community* vol. 1, num. 3 pp. 91-92, 1991
- Id., *An Interview with Alasdair MacIntyre*, in *Cogito*, vol. 5 n. 2, pp. 67-73, 1991

- Id., *Politica, Filosofia e Bene comune* in *Studi Perugini*, Anno II num. 1, pp. 9-30, 1997
- Id., *Moral Pluralism without Moral Relativism*, in Klaus Brinkmann ed., *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 1 Ethics, Philosophy Documentation Center, 1999
- Id. *Some Enlightenment Projects Reconsidered* in R. Kearney & M. Dooley eds., *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, 1999, tr. it. *Riconsiderazione di alcuni progetti illuministi* in Richard Kearney, Mark Dooley (a cura di) *Questioni di etica. Dibattiti contemporanei in filosofia*, Armando Editore, Roma 2005
- Id., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, 1999 by Carus Publishing Company, tr. it. di M. D'Avenia, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001
- Id., *Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio*, in James J. McEvoy & Michael Dunne eds., *Thomas Aquinas, Approaches to Truth: The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*, Four Courts Press, 2002 (ristampato in A. MacIntyre, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays* vol. 1, Cambridge University Press 2006)
- Id., *Edith Stein. A philosophical Prologue, 1913-1922*, by Rowman & Littlefield Publisher, Maryland 2006, Ed. it. a cura di M. D'Avenia, *Edith Stein. Un prologo filosofico*, EDUSC srl, Roma 2010
- Id., *On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century* in *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?*, edited by Fran O'Rourke University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2013

Altre opere consultate e citate nel presente lavoro, di seguito riportate secondo l'ordine alfabetico:

- *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani Ed., Milano 2006
- *Filosofia*, in *Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, 3^a ed. it. 1972 - *Philosophie*, 1958 Fischer Bücherei KG, Frankfurt am Main und Hamburg
- *Generalization in the Writing of History*, University of Chicago Press, Chicago 1963.
- *The Social Sciences in Historical Study: A Report of the Committee on Historiography*, Bulletin 64, Social Science Research Council, New York, 1954;
- *Theory and Practice in Historical Study: A Report of the Committee on Historiography*, Bulletin 54, Social Science Research Council, New York, 1946;
- N. Abbagnano (a cura di), *Dizionario di filosofia*, UTET 2006
- H. P. Adams, *Karl Marx in his Earlier Writings*, (1940 George Allen & Unwin Ltd) Routledge, London 2015
- G. Aldegheri e M. Sabini, *Immagini del post-moderno*, Cluva, Venezia 1983
- T. Angier, *Alasdair MacIntyre's Analysis of Tradition*, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 22, num. 4, December 2014, pp. 540-572
- J. Annas, *MacIntyre on Traditions*, in *Philosophy & Public Affairs*, vol. 18, n. 4, 1989, pp. 388-404
- G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 33, n. 124, 1958 pp. 1-19, tr. id. di E. Monteleone, *La filosofia morale moderna*, in Mercado J. A. (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando Editore, Roma 2010
- Aristotele, *Categorie*, in *Organon*, Einaudi Editore, Torino 1995
- Id., *Etica Eudemia*, in *Opere* Vol. 2, Mondadori Editore, Milano 2008
- Id., *Etica Nicomachea*, in *Opere* Vol. 2, Mondadori Editore, Milano 2008
- Id., *Politica*, in *Opere* Vol. 2, Mondadori Editore, Milano 2008
- Id., *Topici*, in *Organon*, Einaudi Editore, Torino 1995
- R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, tr. it., *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori Editore, Milano 1972
- R.L. Arrington, *Western Ethics. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford 1998

- A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936) tr. it., *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli Editore, Milano 1961
- M.W. Baron, Ph. Pettit e M. Slote, *Three Methods of Ethics: A Debate*, Oxford 1997
- W. W. Bartley, *Ecologia della razionalità*, Armando Editore, Roma 1990
- Ch. A. Beard e A. Vagts, *Current of thought in historiography* in *American Historical Review*, XLII, 1937 pp. 461-483
- B. I. Bell, *Religion of Living: A book for Postmodernists*, Londra 1939
- E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Editori Laterza, Roma-Bari 1989
- Id., *L'uso scientifico della dialettica in Aristotele*, in *Giornale di Metafisica* n. XVII, 1995 pp. 169-89
- Id., *Filosofia pratica*, Guida Editore, Napoli 2004
- P. Blackledge, *Alasdair MacInyre's early marxist ethics*, in *History of Political Thought*, vol. 26, num. 4, 2005, pp. 696-720
- G. Borradori, *Conversazioni Americane*, Laterza Editore, Roma 1991
- C. D. Broad, *Is Goodness the Name of a Non-Natural Quality?* in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 34 (1933-4)
- G. Buttà (a cura di), *Storia delle idee: storici e storia*, P & M Ed., Messina 1988
- D. Callahan, *Tradition and the Moral Life*, in *Hastings Center Report*, vol. 12, n. 6, Dicembre 1982, pp. 23-30
- R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969
- P. Carravetta, *Del postmoderno. Critica e cultura in America all'alba del Duemila*, Bompiani, Milano 2009
- R. Cartesio, *Meditationes de prima philosophia* (1641) tr. it. *Meditazioni metafisiche*, in *Opere Filosofiche* vol.2, Laterza Editore, Roma-Bari 1986
- Id., *Regulae ad directionem ingenii* (1701) tr. it. *Regole per la guida dell'intelligenza* in *Opere Filosofiche* vol.1, Laterza Editore, Roma-Bari 1986
- P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo: da Newton a Rousseau*, Laterza Editore, Roma-Bari 1973
- E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1936), tr. it., *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia Ed., Firenze 1995
- G. Cavallo, *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alasdair MacIntyre*, Accademia University Press, Torino 2015

- G. Chiosso, *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, SEI Editore, 2009
- R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London 1938, tr. it. *Autobiografia*, Neri Pozza Editore, Venezia 1955
- Id., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1946, tr. it. di D. Pesce, *Il concetto della storia*, Fabbri Editori, Milano 1966
- B. Croce, *In Commemoration of an English Friend, A Companion in Thought and Faith*, in *Quaderni della critica* vol. 2, 1946 pp. 60-63
- A. D'Orsi, *Piccolo manuale di storiografia*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2002
- A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965 tr. it. *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971
- Klaus von Döckhorn, *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus: ihre Lehre und Wirkung*, Colonia 1937
- W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Clarendon Press, Oxford 1957, tr. it., *Leggi e spiegazione in storia*, Il Saggiatore, Milano 1974, cit. pp. 170-171
- M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (1993), tr. it. *Origini della filosofia analitica*, Einaudi Ed. Torino 2001
- A. Duncan-Jones, *Ethical Words and Ethical Facts*, in *Mind* vol. 42, 1933
- D. Emmet, *The Moral Prism*, Macmillan 1979
- Id., *Philosophers and Friends: Reminiscences of Seventy Years in Philosophy*, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1996
- Id., *An interview with Dorothy Emmet*, in *Cogito*, vol. 8, n. 1, pp. 115-122, 1994
- S. Feldman, *Objectivity, Pluralism, and Relativism: A Critique of MacIntyre's Theory of Virtue* in *Southern Journal of Philosophy* vol. 24 num. 3, 1986
- A. Ferrara, *Sul pensiero postliberale in America e in Inghilterra* in *Micromega* vol. 3, 1989
- Id., (a cura di), *Comunitarismo e Liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992
- W. K. Frankena, *Ethics* (1973), tr. it. e introduzione di M. Mori, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Milano 1981
- Id., *MacIntyre and the Modern Morality* in *Ethics*, vol. 93, num. 3 di Aprile 1983 pp. 579-587

- R. Frega, *Le voci della ragione. Teorie della razionalità nella filosofia americana contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2009
- F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992
- P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford University Press, London 1952
- Id., *Historical Understanding and the Empiricist Tradition in British Analytical Philosophy* a cura di B. Williams - A. Montefiore, Routledge and Kegan Paul, London 1966, tr. it.
- W. B. Gallie, *The Historical Understanding in History and Theory*, 1963 tr. it. *La comprensione storica*, in (a cura di) M. V. Predeval Magrini *Filosofia analitica e conoscenza storica*, La Nuova Italia, Firenze 1979
- Id., *Philosophy and Historical Understanding*, Chatto & Windus, London 1964
- P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford University Press, London 1952
- Id., *Historical Understanding and the Empiricist Tradition* in B. Williams - A. Montefiore (a cura di), *British Analytical Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, tr. it. *La comprensione storica e la tradizione empirica in Filosofia Analitica Inglese*, Lerici ed. Milano 1967
- V. Gessa-Kurotschka, *Alasdair MacIntyre: la vita buona e i principi*, Morano Editore, Napoli 1995;
- R. M. Hare, *The Language of Morals* (1952), tr. it. *Il linguaggio della morale*, Ubaldini Editore, Roma 1968
- P. Hazard, *La crise de la conscience europeenne: 1680-1715* (1932), tr. it., *La crisi della coscienza europea*, Einaudi Editore, Torino 1946
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1988
- C. G. Hempel, *The functions of General Laws in History* in *Journal of Philosophy* Vol. 39, num. 2, January 1942, pp. 35-48
- Id., *Explanation in Science and History*, in *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. R.C. Colodny, The University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1962, pp. 9-19, tr. it. in *Filosofia Analitica e Conoscenza Storica* (a cura di) M. V. Predeval Magrini, La Nuova Italia ed., Firenze 1979, pp. 167-195

- M. Horkeimer e Th. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi Editore, Torino 1997
- J. Horton e S. Mendus Edts., *After MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994
- R. Hursthouse, *Virtue Ethics* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, voce aggiornata al 2012
- F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1984), tr. it. *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti Editore, Milano 1989
- I. Kant, *Critica della Ragion Pura* (1781), 2 voll. Fabbri Editore, Milano 1996
- M. Krausz, *Relativism and Foundationalism: Some Distinctions and Strategies* in *Monist* vol. 67, num. 3, 1984 pp. 395-404
- J. M. Keynes, *My early belief in Essay and Sketches* in *Biography*, New York 1956 tr. it., *Il mio credo giovanile* in *Politici ed economisti*, Einaudi Torino 1974
- J. T. Kloppenberg, *Pragmatism and the Practice of History: from Turner and Du Boi to Day*, in *Metaphilosophy* Vol. 35, N. 1/2, January 2004
- T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), tr. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, 4^{ed} con il Poscritto del 1969, Einaudi, Torino 1978
- I. Lakatos, *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali* (1971), in *La metodologia dei programmi di ricerca*, Il Saggiatore, Milano 1985
- L. Laudan, *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, (1977), tr. it, *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*, Armando Editore, Roma 1979
- C. S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, Lanham, MA: Rowman and Littlefield, 2004
- Id., *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, Continuum International Publishing Group NY 2012
- J. F. Lyotard, *La Condition postmoderne* (1979), tr. it., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli Editore, Milano 1981
- G. Maddalena, *La lotta delle tradizioni*, Edizioni L'Arciere, Cuneo 2000
- G. Mari (a cura di), *Moderno postmoderno*, Feltrinelli Editore, Milano 1987
- K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, Editori Riuniti, Roma 1956, II edizione del 1967 con introduzione di Eric J. Hobsbawm.
- Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi Editore, Torino 1968 (consultabili al seguente link: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Manoscritti/indexman.html>)

- M. Matteini, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova Editore, Roma 1995
- S. Mocellin, *Ripartire dalla "vita buona"*, CLEUP, Padova 2006
- P. McMylor, *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, Routledge, London 1994
- J. S. Mill, *System of Logic*, III, 12, 1 Eighth Edition, New York 1882
- W. M. Miller Jr., *Un cantico per Leibowitz*, Mondadori Editore, Milano 1986
- L. O. Mink, *Narrative form as a cognitive instrument*, 1978 ristampato in Geoffrey Roberts, *The History and Narrative Reader*, Routledge ed. London 2001
- Id., *History and Fiction as Modes of Comprehension*, in *New Literary History*, 1970 vol. 1 num. 3, pp. 541-558
- G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), Bompiani Editore, Milano 1972
- R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli Editore, Milano 2003
- M. C. Murphy, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, 2003
- P. Nepi, *Individui e Persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Edizioni Studium, Roma 2000
- J. L. Nicholas, *Reason, Tradition, and the Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*, UNDP 2012
- F. Nietzsche, *La Gaia Scienza* (1882), Adelphi, Milano 1999
- Id., *Al di là del bene e del male* (1886), Mondadori Editore, Trento 1981
- E. Olivito, *Minoranze culturali e identità multiple*, Aracne Editrice, Roma 2006
- E. Pariotti, *L'etica delle virtù di Alasdair MacIntyre: problemi e limiti di una nuova teleologia*, in *Politeia* num. 53, 1992
- Id., *Virtù e comunità nella proposta di Alasdair MacIntyre* in *Iride* vol. 7 num. 13, 1994
- J. Patrick, *The Magdalen Metaphysicals: Idealism and Orthodoxy at Oxford, 1901-1945*, Mercer University Press, Macon GA, 1985
- Platone, *La repubblica*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994
- Id., *Teeteto* in *Opere*, Newton Compton Editori srl, Roma 1997
- M. V. Predeal Magrini (a cura di), *Filosofia analitica e conoscenza storica*, La Nuova Italia, Firenze 1979
- F. P. Ramsey, *Review of Ogden and Richards' Meaning of Meaning* in *Mind* vol. 23, 1924
- J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli Editore, Milano 2008

- H. Ritter, *Historicism in Dictionary of Concepts in History*, Greenwood Press, Westport Connecticut, 1986
- G. Roberts (a cura di), *The History and Narrative Reader*, Routledge ed. London 2001
- F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America*, Franco Angeli Editore, Milano 1990
- R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani Editore, Milano 1986
- W. D. Ross, *Foundations of Ethics* (1930), Clarendon Press, Oxford 1963
- P. Rossi, *Teoria della storia e metodologia storiografica nel pensiero inglese contemporaneo*, in *Rivista storica italiana*, LXVI, 1954 pp. 68-91
- Id., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici Editori, Milano 1960
- Id., *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher Editore, Milano 1968
- Id., *Storicismo in Filosofia* (a cura di G. Preti), Enciclopedia Feltrinelli Fischer, 3^a ed. it. 1972
- Id., *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore Milano 1988
- Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, tr. it. *Etica e linguaggio*, Longanesi Ed., Milano 1962
- L. Stone, *The past and the present*, Routledge & Kegan Paul, Boston, London and Henley 1981; tr. it. *Viaggio nella storia*, Editori Laterza, Bari 1987
- C. Strout, *The Pragmatic Revolt in American History. Carl Becker and Charles Beard*, Yale University Press, New York 1958
- E. P. Thompson, *Winter Wheat in Omsk* in *World News*, vol. 3, 1956 pp. 408-409
- E. P. Thompson, *Socialist Humanism. An Epistle to the Philistines*, in *The New Reasoner* num. 1, 1957, pp. 105-143, cit. p. 138
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, consultabile al seguente link: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Id., *De Veritate*, consultabile al seguente link: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- M. Twain, *Le avventure di Huckleberry Finn*, Einaudi editore, Torino 1963
- G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti Editore, Milano 2000
- R. Wachbroit, *Genealogy of Virtue* (recensione di AV), in *Yale Law Journal*, vol. 92 num. 3, 1983

- W. Walsh, *Meaning in History in Theories of History* (1957), tr. it., *Il "significato" nella storia*, in (a cura di) M. V. Predeval Magrini, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, La Nuova Italia, Firenze 1979
- Id., *Philosophy of History. An Introduction*, First Harper Torchbook 1960
- H. White, *Collingwood and Toynbee: Transitions in English Historical Thought* in *English Miscellany*, vol. 8 1957 pp. 147-178, presente in *English Miscellany* di Mario Praz, Roma 1957 e in traduzione italiana di C. GilyReda in *Arte e Formazione. Collingwood, Gentile, Croce e altri studi Atti dei Convegni 2006-2009*, a cura di C. GilyReda e M. R. Persico, Oscom ed. Napoli 2010, pp. 13-46
- Id., *The Historical Text as Literary Artifact in Tropics of Discourse*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1978, ristampato in G. Roberts (a cura di), *The History and Narrative Reader*, Routledge ed. London 2001
- Id., *The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory* in *History and Theory*, Vol. 23, n. 1, 1984, pp. 1-33 tr. it. *La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia*, in P. Rossi, *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore Milano 1988
- Id., *Metahistory*, Baltimore 1973, tr. it. *Retorica e storia* 2 voll., Guida Editore, Napoli 1978