

Natura, ragione e relazione. Una prospettiva sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre

Damiano Simoncelli

(a.a. 2019-2020)

Examination Committee/Commissione di esame: prof. Angelo Campodonico, prof. Paolo Pagani, prof. Santino Raffaele Maletta

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>

You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the polity of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium

Sommario

Introduzione	- 1 -
Sezione I. Legge di relazione e legge di ragione: la prospettiva macintyreana sulla legge naturale	- 4 -
Capitolo I. <i>Structuring Relationships of Learning</i> : la ripresa della concezione tommasiana di legge naturale da parte di Alasdair MacIntyre... ..	- 5 -
1.1. Proto- e meta-modello: <i>Whose Justice? Which Rationality?</i> (1988) e <i>Three Rival Versions of Moral Enquiry</i> (1990).....	- 5 -
1.2. Sviluppi del modello.....	- 9 -
1.2.1. Estensione del meta-modello.....	- 10 -
1.2.2. Approfondimenti del meta-modello.....	- 21 -
Capitolo II. La legge naturale: una legge <i>nel</i> conflitto e una legge <i>per</i> il conflitto	- 37 -
2.1. Una legge <i>nel</i> conflitto: i conflitti come luogo di conoscenza di beni umani e legge naturale	- 38 -
2.2. La legge naturale come legge <i>per</i> il conflitto: le potenzialità della posizione tommasiana in relazione ai <i>radical disagreements</i>	- 46 -
2.2.1. Su disaccordo e conflitto	- 46 -
2.2.2. La legge naturale come criterio ermeneutico dei conflitti morali.....	- 47 -
2.2.3. Quale natura della ragione.....	- 48 -
2.2.4. Dall'ermeneutica alla critica dei conflitti.....	- 49 -
2.2.5. Sulle trasgressioni della ragione	- 53 -
2.2.6. Sul ruolo "restaurativo" della legge naturale.....	- 55 -
2.2.7. <i>Conversio ad praxim</i>	- 56 -

Sezione II. Animali, razionali e dipendenti: i caratteri della razionalità pratica umana secondo Alasdair MacIntyre	- 59 -
Capitolo I. Fenomenologia della razionalità pratica	- 60 -
1.1. La razionalità pratica umana nella continuità con il mondo animale	- 60 -
1.1.1. Definizione di “razionalità pratica” – Tre linee di continuità con gli animali non umani	- 60 -
1.1.2. Prima acquisizione: la razionalità umana è una razionalità animale.....	- 65 -
1.1.3. Seconda acquisizione: il recupero dell’unità del genere.....	- 68 -
1.2. La razionalità pratica umana nella sua specificità	- 72 -
1.2.1. Orientamento ai beni nell’orientamento al bene.....	- 72 -
1.2.2. La dipendenza, nome della socialità	- 84 -
1.2.3. La mediazione comunicativa come linguaggio	- 98 -
Capitolo II. Eidetica della razionalità pratica.....	- 100 -
2.1. Primo momento: sulla necessità della tensione ai beni	- 101 -
2.2. Secondo momento: l’intersoggettività come dato antropologico trascendentale.....	- 103 -
2.2.1. La fondazione macintyreana della socialità – l’educazione come relazione pratica trascendentale	- 103 -
2.2.2. Una valutazione critica.....	- 106 -
 Sezione III. La legge naturale come legge (universale) del riconoscimento: un’interpretazione “macintyreana” di Tommaso d’Aquino	- 111 -
Capitolo I. Il problema dell’esposizione del contenuto della legge naturale tommasiana.....	- 113 -
Capitolo II. La legge naturale come legge del riconoscimento universale..	- 121 -
.....	- 121 -
2.1. Dal Decalogo al duplice precetto dell’amore	- 121 -

2.2.	Il duplice precetto dell'amore – il lato positivo della dilectio – Dio, noi e il prossimo	- 129 -
2.2.1.	Dilige Deum	- 130 -
2.2.2.	Dilige proximum tuum sicut teipsum	- 133 -
2.2.3.	Quis proximus meus sit: una legge del riconoscimento universale – Proximus quia rationalis	- 136 -
	In sintesi	- 140 -
	Considerazioni conclusive	- 145 -
	Bibliografia	- 150 -

Introduzione

Il tema del presente lavoro è la legge morale naturale, intesa nei termini in cui l'intende la riflessione che mette capo a Tommaso d'Aquino, la quale oggi non manca di essere oggetto di attenzione, sia come risorsa per le sfide del momento presente, sia come referente polemico dinnanzi a un crescere della consapevolezza del variare storico-culturale delle forme di vita e dei sistemi valoriali ad esse legati; ed è proprio in forza dell'attualità del problema che sono a presentare questa ulteriore indagine: essa, infatti, s'inserisce in un percorso di ricerca iniziato nel contesto della prova finale di laurea triennale, discussa nel 2013 presso l'Università degli Studi di Trento, e proseguito poi con la tesi di laurea magistrale da me presentata nel 2016 presso l'Università "Ca' Foscari" di Venezia. Questa seconda tappa della mia ricerca ha rappresentato un momento decisivo anche in ordine all'elaborazione di questo lavoro: in quel contesto, infatti, ho avuto modo di accostarmi alla riflessione sulla trascendentalità e, in stretta connessione con questa, di confrontarmi con il ripensamento della figura dell'intersoggettività teorizzato dal prof. Carmelo Vigna. Il primo di questi due temi ha costituito il criterio ermeneutico-teoretico a partire dal quale la concezione tommasiana della legge naturale è stata riletta nella già menzionata tesi di laurea veneziana; il secondo, invece, vuole essere il punto di partenza per la trattazione che si propone in questo contesto: l'obiettivo di questo lavoro, infatti, è quello di sviluppare in senso intersoggettivo l'eredità tommasiana della legge naturale.

Ciò detto, ci si potrebbe chiedere il motivo per cui un siffatto intento passi per una considerazione sistematica del pensiero di Alasdair MacIntyre. Ritrovo una prima ragione di questa scelta nel fatto che il filosofo di Glasgow si inserisce nel novero di coloro che, nel contemporaneo, elaborano una teoria etica in un confronto fedele con il magistero dell'Aquinate; alludendo alla fedeltà del confronto, intendo certo sostenere che vi è una retta intelligenza delle categorie fondamentali dell'etica tommasiana, ma non solo: vi è anche consapevolezza delle relazioni di queste categorie entro l'economia generale dell'etica e delle

relazioni dell'etica con la metafisica e l'antropologia – di tutto ciò è testimonianza la sintesi della morale tommasiana che MacIntyre espone nel capitolo VI del suo testo *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Individuo poi una seconda ragione che motiva l'impegno con il pensiero macintyreano: la fedeltà alla prospettiva tommasiana, infatti, si coniuga con un'attenzione particolare al tema dell'intersoggettività, probabile lascito dell'impegno con il marxismo e la teoria critica, che caratterizza le prime fasi del percorso intellettuale macintyreano.

Se quello appena presentato è l'obiettivo centrale di questa ricerca – cioè lo sviluppo in senso intersoggettivo della legge naturale –, esso tuttavia consentirà di ottenere altri due risultati. Il primo di essi consiste nella ricostruzione ragionata di due nodi teorici fondamentali nel discorso macintyreano, ovverosia la concezione di razionalità pratica e quella di legge naturale: con ciò si colmerà un vuoto nella letteratura critica su MacIntyre, non essendo finora apparsi studi che affrontino in maniera quanto più possibile esaustiva questi due cardini della speculazione macintyreana. Se il primo risultato riguarda la letteratura sul filosofo scozzese, il secondo, invece, interessa quella su Tommaso: si ricostruisce infatti la dottrina tommasiana della legge naturale alla luce di quello che proprio MacIntyre aiuta a riscoprire come suo principio generativo e architettonico, cioè l'istituirsi di relazioni buone con se stessi, altri e Dio.

Il lettore, infine, non potrà non notare una certa affinità della proposta macintyreana con le movenze argomentative di autori quali Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas: un confronto approfondito con queste due prospettive si rivelerebbe di indubbio interesse, se si considera anche il fatto che lo stesso Habermas non ha mancato di dare esplicita attenzione al pensiero di MacIntyre¹; nondimeno, le esigenze di ricostruzione attenta della teoria macintyreana non hanno consentito di dedicare spazio a un tale confronto, che si rimanda ad altra sede².

¹ Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 217 ss.; tit. orig. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

² Come si avrà modo di notare, ci si è limitati a dare qualche accenno ad alcune affinità con il pensiero di Apel.

Coerentemente con quanto si propone di mostrare, questo lavoro non è nato, né si è sviluppato, in solitaria; pertanto, voglio esprimere la mia riconoscenza anzitutto al prof. Angelo Campodonico, che ha accolto e supervisionato il progetto, e ai ricercatori di *Aretai. Center on Virtues*, in special modo agli amici prof.ssa Maria Silvia Vaccarezza e dott. Michel Croce. Non manchi, inoltre, il mio sentito grazie ai proff. Paolo Pagani, Carmelo Vigna e Susy Zanardo, il cui magistero ha segnato in maniera significativa la mia formazione filosofica, e ai membri del gruppo di ricerca veneziano del CISE, con i quali il confronto è rimasto costante – fra questi ultimi voglio nominare i dott. Paolo Bettineschi, Gian Pietro Soliani e Francesco Saccardi.

La mia ricerca, inoltre, ha tratto gran frutto da tre periodi di studio come *Visiting Research Fellow* presso il *Jacques Maritain Center* dell'Università di Notre Dame (Indiana, USA): fra le persone che ho incontrato debbo anzitutto ringraziare i proff. Alasdair MacIntyre e John M. Finnis, che mi hanno dedicato un ascolto tutt'altro che scontato e un'attenzione rara; ringrazio poi anche i proff. John P. O'Callaghan e Jean Porter, i dott. Craig Iffland, Tamas Paàr, James McGuire, Maria Agustina Juri, Huiming Chen, Theresa Smart, Dylan McFarlane e Melody Wood per la loro disponibilità al dialogo, mai disgiunta da uno sguardo di amicizia.

Sono inoltre riconoscente ai proff. Sante Maletta e Giacomo Samek Lodovici, nonché al dott. Dario Mazzola per il confronto su questioni teoriche inerenti ai due Autori considerati; nel caso del prof. Sante Maletta, la riconoscenza è duplice, essendo stato, assieme al prof. Paolo Pagani, uno dei revisori di questo elaborato.

Infine, mi sia consentito di dire grazie anche a coloro che, a vario titolo, mi sono stati compagni di viaggio in questi tre anni di ricerca: fra di essi nomino i proff. Carlo Penco, Valeria Ottonelli e Federico Zuolo; i colleghi di dottorato e amici dott. Federico Tosca, Gianluigi Dallarda, Ilaria Ferrara, Sandro Balletta, Francesco Testini, Valeria Candio, Martina Galvani e Amerigo Barzaghi; gli amici dott. Luca Chiusano, Elena Ricci, Francesco Martorana, Federico Figari Tomenotti, Trenton J. Redmond, Domenic Canonico, Colin McCarthy e la comunità del Pensionato Studentesco "E. Fassicomo".

Sezione I.

Legge di relazione e legge di ragione: la prospettiva macintyreana sulla legge naturale

Nel suo contributo *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity* (2000), Alasdair MacIntyre esplicita due condizioni che ritiene essenziali in ordine a qualsiasi elaborazione di una teoria della legge naturale nel *milieu* contemporaneo: egli infatti scrive che

no theory of natural law can any longer be regarded as defensible that does not satisfy two conditions [...] first, that it must furnish an adequate explanation of the failure of the natural law to secure widespread assent in some cultures, especially in the cultures of advanced modernity such as our own, and, second that it must identify the grounds for assent to the precepts of the natural law, which are in fact available to all rational persons, even in our own culture, even if those grounds are in very large part either flouted or ignored³.

Il compito di questa sezione sarà quello di mostrare come le due istanze appena presentate ben compendino lo sforzo teorico macintyreano e possano essere a ragione considerate una sorta di manifesto programmatico *ex post*. Come si avrà modo di osservare, siffatte preoccupazioni non sono tra loro irrelate ed è alla luce della risposta che il filosofo di Glasgow dà al secondo interrogativo che è possibile formulare correttamente il primo e rispondervi in maniera adeguata; pertanto, la trattazione che qui si va a proporre seguirà l'ordine di cui si è appena detto.

³ A. MacIntyre, *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity* (d'ora innanzi *TNL*), in: E. B. McLean (ed.), *Common Truths. New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, Wilmington (DEL) 2000, pp. 104-105.

Capitolo I. *Structuring Relationships of Learning*: la ripresa della concezione tommasiana di legge naturale da parte di Alasdair MacIntyre

È stato merito di un accurato testo di Christopher Stephen Lutz l'aver messo in luce la fedeltà con cui Alasdair MacIntyre, pur nell'indiscussa originalità della sua proposta, si riappropria dell'eredità filosofico-morale dell'Aquinate riguardo alla legge naturale⁴. Nel contesto di questa fedele ripresa, la valorizzazione del suo tratto intersoggettivo occupa un posto centrale: secondo il filosofo di Glasgow, infatti, i precetti della *lex naturalis* stanno alla base di qualsiasi relazione di apprendimento. Una tesi di così ampio respiro non è frutto di un impegno teorico di breve tempo, né è stata esposta in una singola opera; è, invece, il guadagno di una riflessione di almeno due decenni e che attraversa numerosi contributi. L'obiettivo di questo primo capitolo sarà quello di offrirne una ricostruzione completa, proponendone, al contempo, un'analisi di struttura; un tale percorso consentirà, inoltre, di intervenire coralmemente nello sviluppo della letteratura su questo aspetto del pensiero di MacIntyre che, forse proprio per quella complessità e lunghezza di gestazione cui si è poc'anzi fatto riferimento, non è stato analizzato nella sua globalità⁵.

1.1. Proto- e meta-modello: *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990)

Il primo esempio di rilettura intersoggettiva della legge naturale è offerto da MacIntyre nei suoi testi *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, risalenti alla fine degli anni Ottanta⁶. Nel decimo capitolo del primo libro, il filosofo di

⁴ Cfr. C. S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, Oxford 2004, pp. 141-155.

⁵ Fra i più recenti studi che considerano il tema nel suo complesso si indicano quelli di S. Maletta-D. Mazzola, *Legge naturale e critica del liberalismo in MacIntyre: aspetti teorici e prospettive critiche*, in: «Acta Philosophica», 28 (2019), pp. 257-277, e di T. Paár, *The Place of Natural Law. A MacIntyrean Reconstruction*, in: «Prometeica», 20 (2020), pp. 68-79.

⁶ Sebbene il secondo sia stato pubblicato nel 1990, esso riprende i contenuti delle *Gifford Lectures* che il filosofo di Glasgow tiene a Edimburgo nel 1988. Per un approccio analitico ai

Glasgow si interroga su come l'Aquinate possa rispondere all'esigenza di acquisizione e crescita nella capacità di un valido (*sound*) giudizio pratico, propria di chi non è cresciuto in un contesto virtuoso, vuoi per mancanza di educazione morale, vuoi perché quest'ultima è stata viziata da credenze erranee⁷. Con Tommaso, MacIntyre ritrova nell'umana intelligenza la risorsa per il superamento dell'*impasse*⁸: essa infatti, presentando l'insistente domanda sulla natura del bene umano e su come poterlo conoscere e perseguire, indica nello stesso tempo all'agente come potervi rispondere. Questo agente potrà condurre la propria ricerca in solitario, contando sul contributo degli altri soltanto quando si tratti di garantirsi il necessario per le proprie necessità fisiche e biologiche; nondimeno, una siffatta ricerca, non potrà che essere destinata allo scacco: la questione del bene umano – sembra affermare MacIntyre – non si riduce a quella, comunque importante, dell'assicurarsi la fruizione di alcuni beni elementari. Difatti, perché questi ultimi siano vissuti come beni umani, essi dovranno essere ordinati, e lo scacco cui si è appena fatto cenno sta nella comune (almeno nella prospettiva macintyreana) esperienza dell'impossibilità di darsi un tale ordine solipsisticamente; pertanto, come minimo, il nostro agente si renderà conto che, ai fini della sua ricerca, la relazione ad altri deve rivestire un ruolo molto più sostanziale: anzi, decisivo⁹. Il filosofo scozzese non manca, tuttavia, di precisare

principali temi affrontati nei due testi cfr. T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 289-371.

⁷ MacIntyre si rifà, a mo' di esemplificazione, al caso dei Germani, i quali – secondo la testimonianza di Cesare, cui Tommaso dà fede (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4) – avrebbero ritenuto lecito il furto (cfr. *Whose Justice? Which Rationality?* [d'ora in poi *WJWR*], University of Notre Dame Press, Notre Dame [IN] 1988, p. 179).

⁸ «*What then are the resources of those deprived of such training, the many who may “fancy that if they do not keep the law [of nature], they may be excused on account of ignorance”?* Their resource, Aquinas replies, lies in their intelligence “which shows us what we should do and what we should avoid”» (*infra*).

⁹ «*The attempt to answer these questions will at very least make it clear to such persons that they cannot pursue their good, whatever it is, in isolation and that the relationships into which they enter in order to secure their most obvious goods need to be such as will enable them to improve their knowledge of what their good is*» (*ibi*, pp. 179-180). Nella prospettiva del filosofo di Glasgow, questo itinerario di ricerca, in cui anche il fallimento ha la sua parte, manifesta l'ordine di quelle che MacIntyre – in termini tommasiani – chiama “inclinazioni [naturali]” (“*inclinations*”; *ibi*, p. 180): lo scacco che l'agente esperisce, allorché mette innanzi le proprie esigenze fisico-biologiche alla propria socialità, è frutto di un ordine intrinseco al desiderio umano (cfr. *ibi*, p. 174), che è possibile non osservare ma non è possibile modificare. Scrive il filosofo di Glasgow: «*Notice that internal to this process of questioning is a directedness deriving from the inclinations and a movement from those inclinations to satisfy physical and biological needs toward the directedness of social life*» (*ibi*, p. 80). Va infine notato che MacIntyre interpreta le inclinazioni naturali come “*curvature originarie*” [“*directednesses*”; *ibi*, p. 173] della ragion pratica e, pertanto, costanti dell'agire umano. Si tratta di un felice esempio

che non qualsiasi tipo di relazione è funzionale all'uopo, ma soltanto quella che ha la forma dell'amicizia: l'essenza dell'amicizia, infatti, è ritrovabile nel reciproco impegno degli attori a volere il bene dell'altro¹⁰; si comprende, quindi, il motivo della necessità di una relazione che sia amicale: difatti, solo se lo sguardo dell'altro è uno sguardo amichevole l'apprendista morale potrà trarne beneficio nella ricerca riguardo al suo bene. Scrive MacIntyre: «*What the person deprived hitherto of adequate moral education has to discover is that what he or she needs is a friend who will also be a teacher in the approach to the virtues*»¹¹.

Constatata la necessità della relazione amicale, la preoccupazione dell'apprendista diventa quella di come poterla instaurare¹². MacIntyre si mostra ben conscio del fatto che, nel voler impostare un tale rapporto, non è possibile chiedere a coloro che intendono impegnarsi una immediata piena comprensione di tutti gli aspetti in cui la reciprocità (*mutuality*) dell'amicizia si concreta; nondimeno, debbono essere note alcune indicazioni fondamentali la cui mancata osservanza tradisce l'essenza dell'amicizia stessa, ovverosia la reciproca volontà del bene dell'altro. Di quali indicazioni si tratta? La risposta è rinvenibile nell'immediato prosieguo del testo: «*It has to be clear to anyone what the primary precepts which have to be obeyed in willing the good of the other person as friend are, so that he or she is secure, so far as one is concerned, from bodily danger, loss of possessions, the telling of lies about them, and the like*»¹³. In queste indicazioni, MacIntyre ritrova la sostanza dei precetti primari della legge naturale e delle *quasi conclusiones* più vicine ad essi (quelle che l'Aquinate raccoglie nel dominio dello *ius gentium*)¹⁴. Riletta in tale contesto, la

– quasi eccezionale, se si considera il contemporaneo dibattito sulla legge naturale – di fedele riappropriazione dell'insegnamento di Tommaso in merito (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1).

¹⁰ Con "amicizia" (*friendship*) MacIntyre sembra far riferimento a una forma della relazione piuttosto che ad un tipo particolare di relazione, come l'uso comune della parola potrebbe portarci a intendere. In ragione di questa sua natura, l'amicizia può interessare diversi tipi di relazione, dal rapporto con degli amici – così come oggi giorno la s'intende – a quello di coppia. Un siffatto concetto di amicizia potrebbe essere accostato a quello che altre prospettive chiamano "reciproco riconoscimento" (cfr. ad es. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, *passim*).

¹¹ *WJWR*, p. 180.

¹² «*The first enquiry of such a person must be how he or she is to constitute relationships of friendship with other persons, such that through those relationships he or she may learn what his or her good is*» (*ibidem*).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ «*But to obey these precepts is to obey the primary precepts of the natural law and those other precepts which follow immediately from them*» (*ibidem*). Va notata la precisione con cui

legge naturale assume la natura ancipite di uno dei primi oggetti di scoperta nell'ambito di una ricerca morale e condizione del darsi di una qualsiasi ricerca morale stessa – ricerca morale che sia una ricerca fruttuosa, s'intende¹⁵.

Quanto sin qui osservato, è riassunto dal filosofo di Glasgow in un fondamentale passo del capitolo VI del contemporaneo *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, laddove egli afferma:

*If we are to achieve an understanding of good in relation to ourselves as being, as animal, and as rational we shall have to engage with other members of the community in which our learning has to go on in such a way as to be teachable learners. And thus we accomplish the first realization of our good by in the most elementary way respecting the good of the other with whom we have to learn. What we grasp initially in understanding the binding force of the precepts of the natural law are the conditions for entering a community in which we may discover what further specifications our good has to be given*¹⁶.

Prima di concludere l'analisi di questo proto-modello – che, come si vedrà, ricopre anche la funzione di meta-modello degli sviluppi successivi – è opportuno soffermarsi sul significato dell'esser noto proprio dei precetti della legge naturale: come si vedrà con maggior precisione più sotto, lungi dal proporre una lettura intellettualistica di Tommaso, quella di MacIntyre è piuttosto una rivalutazione del pensiero dell'Aquinate in merito alla sinderesi, come percezione fondamentale – “vissuta”, si potrebbe dire – del bene umano, comune tanto alle *plain persons*, quanto ai teorici della morale propriamente detti – teorici questi ultimi, che non fanno altro che articolare questa percezione fondamentale in termini concettuali, facendola diventare “saputa”¹⁷.

MacIntyre istituisce il parallelo con Tommaso: la tutela della proprietà privata appartiene, secondo quest'ultimo, allo *ius gentium*.

¹⁵ «The natural law is discovered not only as one of the primary objects of practical enquiry but as the presupposition of any effective practical enquiry» (WJWR, p. 180).

¹⁶ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (d'ora in poi TRV), University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1990, pp. 136-137.

¹⁷ Cfr. *ibi*, pp. 128-129.

1.2. Sviluppi del modello

L'elaborazione macintyreana di fine anni Ottanta costituisce un vero e proprio nucleo ermeneutico-teoretico¹⁸ che il filosofo scozzese consolida e variamente declina negli scritti dei decenni successivi. Si parla di un "nucleo ermeneutico-teoretico" dal momento che il filosofo di Glasgow propone al contempo una interpretazione (certamente poco usuale, come egli stesso riconosce¹⁹, ma testualmente fondata) del dettato tommasiano, e un guadagno teoretico originale. Orizzonte comune a tutti i seguenti sviluppi è la tesi ancipite secondo cui (a) l'agire razionale matura soltanto entro relazioni di apprendimento, e (b) qualsiasi relazione di apprendimento è inevitabilmente regolata, nel suo stesso istituirsi²⁰, dai precetti della legge naturale²¹. Come scrive Sante Maletta, parafrasando un importante luogo del saggio *Natural Law as Subversive: the Case of Aquinas* (1996)²²,

I precetti della legge naturale sono conosciuti praticamente e sono presupposti in ogni circostanza in cui c'è un comune apprendimento e una comune ricerca da parte di individui razionali circa i loro beni individuali e comuni e inoltre in ogni relazione in cui gli individui riescono a condursi con integrità razionale²³.

¹⁸ Sopra lo si è chiamato "meta-modello".

¹⁹ Cfr. *WJWR*, p. 180. Si rimanda alla terza sezione del lavoro per un'indagine approfondita sui testi tommasiani.

²⁰ Ovverosia "nella pratica", come direbbe MacIntyre.

²¹ Così il filosofo di Glasgow nel suo recente *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* ([d'ora in poi *ECM*] Cambridge University Press, Cambridge 2016): «Without unconditional obedience to such [scil. of the natural law] precepts there cannot be shared rational deliberation, and without shared rational deliberation there cannot be rational agents» (pp. 56-57). Poco dopo, nello stesso contesto, MacIntyre afferma che a tal fine sono coinvolti non "tutti" i precetti della legge naturale, bensì "alcuni" (*some*) di quei precetti – ad esempio, manca il riferimento ai precetti relativi alla sessualità e alla generazione (cfr. *ibidem*).

²² Cfr. A. MacIntyre, *Natural Law as Subversive: the Case of Aquinas* (d'ora in poi *NLAS*), in: «*Journal of Medieval and Early Modern Studies*», 26 (1996), pp. 61-83. Esso è stato inserito nella raccolta A. MacIntyre, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 41-63. Si farà sempre riferimento al testo contenuto in questa raccolta. Il luogo cui si accennava si trova a p. 48.

²³ S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 80. Sulla stessa linea cfr. J. A. Herdt, *Alasdair MacIntyre's "Rationality of Traditions" and Tradition-Transcendental Standards of Justification*, in: «*The Journal of Religion*», 78 (1998), p. 540.

Oltre alla già esaminata relazione di sé con gli altri membri della comunità di ricerca²⁴, le relazioni di apprendimento che MacIntyre va considerando nel suo lungo itinerario teorico, sono quelle (a) di sé con sé, allorché una persona voglia imparare dalla propria esperienza; (b) di una tradizione di ricerca filosofico-morale a confronto con un'altra tradizione che le è rivale; (c) di una cultura (o meglio, di un *ethos*) di fronte a una cultura diversa. Il seguito del discorso si studierà quindi di analizzare partitamente ciascuno degli ambiti appena elencati; una simile analisi inoltre, permetterà di chiarire come l'esplorazione di questi altri contesti relazionali consenta a MacIntyre di perfezionare il suo meta-modello.

1.2.1. Estensione del meta-modello

1.2.1.1. *I precetti della legge naturale nella relazione di sé con sé*

Il primo esame di tutti e quattro i livelli di relazione strutturati dalla legge naturale è ritrovabile nel saggio *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach* (1994): l'articolo, infatti, nato come approfondimento dei principali temi dell'enciclica wojtyliana, non poteva non riservare una attenzione specifica alla legge naturale, che *Veritatis Splendor* si premura di indicare come irrinunciabile riferimento per la riflessione teologico-morale cattolica. Dell'ampia disamina che il contributo offre, si sceglie di considerarne anzitutto la trattazione di come i precetti della legge naturale strutturino la relazione di sé con sé.

Dopo aver considerato l'imprescindibilità della legge naturale nell'instaurare relazioni con gli altri, MacIntyre scrive:

What is true of relationships with others also holds for our relationships with ourselves. The same preconditions necessary for rational conversation with others are necessary also for rational deliberation with and by myself. My ability to learn from my own experiences in a way that will conduce to the achievement of my good depends upon my adopting a certain standpoint toward myself, a standpoint in which I am able to evaluate myself as a rational agent with, so far as possible, the same

²⁴ L'argomento è ripreso negli stessi termini nei successivi testi *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?* (d'ora in poi *HCWL*), «The Thomist», 58 (1994), p. 184; *ECM*, pp. 56-57 e p. 89.

*objectivity that I would evaluate another. Truthfulness, the courage of endurance and the courage of patience, a considerateness and a generosity which avoid both mean-spiritedness and self-indulgence, are as necessary in my treatment of myself as they are in my treatment of others. And the minimal requirements of those virtues are no other than the precepts of the natural law*²⁵.

Come accade con le relazioni con gli altri, anche nel rapporto con se stessi può darsi apprendimento e crescita nella capacità di deliberazione razionale: affinché ciò possa verificarsi si rende necessario che lo sguardo del “sé giudicante”²⁶ si configuri in una ben specifica maniera nel rapportarsi al “sé giudicato”²⁷. Un tale sguardo – lo si è visto – è informato da alcune virtù, due delle quali regolano la sua prospettiva: (a) obiettività e (b) attenzione comprensiva, in modo da evitare di trattarsi con troppa durezza o, al contrario, con troppa condiscendenza; altre due, invece, sostengono lo sguardo nella sua attività: (a) perseveranza e (b) pazienza – a ben vedere, due manifestazioni della virtù della forza. In chiusura dell’argomento – lo si è visto – MacIntyre puntualizza che le quattro virtù appena elencate hanno dei requisiti minimi, ritrovabili nei precetti della legge naturale. La conclusione del filosofo di Glasgow è, a ben vedere, ellittica; sembra quindi opportuno tentarne un’esplicitazione. Ad una prima ricognizione, si potrebbe dire che nessuna delle ultime tre virtù si può sviluppare allorché l’orientamento radicale²⁸ alla conservazione del proprio essere non sia tutelato: infatti, la comprensiva attenzione verso se stessi e la pazienza sembrano forme di rispetto di sé, mentre la perseveranza una forma di volontà di permanere nel proprio essere; inoltre, è possibile continuare affermando che non si dà obiettività senza tutela dell’orientamento radicale alla ricerca della verità su se stessi. Ma la tutela e la promozione degli orientamenti radicali della persona umana, secondo Tommaso

²⁵ HCWL, pp. 184-185.

²⁶ Ovverosia quella dimensione del sé concreto, considerato nella sua interezza, cui compete l’orientare l’agire *hic et nunc*.

²⁷ Ovverosia la dimensione di esperienza passata del sé concreto; in altri termini: la sua memoria riguardo ad azioni, conseguenze di azioni e reazioni passate.

²⁸ Con tale espressione si vuole rendere il termine tommasiano *inclinatio*, ben tradotto in inglese da MacIntyre con *directedness* (WJWR, p. 173). Ad “orientamento” si aggiunge l’aggettivo “radicale” nel significato di “ciò che sta alla radice”. Le tommasiane *inclinaciones naturales* non sono altro che le originarie nevature del desiderio umano, da cui prende abbrivio qualsiasi attività umana.

che qui MacIntyre segue, è compito della legge naturale²⁹. Nondimeno, ad una più avveduta ispezione – pur tenendo fermo quel che si è concluso – tutte e quattro le virtù sono legate ad ambedue gli orientamenti radicali – e, di conseguenza, non si possono acquisire se non si rispetta la legge naturale, che questi tutela e promuove: da un lato l’obiettività è legata alla conservazione di sé nel proprio essere, in quanto dipende dalle virtù della pazienza, della perseveranza e della comprensiva attenzione verso se stessi; dall’altro, pazienza, perseveranza e comprensiva attenzione verso se stessi trovano il loro senso nell’anelito a conoscere la verità su se stessi.

1.2.1.2. *I precetti della legge naturale nella dialettica fra le tradizioni*

Il potenziale di costruzione pedagogico-relazionale della legge naturale conosce un ulteriore approfondimento nel testo *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement*, ripreso – con piccole varianti e una significativa aggiunta – nel successivo contributo *Intractable Moral Disagreements* (2009). Nei contributi appena citati, infatti, il filosofo scozzese intende mostrare come la legge naturale stia al cuore tanto di ogni dibattito rispettoso e costruttivo fra differenti tradizioni di pensiero, quanto di quello interno a ciascuna singola tradizione.

Come primo passo dell’analisi, si consideri la differenza fra tradizioni appena menzionata. Il differire evocato da MacIntyre non interessa le tradizioni in merito ad aspetti laterali, ma, ben più radicalmente, ne chiama in causa le tesi centrali: in altri termini, e secondo il lemmario macintyreano, “differenza” qui dice “incommensurabilità”. A sua volta, anche il termine “incommensurabilità” richiede una particolare attenzione: lungi infatti dal voler significare – in senso assoluto – “totale estraneità reciproca fra prospettive” e quindi “incomunicabilità strutturale”, essa – in senso più ristretto – si qualifica come consapevolezza dell’indisponibilità di uno sguardo terzo (e neutrale), egualmente disponibile a ciascuna prospettiva in gioco, sguardo che fornisca a priori i criteri per mostrare che l’una è prospettiva verace sulla natura umana e

²⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

l'altra è invece distorta³⁰; nondimeno, se è vero che una particolare prospettiva si distingue da un'altra per la sua peculiare comprensione – prima vissuta, poi tematizzata in tesi e criteri di giudizio (*standards*) – sulla natura e sull'agire umani, è al contempo vero che ciascuna delle due (o più) prospettive ha un medesimo oggetto: la natura umana con i suoi interrogativi fondamentali. Riassumendo, quindi, questo primo punto, potremmo riferirci all'incommensurabilità in questione come a “una certa incommensurabilità”.

Una incommensurabilità siffatta esclude soluzioni al disaccordo tanto relativistiche quanto universalistico-astratte: nell'un caso unilaterali rispetto al particolare, nell'altro rispetto all'universale. Nessuna di queste due rende, infatti, giustizia alla realtà delle tradizioni di ricerca in gioco in quanto tradizioni di ricerca, ovverosia in quanto – si potrebbe dire – “peculiari interpretazioni della natura umana e peculiari risposte agli interrogativi che essa pone”; pertanto, data una particolare accezione di incommensurabilità ed escluse – sulla base di questa stessa accezione – le (non) soluzioni relativistiche e universalistico-astratte, non rimane altra strada fuorché quella del prendere sul serio la realtà delle tradizioni di ricerca, nel loro tentativo di dare risposta agli interrogativi visti sopra.

Ma che cosa significa prendere sul serio le tradizioni? MacIntyre ne ritrova il senso in un mutamento di prospettiva, il quale porta anche maggior luce sulla particolare accezione di “incommensurabilità” su cui ci si è poc'anzi concentrati: si tratta di passare da uno sguardo da spettatori esterni e atemporal, che vede scontrarsi criteri di giudizio e tesi di ciascuna tradizione (l'esemplificazione nel testo considera le tesi centrali del Tomismo e dell'Utilitarismo) nella loro ab-solutezza, a quello interno e storico del *from within*, in cui tesi e criteri di giudizio prendono posto come momenti di un preciso processo di ricerca morale, momenti che hanno la natura di risposte – alla luce degli strumenti concettuali ereditati – a problemi sorti, *ab intra* o *ab extra*, in un determinato contesto storico.

³⁰ Sulla natura dell'incommensurabilità chiamata in causa da MacIntyre, cfr. A. Allegra, *Identità e racconto. Forme di ricerca nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 83.

Se tesi e criteri di giudizio – filosofico-morali, nel nostro caso – prendono posto in una storia di pensiero con una propria identità – la tradizione, appunto – e vi prendono posto come domande a problemi in essa sorti o da altri sollevati, è ad essi consustanziale l’essere sottoposti a critica: non è un caso, infatti, che MacIntyre definisca le tradizioni stesse “*ongoing critical enterprises*”. I partecipanti a una ricerca morale, quindi, nell’affrontare – dal proprio punto di vista – i problemi posti da una determinata temperie, non potranno, al contempo, non sottoporre a critica gli stessi strumenti con i quali tentano di dare risposta ai problemi incontrati. In altri termini, il tentativo di soluzione del problema non potrà non far sollevare – più o meno tematicamente – una domanda del tipo: “Quanto i miei strumenti concettuali come utilitarista (o tomista) riescono a rispondere efficacemente a questa sfida?”. Questa riformulazione consente di meglio vedere come, nel momento in cui si criticano i propri strumenti, si critichi al contempo una tradizione che quegli specifici strumenti ci ha lasciato in eredità.

Nel sottoporre a critica il lascito concettuale della propria tradizione si può tanto giungere alla scoperta che questa è in possesso di strumenti capaci di rispondere alle sfide presenti, quanto, invece, rendersi conto che di strumenti adeguati la tradizione cui si appartiene è in difetto. Si dia indifferentemente il primo o il secondo caso: ciò che MacIntyre tiene nondimeno a sottolineare è che un simile processo critico non può essere solipsistico, bensì richiede come propria mossa fondamentale il confronto con le risorse intellettuali delle tradizioni rivali. Il misurarsi con prospettive diverse è sempre di beneficio a una tradizione, secondo il filosofo di Glasgow, sia che essa si trovi nella posizione del “vincitore”, sia che essa si trovi in quella dello “sconfitto”: nel primo caso, essa potrà a ragione considerarsi razionalmente superiore all’altra, dal momento che è in grado sia di risolvere i problemi che sorgono in seno ad essa, sia di identificare quelli propri della tradizione rivale (o delle tradizioni rivali) e di fornire le ragioni della di lei mancata capacità di risolverli ; nel secondo, essa potrà essere aiutata a (i) prendere coscienza di impasse di cui, da sola, non era in grado di rendersi conto, a (ii) comprenderne le cause e (iii) avere a disposizione strumenti nuovi – o magari già posseduti, ma inconsapevolmente – per uscirne.

Si è visto che, pur partendo dalla prospettiva di una tradizione, non si è rimasti consegnati ad un universo chiuso: per potersi tenere in vita ed affrontare le sfide che le si presentano, essa infatti non può fare a meno di un confronto con uno sguardo differente e rivale, foss'anche solo per giungere alla consapevolezza delle proprie risorse intellettuali; di qui è pertanto possibile riconnettersi al tema della legge naturale come “anima” di una relazione di apprendimento. A ben vedere, infatti, una siffatta dialettica di «rivalità costruttiva» fra tradizioni diverse, sarebbe inconcepibile senza un reciproco ed incondizionato impegno per (i) il rispetto dell'incolumità di ciascuno, per (ii) l'abbandono delle intenzioni decettive e (iib) il mantenimento delle promesse ed, infine, per (iii) il darsi un'autorità che tuteli lo svolgersi della ricerca da minacce interne ed esterne. Questi precetti – lo si è già detto – sono alla base di una relazione di apprendimento in quanto rendono possibile la coltivazione del tratto fondamentale di quest'ultima: la *disinterestedness*, ovvero l'onestà intellettuale; nel nostro caso, l'onestà intellettuale richiesta per poter far tesoro della presenza – anche obiettante – dell'altra tradizione.

Tuttavia, sempre restando nell'ambito del confronto fra tradizioni, questa *disinterestedness*, alla cui base stanno i precetti della legge naturale, non struttura soltanto l'atteggiamento che una tradizione ha verso la propria rivale (o le proprie rivali); essa non può mancare nemmeno nel processo di autocritica cui la stessa tradizione si sottopone – sempre mercé lo sguardo esterno di una propria rivale: come un singolo può imparare dalla propria esperienza giudicandola in una certa ottica, così anche una tradizione non può rendersi conto delle proprie potenzialità e dei propri limiti se non guardando a se stessa in questo particolare modo.

1.2.1.3. *I precetti della legge naturale nelle relazioni interculturali*

La trattazione appena proposta si è concentrata essenzialmente sul ruolo della legge naturale nel dibattito tra differenti tradizioni filosofico-morali; essa, tuttavia, non esaurisce le potenzialità del discorso che MacIntyre propone: secondo il filosofo di Glasgow, infatti, la legge naturale riveste un ruolo cruciale anche quando gli attori in gioco sono le differenti culture. Già nell'articolo del 1994 *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach*, si ritrova la tesi

secondo la quale non si dà una *kind of conversation* che permetta ad una cultura di guardarsi con gli occhi di un'altra per valutare le proprie risorse e le proprie mancanze se non si accettano – anche solo implicitamente – i precetti della legge naturale; quindi, come piú volte visto, se gli attori del dibattito non si garantiscono mutuo e incondizionato rispetto, se non si impegnano ad essere onesti con se stessi e con l'altro, se non si prefiggono di mantenere le promesse, e via dicendo. Nondimeno, sembra che in questo luogo MacIntyre dia una coloritura peculiare al suo consueto discorso. Si tratta di una coloritura che, a ben vedere, è duplice. Anzitutto il filosofo di Glasgow nota che è condizione del confronto fra le parti l'abbandono della convinzione – non importa quanto tematizzata – che la cultura cui si appartiene dica il tutto dell'umanità, essendone l'unica possibile declinazione: in un'ottica siffatta, (i) le risorse di quella cultura sono ritenute le sole risorse a disposizione e (ii) tali risorse sono, al contempo, considerate frutto della miglior comprensione possibile della natura umana; pertanto, sembra dire MacIntyre, si potrà pensare di dare dignità di interlocutori veri e propri agli appartenenti ad altre culture, solo riconoscendo le altre culture come diverse declinazioni della nostra medesima umanità: infatti, solo partendo dal presupposto che l'altra cultura può dire qualche cosa che, nonostante le diversità, intercetti ciò che anche io sono, io giudicherò opportuno intraprendere un'interlocuzione alla pari con essa – interlocuzione alla pari che contempla la possibilità che ciascuno abbia da imparare dall'altro. In secondo luogo, la scoperta di questo piano comune d'interlocuzione – che altro non è che la natura umana – non resta un semplice spazio neutro per le due prospettive; fornisce a entrambe, invece, ulteriori strumenti critici. In quale forma la natura umana è fonte di criteri di valutazione? Nella sua espressione normativa, che non è altro che la legge naturale, per come è intesa da Tommaso. Senza questo fondamentale medio, per MacIntyre, ne va della fruttuosità del dialogo fra le culture.

Quanto accennato nell'articolo appena preso in esame riceve maggior attenzione – benché non in forma compiuta – nel denso saggio *Moral Pluralism without Moral Relativism* (1999)³¹, laddove MacIntyre si chiede fino a che punto

³¹ Cfr. A. MacIntyre, *Moral Pluralism without Moral Relativism* (d'ora innanzi *MPMR*), in: K. Brinkmann (ed.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume 1: Ethics*, 1999, pp. 1-8.

sia possibile il dialogo fra culture che si presentano con tratti fortemente incompatibili. Il suo punto di partenza è l'osservazione elementare che ciascuno nasce e agisce entro un determinato *ethos*, il quale, da un punto di vista educativo, è certamente un riferimento primario e imprescindibile; ciò tuttavia non significa che esso sia anche il riferimento ultimo e indiscutibile: da un lato, infatti, quando uno agisce non può non fare riferimento in una qualche misura al patrimonio valoriale della sua cultura d'origine, e alle forme di vita in cui tale patrimonio trova la propria realizzazione; dall'altro, gli interrogativi sull'adeguatezza delle risposte fornite dal proprio *ethos*, in ispecie di fronte a modi di vivere differenti (o finanche opposti), mette in luce che esso non è il riferimento ultimo per chi agisce: sebbene MacIntyre in questa sede non lo tematizzi in maniera esplicita, egli ammette che riferimento ultimo dell'agire non può essere che il bene nella sua idealità; riferimento che – aggiunge chi scrive – è, a ben vedere, ciò che permette di desituarsi rispetto al proprio *ethos* e, di conseguenza, di poterlo criticare.

Si è poc'anzi fatto cenno al ruolo delle diverse tradizioni morali come provocazioni all'intrapresa di questo processo di (auto)critica. Nondimeno, MacIntyre non manca di rilevare come un simile effetto non sia affatto scontato: di fronte alla diversità morale, infatti, l'atteggiamento di chi viene da essa sfidato può essere quello della chiusura, con la conseguente convinzione che dall'altro nulla è possibile imparare. Questa convinzione non si manifesta in un'unica forma: per il filosofo di Glasgow, è tanto l'atteggiamento di quello che potremmo chiamare assolutismo, quanto quello di un certo tipo di relativismo, entrambi sostenitori dell'impossibilità di relazioni di apprendimento fra diversi *ethos*. Essendo l'assolutismo e un certo tipo di relativismo due differenti forme di negazione della possibilità di un apprendimento interculturale, differenti (anzi, opposte) sono, di conseguenza, anche le motivazioni alla radice di questa comune convinzione. In un'ottica assolutista, il proprio punto di vista morale è ritenuto indiscutibile e universalmente regolativo; un determinato *ethos*, pertanto, diviene il metro con cui giudicare tradizioni morali diverse. Di contro, in un'ottica relativista, tanto il proprio quanto l'altrui punto di vista sono del tutto incommensurabili e non vi è nessun criterio di giustificazione razionale che valga per entrambi; essendo la pretesa di validità di ciascuno limitata soltanto al proprio contesto, ne segue, inoltre, che punti di vista incompatibili non

costituiscono problema alcuno: sia l'uno che l'altro possono, infatti, essere al contempo sostenuti come validi.

A questo punto ci si può chiedere con MacIntyre se l'assolutismo e (un certo tipo di) relativismo siano soluzioni che rendono giustizia alla complessa realtà di una tradizione morale come tale. E la risposta del filosofo di Glasgow è, senza tema alcuna, negativa: difatti, entrambe le ottiche – ciascuna sotto rispetti diversi, beninteso – non sono in grado di dare ragione fino in fondo della costitutiva pretesa di verità sulla natura e sull'agire umani che ciascuna tradizione morale avanza, e dei criteri razionali che adopera nel farlo. Quanto al relativismo, esso non tiene conto che dietro a ciascun *ethos* sta – in maniera più o meno esplicita – la convinzione che quel modo di vivere non è semplicemente il modo di vivere di una certa comunità, ma il modo di vivere migliore per l'essere umano come tale, dal momento che quello si fonderebbe su una retta intelligenza della natura e dell'agire umano come tali: mai infatti, afferma MacIntyre, la pretesa di verità di una tradizione morale è, all'origine, una pretesa meramente locale, ragione per cui è fenomeno tutt'altro che raro l'attitudine di una certa cultura di giudicare – e giudicare in negativo, ove si registrino incompatibilità – la cultura altrà da sé con i propri criteri. Se il relativismo non sa tenere in debita considerazione la reale forza e ampiezza della pretesa di verità – perlomeno *ab origine* – di ciascuna tradizione morale, l'assolutismo – di certo ben conscio di siffatte ampiezza e forza – non si presenta come alternativa soddisfacente. Esso si mostra carente nella consapevolezza degli oneri che una posizione simile comporta: difatti, asserire che i propri criteri di giudizio restituiscono incontrovertibilmente (*unqualifiedly*) la realtà dell'uomo e del suo agire comporta l'impegno di natura esclusivamente filosofica del mostrare che le prospettive opposte non sono in grado di metterli in questione – beninteso: stante la volontà dell'assolutista di uscire da una «*bare rhetoric of assertion and counter assertion*». Ciò cui MacIntyre chiama l'assolutista è l'accoglimento in pieno della pretesa di verità – senza togliere ad essa in alcun modo la forza, né restringerne l'estensione – e di considerarne, però, le implicazioni, le quali a questo punto diventano per lui cruciali: rinunciandovi, infatti, rinuncierebbe al contempo alla propria originaria e costitutiva disposizione. Di quali implicazioni si tratta? La prima, architettonica rispetto alle altre, è l'ammissione della centralità dell'implicito riconoscimento del vero come bene umano, tanto nella

propria quanto nell'altra cultura: alla veracità della mia posizione – ovverosia alla fedeltà di essa alla natura e all'agire umani – mi appello allorché chiedo agli altri di assentirvi, veracità che posso chiedere ad altri di riconoscere solo se ammetto la loro capacità (e volontà) di riconoscere il vero. Come posso, quindi, mostrare che la mia posizione merita assenso perché è vera? MacIntyre indica il sentiero di una duplice sfida, critica e autocritica: si tratta di mettere in luce tanto l'inadeguatezza delle prospettive opposte a rendere conto, in fedeltà e completezza, della natura e dell'agire umani, quanto di studiarci di mostrare che il proprio punto di vista è capace di resistere a qualsiasi tentativo di confutazione.

È a questo punto che rientra in gioco la legge naturale con tutto il suo potenziale relazionale: una volta che, infatti, una tradizione morale, prendendo sul serio la propria pretesa di verità, accetta un simile confronto con una (o più) tradizioni rivali, ha già fatta propria, almeno in certa misura, quella che MacIntyre chiama *ethics of enquiry*, di cui – come già più volte notato – i precetti della legge naturale sono il nucleo. Come nelle versioni più mature del modello, già qui, anche se *in nuce*, il filosofo di Glasgow di questi ultimi afferma (i) il dover essere estesi a tutti gli uomini, in quanto possibili interlocutori e (ii) la loro essenziale funzione di permettere un dibattito leale, libero e franco. Sempre nella linea delle versioni precedenti e degli sviluppi successivi del modello, questi precetti sono intesi (i) a preservare l'integrità, non solo fisica, di ciascun partecipante e dei suoi famigliari e amici; (ii) a tutelare la proprietà privata e (ii) ad escludere reciprocamente intenzioni e discorsi decettivi; più originalmente, inoltre, si contempla la necessità di (iii) garantire la giustizia nel discorso, permettendo a ciascuno di parlare secondo un certo ordine e in un certo tempo e se ne sottolinea l'orientamento a mettere i partecipanti in grado di distinguere le posizioni in gioco dalle persone che le sostengono.

Non va dimenticato ciò che MacIntyre nota di passaggio, ovverosia che tali precetti hanno una natura duplice, ovverosia sostantiva e procedurale, e, conformemente ad essa, per una duplice ragione vengono obbediti: sono obbediti da molti in quanto già presenti nel patrimonio di molte culture, ma – al contempo – la loro autorità è rinforzata dal fatto che, aldilà del contenuto di ciascuna prospettiva morale, senza l'obbedienza ad essi è impossibile qualsivoglia ricerca condivisa in vista del raggiungimento di un *common good*: in questo caso della verità.

Fin qui si è visto che la legge naturale, in quanto etica della ricerca (*ethics of enquiry*) *in nuce*, struttura qualsiasi relazione di apprendimento fra tradizioni morali diverse: riprendendo il lemmario scolastico, potremmo dire che di ciascuna relazione di apprendimento essa è “anima”. Nondimeno, MacIntyre compie un passo ulteriore, mostrando che l’interiorizzazione dell’etica della ricerca da parte di due (o piú) *ethos* in costruttivo confronto, è principio dinamico del confronto stesso: si tratta, in altri termini, di un’anima che “anima” in maniera vera e propria il dibattito stesso. Come è possibile ciò? La risposta si ritrova indagando a fondo le conseguenze della già menzionata interiorizzazione dell’etica della ricerca, e si articola su due livelli. Anzitutto – ed è il livello piú superficiale – vi è una animazione indiretta, conseguenza del darsi stesso della dialettica costruttiva fra le parti: (i) l’etica della ricerca – e la legge naturale al suo cuore – rende possibile un dibattito fra tradizioni morali diverse; (ii) nello svolgersi del dibattito possono emergere, all’interno delle parti coinvolte, criticità di cui esse non erano state in grado, prima d’ora, di rendersi conto; (iii) ne segue che, rendendo possibile il dibattito, che è la condizione dell’emergere di simili criticità, l’etica della ricerca (e la legge naturale al suo cuore) consentono la presa di coscienza delle criticità interne stesse. Nel momento in cui tali problemi vengono alla luce, (iv) la tradizione in cui quelli si presentano dovrà chiedersi se possiede le risorse per risolverli o se deve far riferimento a una tradizione diversa. Una simile animazione, però, non è l’unica: ve n’è anche una che si potrebbe chiamare diretta: infatti, una volta che (i) gli appartenenti a un determinato *ethos*, confrontandosi con appartenenti a *ethos* diversi, danno per ciò stesso assenso all’etica della ricerca, essi (ii) interiorizzano riferimenti morali esterni – in termini di concezione del bene, di norme e di virtù – sulla base dei quali (iii) gli appartenenti all’*ethos* in questione sottopongono a giudizio ciò che l’*ethos* ha consegnato loro; è quindi chiaro che, (iv) allorquando si incontrino frizioni tra i due piani normativi, gli appartenenti alla tradizione interessata saranno portati a chiedersi se questa possieda o meno risorse per superarle, o se, invece, metta conto affidarsi a piú efficaci altrui risorse.

1.2.2. Approfondimenti del meta-modello

1.2.2.1. Sulla legge naturale come trascendentale dell'attività di ricerca razionale e sulla sua universale evidenza

Il già citato saggio su *Veritatis Splendor* non si limita ad offrirci un'analisi di come il meta-modello si declini nel caso della relazione di sé con sé, ma ci consente di approfondire il meta-modello in un suo fondamentale aspetto: la negazione di esso – attestato il darsi di una ricerca razionale – può verificarsi soltanto nella teoria ma mai nella pratica. In termini positivi: esso è struttura trascendentale³² – cioè inaggrabile – dell'*attività* di ricerca razionale.

Nel testo, MacIntyre propone un simile approfondimento allorché affronta la sfida del pluralismo filosofico-morale: che cosa può dire chi fa proprio il patrimonio teorico dell'etica aristotelico-tomista – in cui è compresa anche la legge naturale – dinnanzi a teorie etiche diverse, talvolta addirittura critiche nei confronti di esso? La risposta del filosofo di Glasgow si concentra proprio sulla legge naturale: il tomista noterà che qualunque siano le posizioni teoriche dei suoi rivali e qualunque sia il loro atteggiamento nei confronti della legge naturale – di semplice non considerazione o di rigetto vero e proprio – queste vengono elaborate e dibattute in un contesto di accettazione *pratica* dei precetti della legge naturale, se ne sia consapevoli o meno³³. Difatti, prosegue MacIntyre, a prescindere dalla teoria che va formulando, qualsiasi teorico della morale nel suo *agire* da teorico della morale (*characteristically*) mostra solitamente³⁴ (*generally*) un impegno nei confronti della verità, la cui ricerca considera

³² Conviene con questa terminologia anche J. A. Herdt, la quale, in riferimento soprattutto alla trattazione di WJWR, parla di «*tradition-transcendental standards of practical rationality*» (*Alasdair MacIntyre's "Rationality of Traditions" and Tradition-Transcendental Standards of Justification*, cit., p. 541).

³³ «*Such anti-Thomistic philosophers inadvertently give evidence by and in their activities of the truth of just that Thomist view of the practical life which as theorists they suppose themselves able to refute [...] All practical reasoners, often unwittingly and very imperfectly, exhibit in significant ways the truth of the Thomist account of practical reasoning by how they act, even when, as in this case, they are engaged in the enterprise of constructing anti-Thomistic philosophical theories*» (HCWL, pp. 173-174). Il discorso può essere sintetizzato nell'efficace affermazione che «*the central human experience of the natural law [...] is of our inability to live by it*» (WJWR, p. 205).

³⁴ Va sottolineato questo avverbio, che lascia tutto il dovuto spazio ai differenti gradi di pratica della prospettiva teorica aristotelico-tomista, compresi i casi-limite in cui vi è un grado veramente minimo (*very imperfectly*) di appropriazione pratica di tale prospettiva (cfr. HCWL, p. 174).

l'indiscusso fine della propria attività; inoltre, egli fa questo rispettando incondizionatamente ciascun interlocutore³⁵. Sia l'impegno per la verità sia quello per il rispetto incondizionato di altri mostrano che – nella pratica – ogni teorico della morale osserva quei precetti della legge naturale che prescrivono di essere intellettualmente onesti e di rispettare gli altri e quelli che, di conseguenza, proibiscono di ingannare e di ledere i propri interlocutori.

Il precedente saggio *Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues, and Goods* (1992)³⁶ è d'aiuto nel comprendere la trascendentalità pratica dei precetti della legge naturale: il discorso fin qui fatto, infatti, potrebbe condurre a pensare che l'accettazione di quei precetti segua la decisione di impegnarsi in questa o quella attività cooperativa; in altri termini: dal momento che decido di ingaggiarmi in questa o quella intrapresa, allora (implicitamente) accetto i precetti della legge naturale. Nel contributo appena citato, invece, MacIntyre chiarisce che quei determinati *commitments* agatologici, che i precetti della legge naturale testimoniano, stanno alle spalle di qualsiasi attività pratico-razionale: detto altrimenti, non è tanto che l'agente decide (anche se implicitamente) di impegnarsi sul fronte di alcuni beni y e z in seguito al suo proposito di perseguire con altri il bene x; vale piuttosto l'inverso: l'agente può proporsi di perseguire con altri il bene x (e di fatto eseguire tale proposito) perché egli ha 'già sempre' accettato l'impegno con i beni y e z³⁷.

³⁵ «Such philosophers generally and characteristically pursue the truth about moral and philosophical matters in a way and with a dedication that acknowledges the achievement of that truth as one aspect at least of what seems to be being treated as a final and unconditional end. They do so moreover generally and characteristically under constraints imposed by rules which prescribe unqualified respect for those with whom they enter into debate, precisely as enjoined by the primary precepts of the natural law» (cfr. *ibi*, p. 173).

³⁶ In: «American Catholic Philosophical Quarterly», 66 (1992), pp. 3-19; d'ora innanzi *PPMP*.

³⁷ «In the search for our good, everyone is a potential teacher and has therefore to be treated as one from whom I still may have to learn. So, the rules governing my fundamental relationships with others are not affirmed as conclusions from some yet more fundamental set of premises. Allegiance to those rules cannot depend upon the outcome of theorizing. For suppose someone were to deny this and to embark upon the project of cooperating with others in constructing a theory designed to provide them with a rational justification. In order to do so successfully, she or he would first have to enter into cooperative relationships already informed by allegiance to just those rules for which she or he aspired to provide a justification. Hence, allegiance to these particular rules has to precede any set of arguments, any theorizing» (*ibi*, p. 10). Il medesimo concetto è espresso con più chiarezza in *Human Nature and Human Dependence: What Might a Thomist Learn from Reading Løgstrup?*: «It is not that we are able first and independently of any awareness of the precepts of the natural law to frame an adequate conception of our good and only then and secondly to ask and answer the question of what rules we must follow if we are to achieve that good. It is rather that the goods of human beings as agents whose relationships are informed by the precepts of their shared reason are achievable only in and

La questione riguardo alla trascendentalità dei precetti della legge naturale al livello della prassi razionale fornisce al contempo l'orizzonte ermeneutico entro cui comprendere come si configuri la loro universale evidenza: in che senso, cioè, si può dire che ciascun agente razionale ha presente questi precetti³⁸? E ancora: in che senso la loro evidenza difficilmente può essere nascosta? Quanto al primo quesito – come si è già in parte detto – non si tratta di sostenere l'universale possibilità di riferirsi a un livello teorico da tutti condiviso, fatto di premesse teoriche condivise e da tutti possedute, da cui si può procedere argomentativamente e in maniera conclusiva ai fini di risolvere conflitti tra punti di vista morali; piuttosto, ciò che il filosofo di Glasgow sembra voler comunicare è proprio l'idea della trascendentalità 'pratica' di quei precetti: tutti li conosciamo praticamente, ovverosia a tutti sono "evidenti", perché qualsiasi agente razionale, nel costituirsi come tale³⁹ e ai fini dell'esercizio delle proprie attività ordinarie e quotidiane⁴⁰, non può aver prescinduto dal riferimento ad essi –

through a law-governed life» (Id., *Human Nature and Human Dependence: What Might a Thomist Learn from Reading Løgstrup?* [d'ora innanzi *HNHD*], in: S. Andersen-K. Van Kooten Niekerk [eds.], *Concern for the Other*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [IN] 2007, p. 152). Uscendo dall'orizzonte linguistico-concettuale macintyreano, si potrebbe dire che i precetti della legge naturale sono «*metaregole* di tutte le regole flessibili convenzionalmente [...] che noi *dobbiamo* presupporre [...] in ogni gioco linguistico, e cioè in ogni forma di vita» (K. O. Apel, *La comunità della comunicazione come presupposto trascendentale delle scienze sociali*, in: Id., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 191-197). Il contenuto del passo macintyreano sopra riportato mostra una significativa consonanza con il rifiuto apeliano del "solipsismo metodico", ovverosia dall'«idea che sia possibile pensare e decidere significativamente anche prima che si siano riconosciute, perlomeno *implicitamente*, le regole dell'argomentazione come regole di una comunità della comunicazione critica, o [...] che si possa, da un punto di vista esterno alla comunicazione critica, filosofare su di questa» (Id., *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema d'una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, in: Id., *Comunità e comunicazione*, cit., p. 251).

³⁸ «*Let us begin with the place, in such a theory, of fundamental rules, of those precepts of the natural law, whose evidentness to the plain person who aspires to direct her or himself towards her or his good in the company of other rational persons it is hard to disguise, even although it has often enough been denied*» (*PPM*, p. 9).

³⁹ Il discorso verrà approfondito nel Capitolo II della presente Sezione e nel II della seguente.

⁴⁰ «*Such awareness [of the precepts of the natural law] does not require the prior exercise of our reasoning powers, but is exhibited in the standards presupposed by the accountability that is commonly taken from granted in the transactions of everyday life*» (*HNHD*, p. 152). È costante in MacIntyre una sorta di preoccupazione "anti-gnostica" sulla legge naturale: la sua conoscenza non è prerogativa di pochi (e di pochi "istruiti"), ma è patrimonio di ogni essere umano, anche del meno istruito, del più ordinario, quale che sia la sua condizione sociale (cfr. *TRV*, p. 136; *PPMP*, *passim*; in maniera ancora più evidente in *NLAS*, p. 48 e in *TNL*, p. 92); inoltre, una conoscenza siffatta, proprio in forza di questo suo essere a disposizione di ognuno, riveste anche il ruolo di risorsa critica nei confronti dell'ordinamento positivo e, più in generale, delle disposizioni di chi governa: in tal senso MacIntyre conferisce alla legge naturale un certo "potere sovversivo", cioè di resistenza a tentativi da parte del sovrano di im-porsi sui sudditi come voce prima e ultima riguardo a ciò che è il loro bene (cfr. *ibi*, pp. 48-50).

e quindi dai beni che essi tutelano. Con ciò, inoltre, è possibile capire non soltanto in che senso ogni agente razionale abbia presente i precetti della legge naturale, ma anche in che modo, vale a dire sotto quale forma, gli siano noti: se l'evidenza si gioca sul terreno della prassi non è necessario che simili precetti assumano forma proposizionale; è difatti possibile figurarsi l'assimilazione di determinati comportamenti che incarnino la dedizione a quei beni e la fuga dai corrispettivi mali che i precetti della legge naturale esplicitano concettualmente. Pertanto, l'evidenza di cui qui si tratta allude all'essere da sempre – dacché si è agenti razionali – operativamente disposti a determinati beni e stornati da ciò che può intaccarli⁴¹.

Quanto al secondo problema, invece, si può meglio capire perché sia molto difficile non ammettere l'evidenza dei precetti della legge naturale: è possibile farlo – e in parte lo si è già osservato – soltanto a livello teorico e non pratico, cioè spostando la questione dell'evidenza su un piano diverso da quello cui il filosofo di Glasgow si riferisce; nell'eseguire un tentativo siffatto, inoltre, l'agente razionale finisce per contraddirsi performativamente⁴²: questi, difatti, sul piano locutorio (che in questo caso è ritrovabile nella teoria morale che l'agente propone) afferma la non evidenza della legge naturale, ma sul piano illocutorio (ritrovabile nel suo agire *lato sensu* da agente razionale e *strictiori sensu* da teorico della morale) non fa che testimoniarla. Infine, si può chiedersi che cosa accadrebbe se si volesse impostare il problema della non-evidenza della legge naturale nella pratica. In questo caso, la difficoltà del sostenere una simile posizione sta nel fatto che si tradurrebbe nell'originario togliimento dello stesso

⁴¹ «Every account of natural law, no matter how minimal, makes at least two claims: first, that our human nature is such that, as rational beings, we cannot but recognize that obedience to some particular set of precepts is required, if we are to achieve our good or goods, a recognition that is primarily expressed in our practice and only secondarily in our explicit formulation of precepts» (TNL, p. 94). Quanto sostenuto da MacIntyre ricalca fedelmente la distinzione tommasiana fra una conoscenza sinderetica e una conoscenza più propriamente precettistica della necessità degli impegni agatologici fondamentali (cfr. il luogo classico di *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 1). Non solo: il filosofo di Glasgow si mostra in sintonia con le fonti tommasiane anche nel considerare prioritaria la prima forma di conoscenza sulla seconda (cfr. Tommaso d'Aquino, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* [d'ora innanzi *In Sent*], Lib. II, d. 24, q. 2, a. 3, ad 3; testo latino dell'edizione parmense Fiaccadori). Sulla stessa linea di MacIntyre (e di Tommaso, da MacIntyre ripreso) è M. Rhonheimer (cfr. *Natural Law as a "Work of Reason": Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy*, in: «American Journal of Jurisprudence», 55 [2010], pp. 60-62.)

⁴² Sul concetto di contraddizione performativa cfr. P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1999.

atto del sostenere quella simile posizione: come si avrà modo di approfondire in seguito, significherebbe disconoscere le condizioni per lo stesso darsi dell'agire pratico razionale⁴³. E alla luce di quanto si è appena sostenuto, appare opportuno correggere la lettera del dettato macintyreano: non tanto si deve dire che è difficile (*hard*) sostenere la non-evidenza dei precetti della legge naturale, quanto piuttosto va affermata l'impossibilità dell'asserire una tale non-evidenza entro il perimetro della ragione.

1.2.2.2. *Sui precetti della legge naturale come primi principi della razionalità pratica*

La riflessione sulla natura pratico-trascendentale della legge naturale e sull'evidenza dei suoi precetti porta a confrontarci con un aspetto che a questi due è strettamente legato, ovverosia con quello dei primi principi della prassi. Come è noto, già Tommaso d'Aquino, nel già richiamato luogo di *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2, aveva messo in luce la natura ancipite dei precetti primi della legge naturale: essi, in quanto tali, rivestono anche il ruolo di primi principi della ragion pratica, nello stesso modo in cui il principio di non-contraddizione è primo principio della ragione speculativa. Il dettato tommasiano non ha mancato di suscitare interpretazioni diverse e contrastanti, all'origine delle quali non vi è soltanto la polisemia di "*per se notum*" e di "evidenza", ma anche del modo d'intendere la dialettica generale-particolare entro la vita della razionalità pratica. Una tendenza interpretativa abbastanza consolidata nei secoli passati, fatta propria tanto da sostenitori quanto da detrattori della dottrina della legge

⁴³ Sembra andare nella stessa direzione K. O. Apel, allorché afferma che «l'accettazione delle regole del gioco di una comunità della comunicazione critica non è un fatto empirico, ma fa parte delle condizioni di possibilità e di validità di ogni argomentazione e, in quanto si può considerare confutato il solipsismo metodico, delle condizioni di possibilità di ogni autocomprensione valida. Ne consegue, a mio avviso, che all'accettazione della norma morale fondamentale spetta di per sé il carattere modale del dovere – alla condizione peraltro che i problemi della discussione filosofica sui fondamentali – anzi in generale tutti i problemi – siano posti significativamente. Questo presupposto però – come abbiamo già stabilito – non è la condizione di un imperativo ipotetico, perché esso non può affatto essere negato significativamente, se non si vuole che sia tolta la discussione stessa. In altre parole, l'accettazione della norma fondamentale della comunità della comunicazione critica, in quanto deve essere presupposta in modo necessario, non ha il carattere di un "fatto" umano, bensì il carattere del kantiano "fatto della ragione"» (K. O. Apel, *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema d'una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, cit., pp. 252-253).

naturale⁴⁴, è stata quella di vedere nei precetti primi della legge naturale in quanto primi principi della ragion pratica un patrimonio teorico originario e universale, specificando il quale per via di deduzione sarebbe possibile affrontare le diverse situazioni particolari. Una lezione importante come quella che si è appena accennata continua in qualche modo a condizionare l'approccio al tema non soltanto nel discorso accademico, foss'anche soltanto per il fatto che da essa si intende (a ragione) prendere le distanze; è in quest'ottica che la domanda in merito al senso in cui, per MacIntyre, i precetti della legge naturale vadano considerati primi principi della razionalità pratica. Anzitutto e in via preliminare, si può dire che la trattazione del paragrafo precedente ha consentito di escludere che una lettura razionalistico-deduttivistica sia ammissibile: infatti, per il filosofo di Glasgow, la prima esperienza dei precetti della legge naturale è da ricercarsi nella prassi e la questione della loro evidenza sempre su questo piano va istituita. Tuttavia, a seguito di questa esclusione si tratta di chiedersi allora quale significato sia da attribuirsi a quella principialità: non un insieme di premesse teoriche, bensì presupposti (*preconditions*) della razionalità pratica, nel suo fondamentale articolarsi come apprendimento comunitario. Scrive a tal proposito il filosofo di Glasgow nei due saggi *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement* e *Intractable Moral Disagreements*:

In adopting the attitudes of rational enquiry we discover that we have already – implicitly, characteristically, rather than explicitly – had to accord them [scil., the precepts of natural law] authority. They cannot but be presupposed and are therefore the necessary starting point for any enquiry that pursues the truth about goods or the good in order to achieve goods or the good. They are in this way first principles of practical reasoning. The precepts conformity to which is required as the precondition for practical enquiry are the precepts of the natural law⁴⁵.

Detto in maniera diversa, ci si può collocare entro l'orizzonte pratico-razionale soltanto tramite alcuni impegni agatologici, di cui ultimamente danno conto i precetti della legge naturale che Tommaso menziona nel *De Lege*.

⁴⁴ Come giustamente osserva Eilen C. Sweeney nel contributo *Reasoning about Nature in Virtue, Action and Law: the Path from Principles to Practice*, in: «Diametros», 38 (2013), p. 185.

⁴⁵ *Intractable Moral Disagreements* (d'ora innanzi *IMD*), in: L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and His Critics*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 2009, p. 24; cfr. *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement* (d'ora in poi *AEMD*), in: Id., *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, cit., pp. 78-79.

Rinunciare alla relazione con questo o quel bene tutelato dalla legge naturale significa pertanto mettere a rischio la già storicamente debole⁴⁶ presenza dell'umano entro il perimetro della razionalità, disponendosi a trans-gredire quest'ultima nella sua stessa radice⁴⁷.

Infine, è bene soffermarsi su un'ultima questione, di ordine terminologico: MacIntyre si riferisce ai primi precetti della legge naturale nei termini di *first principles of practical reasoning*⁴⁸ e non di *first principles of practical reason*. Se da un lato ambedue le lezioni sono comunque legittime rese del tommasiano *ratio practica*⁴⁹ e i loro rispettivi significati finiscono per sovrapporsi – la razionalità pratica infatti non è altro che l'attività della ragione pratica –, dall'altro la predilezione macintyreana per il *reasoning* rispetto alla *reason* può essere tutt'altro che frutto di una preoccupazione oziosa: la *reason* infatti può essere più facilmente intesa come facoltà del singolo individuo razionale, mentre il *reasoning* appare più difficile a ricondursi solipsisticamente, soprattutto quando si considera il processo deliberativo – tant'è che la «*deliberation not conducted in the company of [...] others is deliberation on which we would be unwise to rely*»⁵⁰. Dati i legami fra *lex naturalis* e *ratio practica*, ciò che appare in gioco è quindi il ruolo dell'intersoggettività – se costitutivo o accessorio – in relazione alla prassi umana.

1.2.2.3. Sulla non-assolutezza della legge naturale: i legami con beni e virtù

Una seconda direzione di approfondimento mette a tema la non-assolutezza della legge naturale: nonostante questa occupi uno spazio considerevole

⁴⁶ Cioè vulnerabile, in quanto vulnerata. Per la spiegazione di un tale *vulnus*, MacIntyre, seguendo Agostino e Tommaso, offre una ragione protologica di ordine teologico: il peccato d'origine e la presenza nell'uomo della *lex fomitis*, conseguenza di quello. Cfr. ad es., *TRV*, p. 140.

⁴⁷ Cfr. *IMD*, p. 27; *AEMD*, p. 81-82. In ambedue i luoghi, MacIntyre dà particolare importanza alla definizione tommasiana del peccato come «*recessus a rectitudine rationis*» (*S. Th.*, I-II, q. 73, a. 2, co). Il discorso andrebbe approfondito nell'ottica della distinzione tommasiana fra *privatio simplex* e *privatio non simplex*: muovendosi contro la legge naturale ci si muove in direzione della *privatio simplex*, disponendosi a uscire del tutto dall'orizzonte della razionalità.

⁴⁸ MacIntyre infatti parla di «*first principles of practical reasoning*» (cfr., *IMD*, p. 24; *AEMD*, pp. 78-79).

⁴⁹ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co.

⁵⁰ *IMD*, p. 16.

nell'economia della riflessione macintyreana, ciò non significa che il filosofo di Glasgow intenda proporre un'etica della legge, ove il complesso delle norme sia il cuore del discorso morale. Che cosa impedisce una siffatta configurazione? A ben vedere, il fatto che la legge naturale – e, più in generale, la dimensione normativa dell'etica – disveli il proprio autentico senso in relazione a beni e in un percorso di acquisizione di virtù⁵¹: come si avrà modo di osservare, l'affermazione che si è appena fatta a sua volta va interpretata tenendo presente quanto si è guadagnato finora, in merito alla natura pratico-trascendentale dei precetti della legge naturale e in merito al loro particolare modo di esser originariamente noti a qualsiasi agente razionale.

Si consideri anzitutto il primo di questi nessi, cioè quello fra la legge – e nel caso specifico i precetti della legge naturale – e il bene. Contro ogni forma di assolutizzazione della norma, MacIntyre non esita ad affermare che il bene è in maniera vera e propria il “senso” della legge, e lo è anzitutto (e fondativamente) a livello ontologico-metafisico, come sua causa finale: il rispetto dei precetti della legge non significa altro che acconsentire a un movimento verso un certo bene/certi beni; nondimeno, ciò non toglie che “senso” vada anche a connotarsi in un'accezione psicologica, secondo l'uso che oggi si dà al termine di consueto: il bene da raggiungere obbedendo alla legge, quindi, è ciò che conferisce sensatezza al mio rispettare la legge⁵². A quanto si è appena esposto, MacIntyre

⁵¹ «*Virtues, rules and goods [...] have to be understood in their interrelationship or not at all*» (PPMP, p. 11; cfr. anche Id., *Aquinas's Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours* [d'ora innanzi ACE], in: A. Oksenberg Rorty [ed.], *Philosophers on Education. Historical Perspectives*, Routledge, London-New York 1998, p. 100). Più sotto il filosofo di Glasgow contrappone la prospettiva classica con quella più diffusa nel *milieu* contemporaneo, abituata, quest'ultima, a concepire legge, beni e virtù come tre domini tra loro separati, cioè distinti e originariamente autonomi. Dal momento che i tre domini di cui si è detto riproducono momenti che si intrecciano nella vita morale dell'agente, la separazione che interviene al livello della teoria non potrà non portare un certo estraniamento: «*It is the outcome of fragmenting into independent parts the conceptual scheme in terms of which the plain person had at first organized her or his moral understanding. Goods, rules and virtues are as a result of such fragmentation reconceived as isolable from one another, so that the problem is not that of how to articulate a preexisting relationship, but to construct a relationship apparently not yet established between the disparate parts of one's moral scheme. And the difficulty for the plain person in this situation is that once the different elements in her or his moral conceptual scheme have been thus torn apart, each of them thereby assumes a somewhat different character*» (PPMP, p. 11).

⁵² A ben vedere, la lettura psicologica di “senso” si radica nella precedente comprensione ontologico-metafisica: il rispetto di una regola è sensato ai nostri occhi, infatti, allorché appare come pertinente alla logica di sviluppo della realtà. Scrive MacIntyre: «*No moral rule, no particular precept of the natural law, can be adequately understood in isolation from other such precepts or from that good, movement toward the achievement of which gives to obedience to*

aggiunge una precisazione, non tanto in merito all'esserci di un rapporto fra legge e bene, bensí riguardo al modo d'esserci di un tale rapporto: fin qui, infatti, si potrebbe anche intendere la legge come un semplice mezzo estrinseco, ordinato al conseguimento di altro – nel caso della legge naturale, presa nel suo complesso, questo “altro” è il compimento integrale dell'essere umano; ed è proprio questa concezione estrinsecista che il filosofo di Glasgow è determinato a rigettare: rispettare determinate regole è in un certo senso usare dei “mezzi” per raggiungere un certo bene/fine, ma ciò indica che “nel mezzo”, e non “per mezzo”, dell'obbedienza a quelle norme si consegue il bene/fine. Il discorso diventa pienamente intellegibile allorché si considera che il bene/fine di cui si parla è il compimento del soggetto stesso, il quale – secondo la lezione tommasiana, che MacIntyre segue – si dà come operazione e, nello specifico, come «*ultimus actus hominis*»⁵³. Nella prospettiva macintyreana, una simile operazione coincide con una forma di vita che valorizza appieno l'essere umano nelle sue facoltà e che, nella sua forma storica⁵⁴, sembra essere ritrovabile nell'esercizio comunitario dell'autoriflessione sul proprio bene. Ora, si è già visto come i precetti della legge naturale contribuiscano in maniera imprescindibile al darsi di una simile attività: essi ne sono condizione; pertanto, questi sono ordinati all'autoriflessione comunitaria sul proprio bene non nel senso che l'averli rispettati porta, in un secondo momento, al poter esercitare l'autoriflessione, bensí nel senso che il rispetto stesso di quei precetti è implicato nell'esercizio dell'autoriflessione. In altri termini: autoriflessione non si dà se non nel rispetto di quei precetti⁵⁵. Ciò considerato, è possibile condensare la

such rules their point and purpose» (Id., *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture* [d'ora innanzi *POG*], in: «The Review of Politics», 52 [1990], p. 357).

⁵³ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 2, co.

⁵⁴ Non mancano, in MacIntyre, accenni a un compimento ultramondano dell'uomo, ad es. in *TRV*, cap. VI; *ECM*, pp. 313-315.

⁵⁵ «*The good for the members of each species is that end to which, qua members of that species, those members move in achieving their specific perfection. The rules for right action for rational animals are those rules intentional conformity to which is required if their specific perfection is to be achieved. The content of those rules, their exceptionless character and their authority all derive from the end which obedience to them serves. But they are not to be understood as specifying types of actions the performance of which as a matter of merely contingent fact will bring about some particular type of end-state. They are not specification of means externally related to an end. They are rather rules partially constitutive of a form of life, the living out of which is the peculiar function of human beings as rational animals, and the completion of which lies in that activity which is itself supreme happiness and which makes of the life of which is the completion a happy life*» (*POG*, pp. 344-345; cfr. anche *HCWL*, p. 173).

natura di questo primo rapporto in un'unica espressione? Non appare fuori luogo descriverlo come un rapporto di risoluzione: la legge, cioè, si risolve nell'accadere di ciò che è bene per l'essere umano.

Nella medesima dinamica di risolvimento sembra possibile considerare anche il secondo nesso, che, come già si anticipava, è quello che connette legge e virtù. Esso, per MacIntyre, è duplice. Richiamandosi a Tommaso d'Aquino⁵⁶, egli sostiene anzitutto che la legge naturale è in strutturale rapporto con le virtù, perché le virtù sarebbero oggetto di comando da parte della legge naturale: in altri termini, è precetto di legge naturale che si faccia «*whatever the virtues requires from us*»⁵⁷. In secondo luogo, nella prospettiva del filosofo di Glasgow i precetti della legge naturale devono risolversi nell'apprendimento e nella pratica delle virtù se vogliono guidare con efficacia l'agire⁵⁸: esplicitando ciò cui il dettato allude, quest'impossibilità è dovuta alla natura stessa della norma, la quale prevede sempre un certo livello di generalità, quando, invece, le singole azioni si giocano nel rapporto con il particolare; ora, è chiaro che se non interviene alcuna mediazione del primo con il secondo piano, l'agente non potrà determinarsi ad alcuna azione. Si potrebbe rispondere che la discesa al particolare su cui si gioca l'azione può avvenire per modo di specificazione della norma stessa; nondimeno, il problema non sarebbe superato ugualmente: si tratta infatti di dover andare oltre a un limite che è costitutivo della legge e che è la sua generalità; per quanto, dunque, la legge venga precisata, nella misura in cui resta tale, essa non potrà mai garantire competenza su ogni possibile configurazione della fattispecie e non sarà mai esente dal doversi appellare ad

⁵⁶ Sulla prospettiva "di composizione" di legge naturale e virtù nell'etica di Tommaso, cfr. A. Campodonico, *Note per un'interpretazione sintetica dell'etica di Tommaso*, in: Id., *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 364

⁵⁷ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (d'ora innanzi *DRA*), Open Court, Chicago and La Salle (IL) 1999, p. 111. MacIntyre intende richiamarsi all'insegnamento di *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3, co, tuttavia sembra fraintenderlo, dal momento che altro è fare tutto ciò che le virtù richiedono da noi, altro è agire virtuosamente in generale. Il passo tommasiano sembra assegnare al comando della legge naturale questa seconda indicazione e non la prima – in altri termini, è comando *de lege naturae* la forma virtuosa dell'agire (cioè l'agire secondo ragione) e non ogni singolo atto di ciascuna particolare virtù. Il discorso verrà approfondito nella terza Sezione del presente lavoro.

⁵⁸ «*Neither kind of rule, neither inviolable negative rules nor positive prescriptions, can by itself be a sufficient guide to action*» (*DRA*, p. 93).

un'istanza altra per potersi realizzare⁵⁹. Nondimeno, se una simile insufficienza impedisce che si concepisca una pura etica della legge, al contempo non lascia spazio all'idea di una pura etica delle virtù, in nome dell'attenzione al particolare che queste ultime consentono: i precetti della legge naturale, infatti, non sono sufficienti per guidarci alla singolarità, bensì sono comunque costituenti essenziali (*essential constituents*)⁶⁰ di ciò che ci consente di approcciarci alla singolarità, cioè alle virtù⁶¹, e il loro rispetto è consustanziale (*integral*) al loro esercizio⁶². MacIntyre rafforza ulteriormente il quadro nell'ottica della natura pratico-trascendentale dei precetti della legge naturale, giungendo finanche a dare a questi ultimi il ruolo di requisiti minimi (*minimal requirements*) dell'agire virtuoso⁶³. Ciò significa quindi che, venendo meno il rispetto di uno dei precetti (ad esempio, di quello che ci ingiunge di dire sempre la verità) verrebbe per ciò stesso meno la virtù della *truthfulness*? In realtà, la comprensione dei precetti come requisiti minimi – o condizioni necessarie – varia in relazione a ciò a cui ci si riferisce: altro, in effetto, è parlare di singolo atto virtuoso, altro è parlare di virtù nel suo costituirsi come *habitus*. Pertanto, se la questione si pone al livello del singolo atto di virtù, il requisito (o condizione) incide in maniera determinante sul darsi o sul non darsi della virtuosità di quell'atto; se, al contrario, il livello della considerazione è quello dell'*habitus*, la condizione deve interessare la sua totalità e non un singolo momento del suo esercizio (cioè un atto o un insieme esiguo di atti): se in uno o in alcuni atti non si dà rispetto della regola del dire la verità, ad esempio, non viene meno *in toto* la virtù della

⁵⁹ «Rule-following will often be involved in knowing how to respond rightly, but no rule or set of rules by itself ever determines how to respond rightly. This is because in the case of those rules that are always to be respected – 'never take an innocent life', for example – they are never sufficient to determine how we ought to act, while with other rules what always has to be determined is whether in this particular case they are relevant and, if so, how they are to be applied. And there is no higher order rule by reference to which these questions can be universally answered» (*ibidem*).

⁶⁰ Cfr. *ibi*, p. 109.

⁶¹ In *DRA* egli specifica che un tale rapporto di implicazione riguarda alcune (*some*) virtù di cui si ha bisogno per inserirsi nei network di *giving and receiving* (*ibidem*).

⁶² *Ibi*, pp. 109-111. Si può dire, con Angelo Campodonico, che per MacIntyre i precetti della legge naturale “stanno alla base” della pratica virtuosa (*Come leggere oggi i precetti della legge naturale?*, in: Id., *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione*, cit., pp. 281-282).

⁶³ «Truthfulness, the courage of endurance and the courage of patience, a considerateness and a generosity which avoid both mean-spiritedness and self-indulgence, are as necessary in my treatment of myself as they are in my treatment of others. And the minimal requirements of those virtues are none other than the precepts of the natural law» (*HCWL*, p. 185). Si potrebbe rendere l'espressione “requisiti minimi” con quella, già usata, di “condizioni necessarie”.

truthfulness; mentre invece, se una siffatta mancanza la si esamina in relazione a un singolo atto ne va del suo essere *in toto* un atto di *truthfulness*⁶⁴.

1.2.2.4. La prova del disaccordo

Nello scritto *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement* (2006)⁶⁵, MacIntyre si interroga sulla validità dei precetti primari della legge naturale, sfidati dal fatto del disaccordo morale in merito ad essi: ne sono prova, ad esempio, le divergenze sull'inviolabilità o meno della vita innocente; sull'esistenza o meno di atti intrinsecamente cattivi e, come tali, incompatibili con l'intenzione di un fine buono; sui significati della sessualità e sul loro rapporto; sul primato di alcuni concetti – come quelli dell'onore e della lealtà – sui precetti primari stessi; sullo stesso concetto di giustizia⁶⁶. Forse che la dottrina tommasiana della legge naturale – si chiede il filosofo di Glasgow – è soltanto *uno* dei punti di vista in conflitto? Forse che non dovrebbe esserci maggior uniformità dei giudizi morali, ad esempio nelle materie poc'anzi considerate? In quanto custodi di esigenze della ragion pratica stessa (*requirements of practical reason*), non dovrebbero questi precetti mostrare la loro superiorità all'interno di un dibattito? Di fronte alle scontate risposte a queste domande, sembrano presentarsi soltanto due vie d'uscita: riconsiderare il disaccordo morale o riconoscere l'insostenibilità della legge naturale, nei termini in cui Tommaso la presenta⁶⁷. La tesi, apparentemente paradossale, che MacIntyre arriva a sostenere è che la prospettiva tommasiana (a) sta alla base di un trattamento autenticamente razionale del disaccordo⁶⁸ ed è, inoltre, in grado di (b) dare la migliore spiegazione del fatto stesso del disaccordo⁶⁹.

⁶⁴ Ciò non significa che la posizione di un atto contrario al movimento di una certa virtù sia indifferente in ordine alla costituzione della stessa: MacIntyre nota che «*The types of action required by a particular virtue can never be specified by any list of rules. But failure to observe certain rules may be sufficient to show that one is defective in some important virtues*» (DRA, p. 109).

⁶⁵ Cfr. *AEMD*, cit., pp. 64-82.

⁶⁶ Cfr. *ibi*, pp. 67-69.

⁶⁷ Cfr. *ibi*, p. 69.

⁶⁸ «*We need to go no further than this to recognize that the set of precepts conformity to which is a precondition for shared rational enquiry as to how our practical disagreements are to be resolved has the same content as those precepts of the natural law*» (*ibi*, p. 79).

⁶⁹ «*Aquinas' account of the precepts of the natural law, far from being inconsistent with the facts of moral disagreement provides the best starting point for the explanations of these facts*» (*ibi*, pp. 81-82).

Quanto alla prima parte della tesi appena enunciata, mette conto partire dalle richieste della ragione di fronte al fatto del mio disaccordo con altri, il quale mi rende impossibile impegnarmi con questi nella ricerca di una *common mind* in merito al da farsi qui ed ora⁷⁰. L'opportunità di ascoltare queste esigenze razionali è sorretta anche dalla volontà di non demandare al potere la facoltà di dirimere la questione: ciò si verifica – secondo MacIntyre – sia quando ci si affidi in maniera acritica a un'autorità tradizionale, sia quando ci si regoli sulla base di un contratto sociale che faccia propria la logica della ricerca di un'un'intesa fra soggetti interessati al proprio maggior vantaggio. Quale sarebbe, pertanto, l'alternativa razionale? Quella di un impegno spregiudicato nella ricerca del vero, che si manifesta anzitutto nell'evitare facili atteggiamenti di chiusura nella propria convinzione di essere nel vero di fronte a interlocutori che sarebbero nel falso⁷¹. Un simile impegno, inoltre, deve portare con sé (i) la decisione di non anteporre nulla alla ricerca della verità, non importa quanto tale proposito costi⁷². Il coinvolgimento in una intrapresa siffatta chiede anche (ii) di mettere in gioco la vita intera del ricercatore e non solo il suo intelletto: questi accetta di fare proprie, assieme ai suoi interlocutori, regole e virtù della ricerca, disponendosi inoltre ad allinearvi le pratiche quotidiane, qualora queste divergessero da

⁷⁰ Va sottolineato che l'indagine su quale sia il *mio* bene *hic et nunc* non può non tradursi, per MacIntyre, in un'indagine su quale sia il *nostro* bene *hic et nunc*: la ragione di un tale passaggio va ritrovata nel fatto che l'interrogazione sul mio bene qui ed ora è un'attività deliberativa, la quale – per sua stessa natura – coinvolge altri (si potrebbe aggiungere che ciò avviene anche quando la domanda sia posta in solitudine: l'agente confronterà i diversi possibili corsi d'azione tra sé e sé, dove quel “tra sé e sé” non è altro che un vivere nel proprio io quella dialettica di posizioni e obiezioni che si incontra – nella sua forma piena – nella discussione con un interlocutore altro). In questa sua posizione, MacIntyre prende sul serio, e sviluppa originalmente, la natura sociale («*Proprie importat collationem inter plures habitam*»; *S. Th.*, I-II, q. 14, a. 3, co.) che Tommaso attribuisce al *consilium*, ovvero sia il momento inquisitivo (*inquisitio*) che, nell'atto umano, precede la scelta (cfr. *ibi*, a. 1). Per l'Aquinate, tale natura sociale è ravvisabile già nello stesso termine “*consilium*” il quale direbbe al contempo il “sedere assieme” («*Dicitur enim consilium quasi Considium*» (*ibidem*), dal momento che – per deliberare assieme – «*multi considunt*» (*ibidem*). A sua volta, la considerazione di più voci è una vera e propria necessità epistemologica per la comprensione dei *particularia contingentia*, che impegnano le nostre scelte. Per un approfondimento di questo originale sviluppo della dottrina tommasiana sul *consilium*, cfr. R. Hain, *Consilium and the Foundations of Ethics*, in: «*The Thomist*», 79 (2015), pp. 43-74 (in special modo pp. 69-74).

⁷¹ «*Practical reason requires of us, when we do encounter systematic and apparently irresolvable disagreement with our point of view, that we do not assume that we are in the right, that is our claims that are well grounded and our account of human nature that is true. We have initially no grounds for so judging*» (*ibi*, p. 76).

⁷² «*We have to accord to the good of truth a place that does not allow it to be overridden by other goods*» (*ibi*, p. 77).

quelle⁷³. Le due indicazioni appena menzionate trovano infine la loro sintesi nella (iii) dedizione alla *disinterestedness* nei confronti di se stessi: si tratta di una vera e propria «ascesi intellettuale e morale, sia del nostro pensare che dei modi in cui noi invitiamo gli altri a dare il loro assenso alle nostre tesi e ai nostri argomenti»⁷⁴. Perché è necessario un tale sforzo ascetico? Per contrastare i motivi (o, perlomeno, i rinforzi) di pregiudizi e parzialità, che il filosofo di Glasgow identifica in desideri di piacere, di denaro e di potere, in tutte le forme in cui si possono presentare⁷⁵. Un siffatto atteggiamento di *disinterestedness* richiede come propria condizione, a sua volta, che gli interlocutori accettino tre ordini di regole, in cui – allo stato attuale della nostra trattazione – ci è possibile identificare i già noti precetti primari della legge naturale. Non potrò entrare nel dibattito con obiettività qualora io tema ritorsioni da parte del mio interlocutore, in caso di disaccordo: il mio contributo, infatti, sarà inevitabilmente condizionato da questa paura; evitare questo primo condizionamento implicherà, pertanto, (i) l’impegno, reciproco e senza limiti di tempo, nella tutela della vita, della proprietà e della libertà di ciascun possibile interlocutore⁷⁶. Inoltre, una seconda fonte di condizionamento è rappresentata dalla paura di essere ingannati o traditi; una ricerca obiettiva, quindi, richiederà (ii) la reciproca esclusione delle intenzioni decettive e l’altrettanto mutuo adoperarsi a mantenere le promesse⁷⁷. Da ultimo, bisognerà escludere il pericolo di minacce esterne o interne all’attività di ricerca mediante (iii) l’istituzione di un’autorità che tuteli la sicurezza⁷⁸.

⁷³ «If such enquiry requires of those who engage in it conformity to certain rules, then we will have to make those rules our rules. If the goods of such enquiry cannot be achieved without the acquisition and exercise of certain virtues, then we will have to make those virtues our virtues. Moreover, since practical and theoretical rationality both require us to avoid inconsistency [...] we will have to make sure that the practice of those other rules and virtues which we acknowledge in our lives is consistent with the practice of the rules and virtues of enquiry» (ibi, pp. 78-79).

⁷⁴ «Intellectual and moral ascetism, both in our thinking and in the ways in which we invite others to assent to our theses and arguments» (ibi, p. 78; traduzione italiana di chi scrive).

⁷⁵ Cfr. *supra*.

⁷⁶ «A precondition of rationality in shared enquiry is mutual commitment to precepts that forbid us to endanger gratuitously each other’s life, liberty or property. And the scope of those precepts must extend to all those from whom we may at any time in our enquiry – and it is a lifelong enquiry – need to learn» (ivi, pp. 78-79).

⁷⁷ «There must be no deceptive or intentionally misleading speech. And each of us must be able to rely upon commitments made by the others» (ibi, p. 79).

⁷⁸ «We will have to make provision for the security of our communal life from both internal and external threats, by assigning authority to some fit individual or individuals to do what is required for its security» (infra).

Fin qui, i precetti della legge naturale come condizioni del dibattito – già esaminati in precedenza – hanno conosciuto un approfondimento quanto al loro contenuto. Ma la riflessione che MacIntyre propone in questo testo consente anche di chiarire alcuni aspetti relativi alla loro forma: il filosofo di Glasgow afferma, infatti, che essi sono (i) universali quanto ai loro destinatari, dal momento che non è possibile escludere nessuno da una futura possibile interlocuzione⁷⁹; sono (ii) senza eccezioni, in quanto pongono le condizioni per qualsiasi forma di ricerca razionale⁸⁰; sono inoltre (iii) gli stessi ed i medesimi per ciascuno⁸¹; e infine (iv) in forza della loro principialità, non derivano da precedenti giudizi, ma sono ritrovabili come già implicitamente accettati ogniqualvolta si intraprenda una ricerca razionale: l'argomentazione potrà intervenire soltanto – come si è d'altronde fatto finora – per mostrare che essi sono presupposti da ogni ricerca razionale e che, qualora non siano rispettati, ne va inevitabilmente dello stesso darsi della ricerca come ricerca razionale⁸². Quest'ultima osservazione consente anche di mettere in luce in che senso essi possano essere detti “primi principi” del ragionamento pratico: non tanto perché essi siano oggetto primo della ragione allorché si debba agire – come se l'umano agire si sviluppasse soltanto per via deduttiva da premesse universalmente e indubbiamente note⁸³ –, bensì perché essi stanno alla radice di qualsiasi ricerca razionale veramente tale⁸⁴.

⁷⁹ «*They are universal in their scope. There is no one with whom I may not find myself in the future a partner in deliberation concerned with some good or goods that we have in common. Therefore there is no one with whom my relationships can be in violation of these precepts*» (infra).

⁸⁰ «*Those precepts are exceptionless. They state the necessary preconditions for any cooperative enquiry and to make an exception to them is always going to threaten the possibility of such enquiry*» (infra).

⁸¹ Cfr. infra.

⁸² «*They are no findings or conclusions inferred from some antecedents sets of judgements, It is rather the case that in adopting the attitudes of rational enquiry we discover we have already – implicitly, characteristically, rather than explicitly – had to accord them authority [...] What theoretical argument can aspire to show is that they are so presupposed and that practice which does not presuppose them fails in rationality*» (ibi, pp. 79-80).

⁸³ Si ricordi a tal proposito la polemica anticartesiana in WJWR, p. 175.

⁸⁴ «*They cannot but be presupposed and are therefore the necessary starting-point for any enquiry that pursues the truth about goods or good in order to pursue goods or good. They are, in this sense, first principles of practical reasoning. And that is to say that the precepts conformity to which is required as the precondition for practical enquiry are the precepts of the natural law*» (AEMD, pp. 79-80). L'argomento qui esposto nei dettagli è già presente, in forma sintetica in NLAM, pp. 109-110). Di quest'ultimo, merita speciale considerazione la seguente chiosa, in coda all'argomento: «*Throughout a life spent asking and attempting to answer questions about our own good, usually practically, but sometimes theoretically, we are*

Fin qui si è visto in che senso i precetti della legge naturale, tommasianamente intesi, forniscano i migliori strumenti per trattare il disaccordo morale; nel fare ciò, inoltre, si è potuto evidenziare in che cosa consista l'approfondimento del meta-modello macintyreano – che in questa sede sembra conoscere la sua struttura definitiva. Nondimeno, l'intento del filosofo di Glasgow è anche quello di mostrare, attraverso gli strumenti fornitici da Tommaso, la genesi del fatto del disaccordo. In che modo? Sostenendo che ogniqualevolta si venga meno a un atteggiamento razionale di ricerca i disaccordi si moltiplicano. Ma venir meno a un atteggiamento siffatto significa venir meno alle esigenze stesse della ragione, lasciando spazio alle provocazioni del denaro, del piacere e del potere; esigenze della ragione che, come si è visto, si ricapitolano – *in nuce* – nei precetti della legge naturale.

recurrently vulnerable to a variety of harms and dangers from other human beings as well as from the vagaries of our natural environment. It is this vulnerability that makes obedience to the natural law necessary for the normal and right functioning of human nature» (ibi, p. 110).

Capitolo II. La legge naturale: una legge nel conflitto e una legge per il conflitto

La legge naturale, nella sua lunga storia, è stata sempre vista come un fattore di unità, al di là del variare delle forme storiche del vivere e del concepire l'umano: una simile funzione non le è stata attribuita dall'esterno, bensì germoglia dalla radicalità della sua stessa pretesa, che è quella di dare voce alla costituzione dell'essere umano nei suoi strutturali orientamenti, quale che sia il particolare orizzonte culturale, sapienziale o religioso che questi inabita. La composizione di universale e particolare, pertanto, è stata una sfida che mai ha abbandonato i teorici della legge naturale e che oggi li interpella in maniera ancora più acuta: se in epoche precedenti, infatti, il riconoscersi in un'eticità era fenomeno ordinario e il rendere conto di situazioni eccentriche esulava dall'esperienza quotidiana, ai nostri giorni si registra l'esatto opposto, soprattutto per quelle che MacIntyre definisce le "società dell'avanzata Modernità occidentale". Pertanto, un discorso intorno alla legge naturale che non intenda presentarsi nei termini di un «residuo ideologico, utile in un passato non più ripetibile alla detenzione del potere sulle coscienze e alla volontà di controllo del costume»⁸⁵ deve oltremodo fare i conti con la pluralità dei punti di vista morali, non di rado fra di essi in conflitto. Si tratta di un compito cui MacIntyre non si sottrae: in parte già lo si è osservato nel precedente capitolo, laddove si è visto come la legge naturale e – di riflesso – alcuni impegni agatologici, lungi dall'essere incompatibili con il differire delle posizioni, costituiscano l'anima di questo stesso differire, se il differire è un differire veramente razionale. In questa sede si proseguirà nell'analisi delle implicazioni di un rapporto, quello fra legge naturale e conflitto, che per il filosofo di Glasgow è paradossalmente un rapporto di solidarietà reciproca: da un lato, infatti, sono proprio certi conflitti a portarci a conoscere quali sono i beni a cui nel nostro agire non possiamo mai rinunciare, e, conosciuti, a tutelarli – quest'ultimo è infatti il compito tradizionalmente assegnato alla legge di natura; dall'altro, la legge naturale, per come intesa dal

⁸⁵ F. Totaro, *L'utopia della legge naturale*, in: D. Simoncelli (a cura di), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, («Divus Thomas», 122 [2019]), p. 262.

pensiero tommasiano, offre un possibile modello ai fini della distinzione e alla genesi dei diversi tipi di conflitto⁸⁶.

2.1. Una legge *nel* conflitto: i conflitti come luogo di conoscenza di beni umani e legge naturale

Si è detto poc'anzi che la legge naturale, riletta entro un quadro che abbia in vista la razionalità pratica, manifesta le esigenze irrinunciabili di quest'ultima; si è inoltre osservato come, in maniera peculiare, della razionalità pratica (e quindi anche della legge naturale) MacIntyre offra una prospettiva intersoggettivamente calibrata. Ciò evidenziato, la contestualizzazione del discorso nell'ottica di una teoria dell'agire pratico-razionale si trova a dover rispondere a una domanda classica per i teorici della legge naturale, cioè come l'inevitabilità di determinati impegni agatologici venga conosciuta – o, il che è lo stesso, su come i precetti della legge naturale vengano tematizzati⁸⁷. E se un simile quesito è stato sentito come cruciale nella storia della legge naturale, la rilettura di questa all'interno di una prospettiva sulla razionalità pratica sembra rendere una simile domanda ancora più urgente: difatti, parlando di razionalità pratica si tratta di ciò che sta a monte di una delle forme forse più perspicue del differire umano, cioè l'iniziativa rispetto a sé, agli altri e al mondo e la sua organizzazione in un certo piano di vita; pertanto, la tensione fra questo fattore di disomogeneità e il corrispettivo fattore di unità – quale è il convenire su ciò che forma la struttura della razionalità stessa: i suoi primi principi, di cui è dotato tanto il filosofo morale quanto qualsiasi uomo comune – non può che essere *a fortiori* percepito. A ragione MacIntyre osserva che i teorici della legge naturale

⁸⁶ In generale, secondo MacIntyre, un'educazione che faccia genuinamente riferimento al pensiero di Tommaso non può che presentarsi come educazione a (un certo tipo di) conflitto: «*Aquinas's method of confronting the most fundamental disagreements at the outset of each inquiry committed him and commits modern Thomists to learn how to confront these disagreements in order to test their own conclusions as thoroughly as possible. So a good education will be one that prepares students adequately for systematic critical and self-critical debate between rival standpoints. Education now, as in Aquinas's own time, should be a preparation for constructive engagement in conflict*» (ACE, p. 107)

⁸⁷ «*On Aquinas' view, as I noticed earlier, plain persons are generally aware of the precepts of the natural law. They apprehend those precepts and that authority by reason, but they certainly do not apprehend them by deriving them from metaphysical premises. How, then, do they apprehend them?*» (Id., *Natural Law Reconsidered* [d'ora innanzi NLR], in: «*International Philosophical Quarterly*», 37 [1997], p. 98; cfr. anche TRV, p. 136).

hanno sovente mancato di dare un sufficiente spazio al problema appena esposto⁸⁸; completando l'analisi macintyreana, i motivi di ciò sono facilmente rinvenibili (i) nella secondaria importanza del problema, data dal pressoché universale riconoscimento delle costituenti basilari di una certa eticità da parte di coloro che di quell'*ethos* partecipano, sia (ii) nella vera e propria mancanza di riappropriazione critica dei contenuti che una certa tradizione consegna. Cionondimeno, il filosofo di Glasgow, lungi dal limitarsi alla registrazione di una tale lacuna, s'impegna nell'offrire una propria risposta: essa è rinvenibile nel breve e già citato contributo *Natural Law Reconsidered*.

Accostandosi a questo testo, è possibile notare che il filosofo di Glasgow si inserisce nel confronto⁸⁹ con un'altra autorevole voce del dibattito contemporaneo sulla legge naturale, cioè John M. Finnis, anch'egli teorizzatore della legge naturale entro il più ampio perimetro di una teoria della razionalità pratica. Il primo momento di un confronto siffatto consiste nel riconoscimento di un merito: Finnis, nota MacIntyre, ha saputo dare il giusto rilievo al ruolo della riflessione nel processo di conoscenza dei beni umani fondamentali (*basic goods*), sui quali si fondano poi i precetti della legge naturale. Come è noto, infatti, per Finnis (e, più in generale, per i *New Natural Lawyers*) è attraverso un percorso "regressivo" di autointerrogazione sul proprio agire, qualunque siano le azioni in cui esso si concreti, che si giunge a identificare quali questi beni umani fondamentali siano⁹⁰; e ciò di contro a soluzioni intuizioniste, che

⁸⁸ «To respond to that difficulty we need a much fuller account of that everyday knowledge than has hitherto been supplied by defenders of natural law» (NLR, p. 98).

⁸⁹ Si tratta di un confronto che è occasionato dalla recensione del libro di Anthony J. Lisska, *Aquinas' Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1998, che a sua volta considera la ripresa finnisiana del discorso sulla legge naturale. Nondimeno, va notato che il confronto con Finnis, sia qui che in *TNL*, è istituito in maniera abbastanza sommaria, come riconosciuto anche dallo stesso Finnis in una *Comunicazione privata*, 17.XII.2019.

⁹⁰ «Finnis has distinguished his position from those of the intuitionists by stressing the element of reflection. It is through practical reflection, and not as a result of some distinct intuitive act, that we grasp what the basic goods are» (*ibi*, p. 98; cfr. anche *TNL*, p. 106; MacIntyre fa proprio questo momento regressivo, senza menzionare Finnis, in *ACE*, p. 100). Scrivono Finnis, Grisez e Boyle: «The most direct way to uncover the basic goods is by considering actions and asking, "Why are you doing that?" and "Why should we do that?" and so on. Persisting with such questions eventually uncovers a small number of basic purposes of diverse kinds. These purposes arouse interest because their intelligible aspects are instantiations of the diverse basic goods» (*Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, in: «American Journal of Jurisprudence», 32 (1987), pp. 106-107). L'*insight* quindi è "insight in the data of the experience". Cfr. Ch. Tollefsen, *Natural Law, Basic Goods and Practical Reason*, in: G. Duke-R. P. George (eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 133-158.

facciano i *basic goods* oggetto di un atto di conoscenza distinto e slegato dai dati dell'esperienza morale⁹¹, nel suo concrescere.

Secondo MacIntyre, la mossa finnisiana, per quanto corretta, non può però dirsi completa: il filosofo australiano, infatti, mancherebbe di trattare dei contesti di questa autoriflessione; il compito, quindi, che MacIntyre si riserva non è tanto quello di presentare una radicale alternativa al quadro teorico presentato dalla *New Natural Law Theory*, bensì quello di offrire alcuni spunti per un suo perfezionamento, ragionando appunto sui luoghi in cui una tale riflessione può realizzarsi⁹².

Alla luce di questo intento, il filosofo di Glasgow dà particolare rilievo all'affermazione tommasiana secondo cui la legge ordina al *bonum commune*⁹³, categoria, quest'ultima, compresa da MacIntyre in una delle possibili accezioni⁹⁴ in cui il dettato dell'Aquinate l'intende, cioè come bene proprio di una qualche collettività storica. Parlare di "una qualche collettività storica", nell'ottica macintyreana, significa riferirsi alle varie forme aggregative della nostra vita ordinaria (*forms of everyday social life*)⁹⁵, in cui trova espressione la socialità umana: la propria famiglia, una scuola, un'orchestra, e così via fino a giungere al livello della comunità politica locale⁹⁶. MacIntyre sottolinea che l'appartenenza a simili contesti sociali – a differenza di quanto sosterebbero i *New Natural Lawyers* – non è un tratto accidentale dell'essere umano: rifacendosi all'antropologia aristotelico-tommasiana e alla rilettura propostane da Jacques Maritain, il filosofo di Glasgow tiene a sottolineare che il far parte di

⁹¹ È fermo infatti il rigetto da parte dei *New Natural Lawyers* di quelle prospettive che riconducono la conoscenza dei beni umani ad «*insights unrelated to data*» o «*insights without data*» (J. Finnis–G. Grisez–J. Boyle, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, cit., p. 106 e p. 108).

⁹² «*This is, of course, still a much too brief and compressed account of how in everyday life the authority of the precepts of the natural law comes to be accepted, but it is not inconsistent with Finnis's view of our knowledge of what he takes to be basic goods*» (NLR, p. 99).

⁹³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90, aa. 1-2.

⁹⁴ Rimando al mio *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino*, in: Id. (a cura di), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., pp. 22-142, *passim*.

⁹⁵ Cfr. A. MacIntyre, *Toleration and the Goods of Conflict* (d'ora innanzi *TGC*), in: S. Mendus (ed.), *The Politics of Toleration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, p. 133.

⁹⁶ Cfr. NLR, p. 99. Queste diverse aggregazioni sociali vengono poi architettonicamente composte al livello della *local community* (cfr. *DRA*, p. 131 e 135). Il risultato di una simile composizione, raggiunta tramite un processo deliberativo che vede coinvolte tutte le parti interessate, è una *common mind* indicante un progetto di sviluppo collettivo e cooperativo che è il *common good* della *local community*.

un *larger whole* (famiglia, comunità politica, eccetera) è caratteristica strutturale dell'essere umano⁹⁷.

Detto ciò, è ora possibile tornare al tentativo macintyreano di completamento del discorso finnisiano: in che senso la valorizzazione della natura ordinatrice, propria della legge naturale, al *bonum commune* offre una via di sviluppo teorico alla prospettiva di Finnis? Si è poc'anzi detto che secondo MacIntyre un *common good* è certamente il bene di una certa collettività storica, quale che ne sia la concreta forma, ma va aggiunta un'ulteriore specificazione: il *common good*, per MacIntyre, è il bene di una certa collettività storica che è raggiungibile 'soltanto' partecipando di quella certa collettività storica⁹⁸;

⁹⁷ «What then is the Thomistic account of the natural law and how, in a Thomistic view, is that law grounded in human nature? I follow Jacques Maritain's exposition of it [...] Two ideas are central to that exposition [...] The second central idea – like the first, it is primarily Aquinas's and only secondarily Maritain's – is that human beings are essentially sociable, that I achieve whatever I achieve as an individual by being and acting as an individual who is bound to others through a variety of familial, social, and political relationships expressed in joint activity aimed at achieving our common good» (TNL, p. 108). Cfr. Th. Osborne, *MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good*, in: «Analyse & Kritik», 30 (2008), p. 76. Per Maritain si veda l'opera *La persona e il bene comune*, tr. it. M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 2009 (tit. orig., *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947).

⁹⁸ I *common goods* sono «goods that we can achieve only in the company of a variety of others, including not only those others with whom we share the life of a family or household or the life of a workplace or a political community, but also strangers with whom we interact in less structured ways» (AEMD, p. 65; cfr. anche *The Particularities of Political Conversations* [d'ora in poi *PPC*], in: «Review of Politics», 77 [2015], p. 643); cfr. anche *ECM*, pp. 167-176). In *Ethics and the Conflicts of Modernity* MacIntyre mette in guardia dal non sovrapporre il concetto di *common goods* della tradizione aristotelico-tommasiana con quello di *public goods* di ascendenza smithiana, poi fatto proprio dalla *free market economy*: questi secondi, difatti, vengono spesso – ed erroneamente – chiamati *common goods*. Con *public goods* si intendono quei beni «which individual need if they are to function successfully in such an [scil. *free market*] economy, but which they cannot provide for themselves. Only government can provide them. An eighteenth-century catalogue of public goods would have begun with military and naval security from external threats, law and order, and the building and maintenance of roads, and some might have ended there» (*ECM*, p. 168). Più sotto precisa la definizione nei seguenti termini, contrastandola con quella di *common goods*: «Public goods can be understood as goods to be achieved by individuals qua individuals, albeit only in cooperation with other individuals, and to be enjoyed by individuals qua individuals, while common goods are only to be enjoyed and achieved [...] by individuals qua members of various groups or qua participants in various activities» (*ibi*, pp. 168-169). In sostanza, nel caso dei *public goods* la dimensione intersoggettiva è strumentale, sia quanto al raggiungimento sia quanto al godimento, di questi beni; mentre in quello dei *common goods* essa è costitutiva, sia quanto al loro raggiungimento sia quanto al loro godimento. Inoltre, nello scritto *The Particularities of Political Conversations*, MacIntyre sostiene che il decidersi per il perseguire un *common good* è un dato presupposto dall'*everyday discourse* (cfr. *ibi*, p. 643) e nel dire ciò egli non sembra impegnarsi soltanto in un'osservazione fenomenologica; piuttosto, pare che dietro a una simile affermazione vi sia la consapevolezza dell'agire di una struttura intersoggettiva della ragione che non può essere negata: per propria costituzione l'uomo entra in comunità con altri e con-tende a un bene che non è mai soltanto il proprio, e l'indicazione che una siffatta dinamica appartiene all'*everyday discourse* sembra essere una sorta di riscatto di un dato ottenuto *via illationis* (in merito all'illazione si rimanda al II Capitolo della prossima sezione).

pertanto il dare speciale rilievo al fine cui la legge naturale ordina, ovverosia al *bonum commune*, e l'interpretazione di quest'ultimo nei termini del macintyreano *common good*, non può che portare altrettanta attenzione sul contesto necessario al perseguimento di un *bonum commune/common good*: la socialità del con-venire e non l'intimità della coscienza isolata. Data la necessità di un simile legame, è quindi comprensibile che MacIntyre indichi nella socialità del con-venire il luogo proprio dell'autoriflessione sulle esigenze umane più radicali (i *basic goods* o, nel lemmario tommasiano, i *bona humana*) e sui modi di tutelarle e di perseguirle⁹⁹ (la legge naturale propriamente intesa).

Ma come si attua, nello specifico, l'autoriflessione che porta al riconoscimento di quelle esigenze e, quindi, dei precetti della legge naturale? Anzitutto, si può dire che si tratta di una riflessione che va ricercata nel concreto svolgersi della vita delle diverse (e altrettanto concrete) collettività storiche: non è in gioco alcun esperimento mentale di mettersi nella situazione di chi appartiene a questo o quel gruppo che, come tale, sposa tale o talaltra concezione morale, bensì si deve guardare alla concretezza del fatto che ciascuno appartiene a qualche collettività che riflette su come ottenere ciò per cui si è costituita: si pensi, ad esempio, alla collettività composta da direzione, corpo docente, alunni e genitori di questa o quella scuola, che si interrogano intorno al modo di realizzare i fini didattici ed educativi ad essa propri; ovvero alla riflessione di orchestrali, direttore d'orchestra e direttore artistico ai fini della pianificazione ed esecuzione di una determinata stagione sinfonica; o, infine, al confronto di una tale o talaltra unione sindacale, i cui partecipanti, siano essi rappresentanti o rappresentati di una certa categoria di lavoratori, discutono delle modalità più opportune per ottenere questo o quel miglioramento delle condizioni di lavoro.

Appare certamente vero che, in simili contesti intersoggettivi, la dinamica autoriflessiva di cui si è detto possa portare all'interrogarsi su che cosa sia imprescindibile per la fioritura di un essere umano – in termini tommasiani: su che cosa sia bene oggetto di inclinazione strutturale della natura umana – e su che cosa no; allo stesso tempo, però, una siffatta profondità di interrogazione

⁹⁹ «It is perhaps not so much by reflection on our individual inclinations alone as by reflection on and in situations in which some common good is at stake that we, as plain persons, arrive at our basic judgments about both goods and precepts» (NLR, p. 98).

non sembra un esito necessario: essa può limitarsi al problema sul bene dell'uomo in quanto impiegato in tale o talaltro settore, configurandosi, ad esempio, come domanda sul miglioramento delle proprie condizioni di lavoro (se si sta al caso dell'unione sindacale vista sopra) e come discussione sulle azioni più efficaci da intraprendere al riguardo.

Nondimeno, MacIntyre è consapevole tanto del fatto che la legge naturale debba dire dei beni dell'uomo in quanto uomo, sia del fatto che l'autoriflessione di una qualche intrapresa comune 'possa' portare – e non 'di necessità' porti – all'enucleazione di quei beni e alla loro conseguente tutela: egli difatti precisa che non è una qualsiasi autoriflessione comunitaria 'come tale' a costituire il contesto propizio alla tematizzazione della legge di natura, bensì soltanto 'una' forma di essa, che nello specifico si dà quando, entro le *common enterprises*, si verificano conflitti che mettono a repentaglio il raggiungimento dei rispettivi *common goods*¹⁰⁰. Si dirà tuttavia che, anche senza conflitti, ne va sempre del raggiungimento di tali beni, a causa della insuperabile vulnerabilità della razionalità pratica umana¹⁰¹; ma quando MacIntyre si riferisce ai conflitti che mettono a rischio il conseguimento dei beni comuni allude a qualche cosa di più esiziale per la razionalità pratica rispetto all'ordinaria fragilità che la caratterizza: si tratta di quegli atteggiamenti che vanno ad intaccare non questo o quell'aspetto accidentale del cammino comune verso un *common good*, bensì le sue stesse fondamenta.

Quali sono, quindi, gli atteggiamenti che conducono a un tale rischio? Essi sono individuabili se si richiama alla mente la natura del *common good*, per come è concepita dal filosofo di Glasgow: si è osservato che un *common good* è tale perché può essere conseguito soltanto in compagnia d'altri, dove "compagnia", lungi dal nominare un'aggregazione puramente strumentale, indica un convenire nell'impegno (inesauribile) di reciproca educazione degli agenti come agenti

¹⁰⁰ «*It is generally and characteristically in and through certain types of conflict within families, within schools, within local political communities, each with its common good that goods and precepts are grasped together in virtue of our practical acknowledgment of their authority*» (NLR, p. 99).

¹⁰¹ Su questo tema si rimanda specialmente a *DRA*, *passim*, e a Id., *Conflicts of Desire* (d'ora innanzi *CD*), in: T. Hoffmann (ed.), *Weakness of Will from Plato to Present*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2008, pp. 276-292. Cfr. anche D. Simoncelli, *Futuro della vulnerabilità e vulnerabilità del futuro. Sulla vulnerabilità della razionalità pratica secondo Alasdair MacIntyre*, in: L. Alici–F. Miano (a cura di), *L'etica nel futuro*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020 (in corso di pubblicazione).

razionali¹⁰²; pertanto risulterà esiziale ai fini del raggiungimento di qualsivoglia *common good* qualsiasi offesa alla dinamica di con-venienza e di mutua educazione che è sostrato necessario al perseguimento di un *common good*. E quali forme concrete assumono queste offese? Si tratta di tutte quelle azioni che costituiscono un rinnegamento degli impegni agatologici che rendono possibile il darsi di simili intraprese e che, secondo MacIntyre, non sono altro che l'impegno verso quei beni oggetto di *inclinationes naturales* identificati, per quanto sommariamente, da Tommaso d'Aquino: conservazione di sé nel proprio essere, vita in società, ricerca della verità su sé e su Dio¹⁰³.

Tentare di porsi a distanza dagli impegni agatologici appena considerati implica pertanto il mettere in seria questione il raggiungimento di un certo bene comune¹⁰⁴. Il discorso macintyreano, con la tesi appena esposta, sembra farsi puramente teorico, di contro agli intenti, propri del filosofo di Glasgow, di fare teoria morale a partire dalla vita morale e in funzione della vita morale; nondimeno, quanto si è appena trattenuto si mostra oltremodo fedele all'esperienza, se esemplificato entro uno dei contesti comunitari menzionati da MacIntyre. Si prenda il caso di persone iscritte a un'unione sindacale, il cui scopo è quello di garantire migliori condizioni lavorative per gli impiegati in un certo settore; questo scopo, lo si è visto, è il *common good* cui è orientata l'unione sindacale intera. I tesserati contestano alla rappresentanza di aver fornito loro informazioni false sugli sviluppi di una determinata vertenza; indipendentemente da come quest'ultima si risolva, sembra che la contestazione di un falso comprometta più profondamente l'azione e i fini di tutto il sindacato, rispetto a quella di inadeguatezza di una particolare strategia: se nel secondo caso vi sono i presupposti per organizzare una ripresa, nel primo essi paiono mancare. Quali sono questi presupposti? In simili occasioni, anche a livello di parlare comune, si dice che viene a mancare la fiducia, la quale si costituisce nei termini

¹⁰² MacIntyre insiste sulla non strumentalità della relazione con altri ai fini del con-venire a un *common good* in *ECM*, pp. 168-169 e 175.

¹⁰³ Come già notato in precedenza, MacIntyre non menziona il bene dell'unione secondo la differenza sessuale, la generazione e l'educazione dei figli. Per il resto, il riferimento è ai luoghi classici di *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1; q. 94, a. 2.

¹⁰⁴ Di per sé, per MacIntyre non costituisce problema il fatto di non raggiungere un certo bene comune in quanto questo o quel bene comune; ciò che depriva la ragion pratica è il mettersi nelle condizioni di non poter raggiungere alcun bene comune: significa infatti rinnegare la vocazione stessa della ragione, come si vedrà nella Sezione successiva.

di sicurezza che altri mi garantisca un certo bene, senza il quale nemmeno altri beni possono essere raggiunti: nel caso specifico, il falso dichiarato è un atto che mi ha privato del bene del vero, mettendo in questione non tanto la mia possibilità di esercitare i compiti legati al mio ruolo lavorativo, quanto piuttosto le condizioni per entrare a qualsiasi livello in qualsiasi intrapresa cooperativa.

Non è possibile, dunque, comporre l'*agency* in vista di un *common good* con il mancato rispetto di determinati impegni agatologici: questo è ciò che viene alla coscienza di coloro che sperimentano i conflitti di cui si è detto poc'anzi. Situazioni siffatte portano i partecipanti a una comune intrapresa a riconoscere la loro necessità tanto del conseguire il *common good* che li lega nell'intrapresa, quanto dell'imprescindibilità, per ciascuno di loro, di un rapporto positivo con quei beni che rendono possibile il con-venire in qualsivoglia intrapresa. Nondimeno, riconoscersi l'un l'altro la necessità del rapporto con alcuni beni si manifesta nell'impegno a non negare né a sé né ad altri la fruizione di quelli; e ancora: un impegno siffatto si traduce nel mutuo appellarsi ad alcuni precetti – nel caso esemplificato sopra, un tale conflitto, originato dalla privazione di un vero che doveva essere conosciuto¹⁰⁵, porterà i partecipanti all'*enterprise* a sostenere esplicitamente che non si deve (mai) mentire. Questi precetti che proteggono beni imprescindibili per l'umano fiorire nell'esercizio della razionalità come razionalità in relazione, rientrano in alcuni fra i precetti che Tommaso considera di legge naturale: “non dirai falsa testimonianza”, precetto che tutela il bene irrinunciabile della conoscenza del vero, appartiene infatti al *corpus* della legge naturale; lo stesso si dica per il “non ucciderai”, che tutela il bene dell'integrità fisica e morale¹⁰⁶. Ne segue che, enunciando questi precetti *enabling* all'esercizio della razionalità in relazione, chi è coinvolto in un questa o quella intrapresa comune non fa altro che tematizzare i precetti della legge naturale¹⁰⁷.

¹⁰⁵ È il caso in cui la persona che subisce menzogna avrebbe il diritto, in virtù del proprio ruolo, competenze, ecc., di conoscere ciò che non le viene dato a conoscere.

¹⁰⁶ Ci si diffonderà nel confronto con il pensiero di Tommaso nella terza Sezione del presente lavoro. Per i casi dei precetti che si sono nominati, si rimanda ad es. a *S. Th.*, I-II, q. 100, aa. 3-4.

¹⁰⁷ «It is when in such situations I imperil our common good by denying some genuine good – a good that I recognize as one to which I am inclined by my nature – to another, or when that other imperils it [scil. our common good] by denying that same type of good to me, that we recognize and cannot but recognize the authority of whatever precept of the natural law is that enjoins us

2.2. La legge naturale come legge *per* il conflitto: le potenzialità della posizione tommasiana in relazione ai *radical disagreements*

Si è visto che il primo frutto della solidarietà del nesso fra legge naturale e conflitto consiste nel ritrovare in un certo tipo di conflitti il luogo di tematizzazione dei precetti della legge naturale: sintetizzando, si può affermare che la legge naturale sia una legge *nel* conflitto, cioè in esso portata a coscienza. Ma, come si è in parte anticipato, la positività di un tale nesso non apporta beneficio – in termini di intelligibilità – soltanto alla legge naturale: il conflitto stesso, infatti, riceve luce grazie alla mediazione della legge naturale, come legge della ragione; illustrare in che modo ciò avvenga è compito del presente paragrafo.

2.2.1. Su disaccordo e conflitto

Prima di entrare *in medias res*, mette conto soffermarsi su due questioni relative al conflitto, nella prospettiva macintyreana: segnatamente, si tratta di mettere in luce il legame fra disaccordo e conflitto, termini evocati in stretta relazione dal filosofo di Glasgow, e la tipologia di conflitto (e di disaccordo, vistone il legame) cui egli riserva la sua attenzione speculativa. Che MacIntyre istituisca una relazione parallela fra disaccordo e conflitto risulta chiaro dal loro contemporaneo richiamo presente nei suoi testi: nel contributo *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement* è rinvenibile un'esplicitazione di quanto traspare in altri luoghi, ovverosia che il conflitto è conseguenza del disaccordo¹⁰⁸. Una siffatta affermazione può essere meglio compresa se si riflette su che cosa MacIntyre intende per ciascuno dei due termini: sembra possibile affermare che con “disaccordo” egli indichi lo stato di mancata condivisione di visuale fra più parti, riguardo a una certa materia¹⁰⁹; mentre con “conflitto” la dinamica

from denying that particular good to each other. In such situations, structured by our relationship to our common good, each of us is able to recognize both her or his own need for this particular good, if she or he is to flourish, and also our shared need to achieve our common good; and we are also able to understand that the precept to which the other in such situations must appeal against us is the very same precept as that to which we must appeal against the other» (NLR, pp. 98-99).

¹⁰⁸ Cfr. *AEMD*, p. 69.

¹⁰⁹ Si tratta di una definizione che si rifà alla stessa etimo di *disagreement*, ovverosia *dis-* + *ad* + *gratum*: “ciò che manca di andare bene a (più persone)” (cfr. *Online Etymology Dictionary* [<https://www.etymonline.com/>], s.v. *agree*).

relazionale oppositiva che si instaura fra le parti a motivo di quel mancato convenire¹¹⁰. Ciò detto, va inoltre specificato che disaccordi e conflitti possono riguardare diverse materie, che MacIntyre non intende prendere in esame nella loro vasta gamma: egli, infatti, si concentra sui disaccordi e i conflitti “moralì”, ovverosia su quelli che concernono la prassi immediata¹¹¹ dell’essere umano, quale che ne sia la forma particolare. Ma che cosa significa evocare la “prassi immediata”? Alla luce della concezione macintyreana dell’agire umano, ciò chiama in causa il rapporto dell’agente razionale con i beni che questi vuole perseguire, nell’ordine architettonico in cui li ha composti¹¹². Parlare di disaccordi e conflitti morali equivale, pertanto, al riferirsi alla disomogeneità nella composizione del proprio quadro agatologico di riferimento e alla conseguente dialettica animata dalla pretesa di verità di cui ciascuno di essi è portatore¹¹³.

2.2.2. La legge naturale come criterio ermeneutico dei conflitti morali

Dopo aver considerato i significati di “disaccordo” e “conflitto”, è ora possibile addentrarsi nel vivo della questione poc’anzi annunciata: in che modo la legge naturale, per come è teorizzata da Tommaso d’Aquino, getterebbe luce sui conflitti morali? Essa, nell’ottica macintyreana, si offre come criterio ermeneutico-critico, dal momento che aiuta a comprendere se un certo disaccordo e un certo conflitto – sia esso intra- o inter-soggettivo¹¹⁴ – si collochi o meno entro l’orizzonte della razionalità pratica; in altri termini: se si ha

¹¹⁰ Sul concetto di “conflitto”, cfr. S. Grigoletto, *In cerca di un nemico. La dimensione morale del conflitto*, in: G. Grandi (a cura di), *Riparazione o radicalizzazione? Abitare il conflitto in una prospettiva generativa* («Anthropologica. Annuario di Studi Filosofici», 2017), pp. 58-62. In particolare, si veda la definizione base che di “conflitto” l’Autore offre a p. 59 – «una *relazione* lesa dalla contrapposizione di due (o più) parti che impugnano valori (moralì e non) diversi tra loro» – con la quale quella sopra proposta può certamente convenire.

¹¹¹ Con “immediata” si vuole alludere tanto all’attenzione macintyreana alle scelte specifiche e puntuali – quale che di esse ne sia la natura, tanto al suo focalizzarsi sulla loro concretezza “presentistica”: si è visto e si vedrà meglio che la quintessenza del *practical reasoning* umano si può compendiare nella domanda “che cosa è meglio per me/per noi fare *hic et nunc*?”.

¹¹² Cfr. *AEMD*, pp. 70-71.

¹¹³ Cfr. *ibi*, p. 72.

¹¹⁴ Cfr. Id., *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*, (d’ora in poi *CLIR*), in: «Listening: Journal of Religion and Culture», 26 (1991), pp. 97-98.

dinnanzi un *rational debate* o un *clash of desires, preferences, and wills*¹¹⁵. Ed è bene ricordare che, nel fare spazio a un tale criterio ermeneutico-critico, non si permette un'indebita ingerenza valutativa in un'arena che dovrebbe presentarsi come santuario della neutralità assiologica¹¹⁶, bensì si mostra di onorare al meglio quell'agone: la razionalità pratica, difatti, per sua natura vive dell'impegno con alcuni beni e il richiamare la regolatività della legge naturale non significa altro che preoccuparsi a che la nostra *agency* razionale sia veramente tale, ovverosia aderente alla struttura stessa della ragione.

2.2.3. Quale natura della ragione

Questo passo ulteriore consente di trattenere anzitutto un aspetto: sia che si sostenga, seguendo certa Modernità filosofica, che la legge naturale interferisca con la neutralità assiologica della ragione, sia che, invece, si sostenga l'opposto, cioè che quella esalti lo spazio di questa, manifestandone la natura, ci si sta impegnando a dire della natura della ragione e della legge che al rispetto di questa natura richiama. In altre parole: anche nel caso in cui uno seguisse quella Modernità filosofica nel dire che lo spazio della ragione, in quanto tale, non può accettare interferenze sostantive, non sta facendo altro che invitare al rispetto della conformazione di quello spazio; è cioè perché sta nella conformazione propria della ragione – nella sua propria natura, in termini classici – l'essere un campo neutro che non è possibile accettare qualsiasi altra caratterizzazione di esso aldilà della neutralità summenzionata; ma, ancora, caratterizzare qualcosa come neutro è sempre un caratterizzarlo – è dirne, quindi, la natura. E se ciò vale per quella che sembra voler assurgere come la negazione di qualsiasi struttura della ragione, *a fortiori* vale per le posizioni che ammettono esplicitamente il loro impegno con una certa idea di natura della ragione, e di questa loro idea di

¹¹⁵ *Ibidem*. Questa distinzione è ripresa sotto diversa denominazione negli scritti che MacIntyre dedica al tema della legge naturale, cfr. ad es. i riferimenti al *debate* di contro alla *bare rethoric of assertion and counter-assertion* in *MPMR*, p. 4 e, pressoché negli stessi termini, in *AEMD*, p. 69.

¹¹⁶ Scrive MacIntyre che i «*Modern philosophers have sometimes aspired to provide conceptions of practical rationality which are as abstract and formal as possible. That is to say, they have hoped to be able to characterize practical rationality independently of any set of substantive beliefs which a particular agent might happen to hold. Thus an agent's practical rationality or lack of it is thought to be apparent in the way in which she or he acts on the basis of some set of beliefs, whatever these might be*» (*CLIR*, p. 98).

natura affermano che è ‘la’ natura della ragione, ovverosia la restituzione veritiera di quello che la ragione umana è nei fatti. In una simile prospettiva si pone quindi un problema: che MacIntyre si studi di richiamare alla natura della ragione appare cosa necessaria e inevitabile; nondimeno, non appare parimenti necessario che la natura umana debba avere i contorni che in essa vi ritrova l’aristotelismo-tommasiano: così infatti si potrebbe osservare a una prima ricognizione. Di conseguenza, sembrerebbe lecito affermare che MacIntyre faccia dipendere la sua idea di ragione da una semplice opzione per una tradizione di pensiero; a una piú avveduta ispezione, tuttavia, un giudizio siffatto si mostra errato: che la natura della razionalità pratica umana abbia il volto che, in controluce, la legge naturale rivela è certamente un dato che il filosofo di Glasgow riceve da una certa tradizione, ma che si preoccupa di riscattare. Come avviene ciò? Mostrando che la razionalità pratica umana non si può dare ‘se non’ entro gli impegni agatologici che la legge naturale tutela, come si è diffusamente visto nel capitolo precedente.

2.2.4. Dall’ermeneutica alla critica dei conflitti

Che cosa aggiunge un simile approfondimento sulla natura della ragione all’indagine su disaccordi e conflitti? Si potrebbe rispondere dicendo che consente di escludere che quella macintyreana sia una lettura di marca “reazionaria” del fenomeno del disaccordo morale, in un contesto storico-sociale segnato dal pluralismo dei punti di vista morali e da pretese di verità pratica di ardua composizione. Ciò necessita di essere *a fortiori* sottolineato in relazione all’ultimo degli aspetti di fecondità che la legge naturale apporta, se fatta reagire con la realtà del conflitto: essa infatti non è soltanto criterio ermeneutico dei conflitti, ma anche istanza critica nei confronti dell’operare razionale, certamente e soprattutto dinanzi ai disaccordi ma anche dinanzi agli accordi¹¹⁷.

¹¹⁷ «The outcome of these nonrational persuasions may be the acquisition or the sustaining of beliefs that involve us in moral disagreement and conflict with others. Or they may instead bind us to others in firm, but nonrational agreement. And whether the outcome is agreement or disagreement will depend on the contingencies of the particular situation. It is disagreement that I have treated in this essay as problematic. But moral and social agreements arrived at only or primarily because of the seductions and the threats, the hopes and the fears, that are generated by pleasure, money, and power will exhibit failures in practical rationality of a sometimes more

Una simile funzione è ritrovata da MacIntyre nello stesso ordine espositivo della *Summa theologiae*: il filosofo scozzese, infatti, nota che «*it is not accidental that the treatment of the natural law in the Summa is immediately preceded by an Augustinian discussion of sins and vices, in which sins are characterized as “transgressions of reason” [...] in the complex account of human evil*»¹¹⁸; Tommaso, quindi, disponendo la materia in quell'ordine, darebbe alla trattazione sulla legge di natura un ruolo esplicativo sui modi in cui la regola della ragione – o meglio, della razionalità, vista l'interpretazione macintyreana di “*reason*”¹¹⁹ – può essere trasgredita¹²⁰.

Assegnare alla legge naturale la funzione critica appena menzionata significa appunto considerarla espressione di un'ideale interno alla razionalità umana, da far reagire con le esperienze concrete che si propongono come sue realizzazioni storiche, soprattutto se conflittuali. Esso comprende anzitutto due momenti, il primo dei quali è il riconoscimento che, dinanzi a un disaccordo «*systematic and apparently irresolvable*»¹²¹, nessuna delle parti in contesa può, nell'immediato, far valere la propria certezza come verità; in altre parole: di primo acchito nessun contendente può ragionevolmente sostenere che la propria prospettiva, cioè il proprio complesso di giudizi, sulla natura e sul bene umani, attesti fedelmente la realtà della natura e del bene umani¹²². Il secondo momento

dangerous kind than disagreements generated by those same seduction and threats, hopes and fears» (AEMD, p. 81).

¹¹⁸ *Ibi*, p. 82.

¹¹⁹ Cfr. A. MacIntyre, *comunicazione privata*, 8.I.2020.

¹²⁰ «*The questions at once arise for the reader of Aquinas' text: in what way are sins transgressions of reason? And what are the precepts of reason that sins transgress? These are the questions, I believe, that Aquinas immediately proceeds to answer by advancing his account of law in general and of the natural law in particular*» (*ibidem*).

¹²¹ *Ibi*, p. 76.

¹²² Va notato che il problema dell'allineamento fra certezza e verità è altro rispetto al problema, di ordine più generale, del rapporto fra essere e pensiero, cioè della questione in merito alla natura manifestativa o rappresentativa del pensiero. Nonostante questo secondo problema non sia fatto oggetto di riflessione tematica da parte del filosofo di Glasgow, sembra emergere dal dettato macintyreano una sostanziale fedeltà alla lezione classica sulla natura manifestativa del pensiero (sulla compatibilità del rifiuto del dualismo gnoseologico con il riconoscimento della distinzione fra certezza e verità si vedano P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della 'neoscolastica' milanese*, Jaca Book, Milano 1990, pp. C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere la stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, Parte Prima, *passim*). MacIntyre dedica particolare attenzione al carattere drammatico dell'itinerario di allineamento fra certezza e verità, in cui parte centrale rivestono i conflitti e le crisi epistemologiche (cfr. A. MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narratives, and the Philosophy of Science*, in: Id., *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 3-23).

si pone come diretta conseguenza del primo e consiste nel sottoporre a dibattito le rispettive posizioni; ciò facendo, ambedue le parti della contesa mostrano di convenire nel riconoscere l'importanza del bene della verità entro l'economia del bene umano¹²³. Una siffatta convenienza significa che entrambe le parti considerano cruciale il «*discarding anything in itself that involves projecting on to the object the agent's antecedent thoughts or hopes or fears or needs or purposes*»¹²⁴. Come può concretarsi tutto ciò? MacIntyre ritrova in tre fondamentali atteggiamenti le condizioni (*conditions*) di realizzazione di questo proposito, vale a dire (i) nel tener fermo il primato del bene del vero, cui nessun altro bene va anteposto: ciò significa che «*a more adequate understanding in respect of truth is always to be preferred to a less adequate, no matter how profitable it may be to remain with the less adequate or how painful it may be to exchange it for a more adequate*»¹²⁵; (ii) nell'accettazione integrale e profonda dell'etica della ricerca: la conoscenza del vero, infatti, non è frutto di capacità che possono essere messe in pratica e poi deposte, ma incidono sulla vita di chi la verità ricerca, sia per loro stessa natura di *habitus* virtuosi che plasmano il carattere di chi li acquisisce, sia perché l'indicazione di evitare l'*inconsistency* teorica e pratica è strutturale alla ragione stessa¹²⁶; (iii) nella coltivazione di un'ascesi volta al raggiungimento della *disinterestedness*, cioè a un atteggiamento di obiettività rispetto a quanto si è chiamati a valutare, affinché alla cosa stessa, per quanto possibile, sia dato di testimoniare di sé e non alla sua immagine deformata, causata dal mancato controllo dei moventi patologici da parte di chi guarda¹²⁷. Ed è ragionando sulle condizioni di possibilità di questa *disinterestedness* che la legge naturale si mostra come ideale della ragione pratica: quei precetti della legge naturale che MacIntyre mutua dal pensiero tommasiano¹²⁸ sono, infatti, ciò che rende possibile all'agente razionale un

¹²³ Cfr. *ibi*, p. 77.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibi*, p. 77.

¹²⁶ Cfr. *ibi*, pp. 77-78.

¹²⁷ Si intenda "patologico" nel senso kantiano. «*We need simultaneously to avoid allowing our own thinking to give expression to and so to be guided by our preferences and aversions and to abstain from a rhetoric that is designed to move others, not by the reasons adduced, but by the passions to which the utterance of those reasons give expression*» (*ibi*, p. 78).

¹²⁸ Si rimanda al capitolo precedente per una considerazione distesa di essi.

rapporto il piú possibile imparziale e impersonale¹²⁹ con la lettura della realtà che noi proponiamo o che altri propongono¹³⁰.

Si è detto sopra che la legge naturale esprime l'ideale interno della razionalità pratica, nondimeno – se si considera la sequenza dei due momenti di quest'ultima e delle tre condizioni del secondo – ciò che appare è che essa propriamente interviene con funzione accessoria alla *disinterestedness*. Pertanto, il discorso fin qui proposto da MacIntyre sembrerebbe perlomeno impreciso; tuttavia occorre considerare tre aspetti, sviluppandoli anche oltre la materialità del dettato macintyreano. Il primo di essi è che l'attività della ragion pratica, fin qui presa in esame, si sviluppa in momenti e non in fasi autocostituite; pertanto, in quest'ottica, una mancanza nella coltivazione della *disinterestedness* è una mancanza che va a detrimento dell'intera attività razionale. Il secondo aspetto consiste nel notare che, nell'economia dei due momenti e dell'articolazione interna del secondo momento, la tensione alla *disinterestedness* riveste il ruolo di forma di tutti gli altri: occorre infatti essere distaccati da sé, cioè dalla propria immediata percezione e dai propri desideri presenti, per potersi aprire alla possibilità di revoca in dubbio di quel che si sostiene – chi è “interessato” infatti non vede altro che le «*partialities and prejudices that are nourished by our desires for pleasure, money, and power*»¹³¹; allo stesso modo, il medesimo oltrepassamento è necessario per fare spazio all'alterità radicale – l'interessato, infatti, lascia spazio a un'alterità fittizia, che è quella del complice, il quale, essendo tale, è presente non come soggetto altro, bensí come strumento al suo servizio; e ancora: dare alla verità il posto supremo nella gerarchia dei beni è impensabile senza la costante cura a subordinare ad

¹²⁹ MacIntyre sembra aver chiara la natura di “ideale regolativo” propria di questa imparzialità e obiettività. Anche per essa vale quanto il filosofo di Glasgow afferma riguardo a ogni virtù umana: «*Lapses and inconsistencies are in fact characteristic of the normally virtuous individual, of the normally genuinely virtuous individual, that is. They are signs not of weakness of will, but of that imperfect ordering of our desires that continues to mark the lives of the very best of us. [...] What matters is not so much the occurrence of these lapses, important though that is, but our responses to them. Insofar as we are virtuous, we will take note of them, reflect on them, and try to make sure that they do not recur*» (CD, pp. 290-291). Sulla stessa linea Sofia Vanni Rovighi: «Si capisce invece che coloro i quali hanno cercato piú spassionatamente la verità, si siano meglio resi conto della difficoltà di eliminare tutti i motivi extrateoretici che possono influire nelle nostre conclusioni e, come Platone, come S. Agostino, abbiano molto insistito sulla necessità di purificare l'occhio dello spirito dalle travi e dai fucelli che spesso lo oscurano» (*Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1983⁸, vol. I, p. 199).

¹³⁰ Cfr. AEMD, p. 78.

¹³¹ *Ibidem*.

essa gli altri beni in gioco – l’interessato non avrà difficoltà a consentire che ne vada di un maggior grado di verità se ciò comporta il sacrificio del proprio interesse; infine, il medesimo distacco appare come condizione della ricerca di adeguazione del proprio modo di vivere all’etica della ricerca – massimamente irragionevole infatti apparirà, all’interessato, il dover adattare l’intera propria esistenza alle esigenze cui non può sottrarsi chi diversamente ordina i beni della propria vita. Pertanto, se la tensione alla *disinterestedness* riveste il ruolo che si è appena considerato, ne segue che i precetti della legge naturale, in quanto presupposto di una simile attitudine, sono al contempo presupposto dell’intera attività razionale. Infine, il terzo e ultimo aspetto consiste nel sottolineare che (alcuni de)i precetti della legge naturale sono implicitamente osservati – anche senza la mediazione della *disinterestedness* – tanto dal primo momento del processo ideale della ragione, quanto dalle altre due condizioni del secondo momento di quel processo. In altre parole, nel momento in cui uno revoca in dubbio la fedeltà al reale della propria ermeneutica di questo, lo fa in nome del valore della verità, ovverosia della conformità del proprio giudizio al modo in cui la realtà si dispone; e facendo questo, è come se agisse sulla base dell’imperativo “si deve amare la verità”, il quale appartiene al *corpus* della legge di natura¹³². Inoltre, passando al secondo momento, risulta chiaro che colui che accetta di entrare in dibattito con chi sostiene una posizione opposta, vi entra al fine di scoprire quale sia il giudizio che maggiormente riflette l’ordine delle cose – e quindi, agisce in base al “si deve amare la verità” – insieme ad un’alterità che accetta di lasciar essere dinanzi a sé nella sua integrità fisico-intellettuale, chiunque questi sia – accetta pertanto il precetto *de lege naturae* “non si deve fare male a nessuno”¹³³.

2.2.5. Sulle trasgressioni della ragione

Riassumendo, si è osservato che MacIntyre, appellandosi al Tommaso della *Summa*, riconosce alla legge naturale un ruolo di critica dell’operare della ragione, soprattutto quando essa è coinvolta nel conflitto; si è poi mostrato quale

¹³² Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4.

¹³³ Cfr. Id., *Sentencia libri De anima*, III, XV, § 826 (testo latino dell’*editio leonina*) e *S. Th.*, I-II, q. 100.

sia il referente regolativo – l'ideale di razionalità – che il filosofo di Glasgow fa interagire con le concrete realizzazioni, conflittuali e no, dell'attività razionale. In continuità con il riferimento a Tommaso, mette conto ora chiedersi quali siano le forme di *transgression of reason* che MacIntyre contempla – la controparte dei *peccata* presentati dall'Aquinate nel trattato precedente quello sulla legge. Il filosofo di Glasgow ne dà breve cenno sulla base dell'articolazione dell'operare ideale della ragione che si è esposta poc'anzi. Dinanzi al disaccordo su ciò che si deve fare qui ed ora, stando alle coordinate dell'ideale di razionalità, uno deve anzitutto chiedersi chi è nel giusto, cioè se qualcuna delle posizioni in contrasto restituisca al meglio la realtà; una trasgressione a questo livello, pertanto, si costituirà come assunzione a priori della verità di qualcuna delle posizioni in gioco, adducendo anche argomenti pur di difenderla ad ogni costo¹³⁴. Il secondo momento, com'è noto, vede i punti di vista mettersi reciprocamente alla prova, nel confronto, al fine di capire qual è quello vero: chi manca in ciò, sostiene MacIntyre, riesce a fare un passo oltre all'apriorica convinzione della verità dell'una o dell'altra prospettiva e, di conseguenza, riesce a fare spazio al riconoscimento di una posizione altra rispetto alla propria; ciò che, invece, manca è la comunicazione dialettica fra le due (o più) prospettive, nella convinzione (spesso irriflessa) che ciascun punto di vista sia in qualche modo vero: in altri termini, ogni prospettiva riuscirebbe a garantire quel livello di aderenza alla realtà tale da fornire a chi lo assume tutte le indicazioni pratiche per far fronte alla domanda sul meglio da farsi qui ed ora. Infine, anche quando si sia accettata la revoca in dubbio della verità delle posizioni, prese nella loro immediatezza, e si riconosca la necessità di un dialogo con le parti opposte, al di là della semplice convinzione isolatrice che ciascuna prospettiva sia adeguata a guidare l'azione, è necessario che il confronto resti regolato dai precetti della legge naturale e dalle virtù dell'etica della ricerca; una trasgressione in quest'ultimo aspetto apre lo spazio a tutti quei motivi patologici di cui si è già detto¹³⁵.

¹³⁴ MacIntyre presenta il caso di colui che presume di essere nel vero; nondimeno, uno può anche in partenza presumere che ad essere nel vero sia in ogni caso altri.

¹³⁵ «Each stage in the sequence of this argument corresponds to some point at which reason may fail in those sequences of conversation and action that are the sequels to the identification of some fundamental moral disagreement. We may first of all fail to ask who is in the right in our

2.2.6. Sul ruolo “restaurativo” della legge naturale

La considerazione di alcune forme di trasgressione razionale ha condotto la riflessione ad assumere il punto di vista di Tommaso, collocandola entro lo stesso movimento “redentivo” che è al cuore dell’economia del pensiero tommasiano sulla legge: come la trattazione della legge in Tommaso offre tutte le risorse per distinguere fra ciò che è secondo la regola della ragione e ciò che non lo è, così è anche per MacIntyre, fatta salva l’attenzione peculiare di quest’ultimo alla calibrazione del discorso come teoria della razionalità pratica. Ma l’Aquinata non ha come unico intento quello di fornire uno strumento critico-descrittivo per l’operare umano, bensì concepisce l’intervento della legge in un’ottica più ampia, cui la critica stessa è ordinata: infatti la legge in generale – e quindi anche la legge di natura – è vista da Tommaso in funzione prescrittiva e restaurativa; essa è cioè parte di quell’unica *instructio Dei* che non si limita ad evidenziare le mancanze, ma ad offrire all’uomo tutte le risorse al fine di giungere al proprio compimento¹³⁶. Può questo più ampio orizzonte, dischiudersi dalla considerazione complessiva del ruolo della legge, in qualche modo riflettersi sulla proposta di MacIntyre? Sembra possibile dare risposta affermativa a questo quesito, affermando che la legge naturale non fornisce soltanto i criteri sulla base dei quali poter discernere quali disaccordi (e quali conflitti) si collochino entro l’orizzonte della razionalità e quali no, ma anche – e forse soprattutto – che essa offre risorse in ordine al miglioramento delle dinamiche di disaccordo e di conflitto: non si tratterà, infatti, di riportare la vita della razionalità pratica ad una difficilmente figurabile uniformità di vedute, ma

initial disagreement over what is to be done here and now, simply taking it for granted complacently that we are, and deploying our further arguments to support this conclusion. Or we may ask who is in the right, but suppose unthinkingly that the resources that each individual has within her or himself for answering such questions rationally are adequate and so never pause to consider the social dimensions of deliberative and other enquiry. Or we may recognize those dimensions and yet be so moved by, for example, our desire to triumph in the argumentative debate, that we violate one or more of the preconditions of effective rational enquiry» (AEMD, pp. 80-81).

¹³⁶ Cfr. Tommaso d’Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 90, prooemium. A ragione Mary M. Keys mette in luce che la dottrina tommasiana sulla legge si situa primariamente entro una prospettiva pedagogica, di Dio nei confronti degli uomini *in primis* e degli uomini fra loro *in secundis*. Cfr. *Aquinas’ Two Pedagogies: A Reconsideration of the Relation between Law and Moral Virtue*, in: «American Journal of Political Science», 45 (2001), pp. 519-531. Si aggiunge, inoltre, che una siffatta dimensione pedagogica vive nella legge naturale e nelle leggi umane in forza della partecipazione del tutto eccezionale nell’uomo di quel gesto “educativo” originario che è la *lex aeterna*.

di far rientrare la diversità delle prospettive entro la dialettica della razionalità, dialettica che non ha natura episodica nell'esercizio razionale; anzi, si può sostenere che per MacIntyre essa sia della razionalità l'ordinaria vita: perché un punto di vista possa sapersi e confermarsi come vero, sostiene MacIntyre, deve infatti passare attraverso il confronto con le forme della propria negazione, in special modo quelle più radicali¹³⁷. E ciò vale tanto a livello generale, cioè quando è in gioco la pretesa di verità di un insieme di criteri di giudizio morale, sia a livello particolare, cioè quando uno ritiene corretto il proprio agire in una determinata situazione¹³⁸.

2.2.7. Conversio ad praxim

In chiusura di discorso, visto il ruolo ermeneutico, critico e restaurativo della legge naturale, è bene precisare che tutte queste funzioni non si traducono, per MacIntyre, in un'impresa puramente teorica; al contrario, e coerentemente con la sua comprensione dei rapporti fra teoria e prassi, esse proprio in quest'ultima trovano il loro primo luogo di attuazione: è quanto si evince dal saggio *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*, in cui il filosofo di Glasgow prende in esame uno dei luoghi tipici di conflitto radicale del nostro tempo, ovverosia il dibattito sui diritti umani¹³⁹. Che cosa prevede, quindi, questa conversione alla prassi sostenuta da MacIntyre? Il filosofo di Glasgow anzitutto esclude che si traduca in un tentativo di svolgere la discussione a partire dai termini stessi in cui il dibattito sui diritti umani si costituisce: infatti, ne

¹³⁷ Cfr. *MPMR*, pp. 4-5; *AEMD*, p. 71. Tant'è che – aggiunge chi scrive – è opportuno notare che, anche in assenza di un avversario reale della propria tesi, chi volesse presentare quest'ultima come un'affermazione fondata e non frutto di una qualche estemporanea persuasione o di qualche moto emotivo, lo farà assumendo le parti di un ipotetico avversario, avversario che si impegnerà a confutare.

¹³⁸ Cfr. *AEMD*, pp. 73-74. Con questa lettura concorda anche T. Paár, *The Place of Natural Law. A MacIntyrean Reconstruction*, cit., p. 77.

¹³⁹ In merito alla questione, per come è impostata da MacIntyre, cfr. *After Virtue. A Study in Moral Theory* [1981] (d'ora innanzi *AV*), Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 2007³, cap. VI; *ECM*, pp. 77-78. Sul tema cfr. G. Cavallo, *Legge e diritto naturale in Alasdair MacIntyre*, in: «Il Pensare», 3 (2014), pp. 24-34. Discutono la prospettiva macintyreana J. Porter, *The Search for a Global Ethic*, in: «Theological Studies», 62 (2001), pp. 105-121; B. Bowring, *Misunderstanding MacIntyre on Human Rights*, in: «Analyse und Kritik», 30 (2008), pp. 205-214; K. Aksiuto, *Natural Law against Natural Rights in the Thought of Alasdair MacIntyre*, in: M. Chmieliński-M. Rupniewski (eds.), *The Philosophy of Legal Change. Theoretical Processes and Practical Processes*, Routledge, London 2019, chap. 7.

andrebbe della serietà della critica stessa, dal momento che si finirebbe nella situazione (performativamente) contraddittoria in cui, volendo sostenere una certa idea di razionalità pratica, si assumono linguaggio, attitudini e procedure che nascono da un'idea di razionalità pratica che è la negazione di quella che si vorrebbe sostenere¹⁴⁰.

Com'è possibile quindi realizzare una critica al livello della prassi che non rinunci alla consistenza del suo costituirsi come tale? Sembra che ciò accada quando essa assume un volto concreto – si potrebbe dire “etico”¹⁴¹. E fare ciò significa impegnarsi nella costruzione di istituzioni informate dalle esigenze della razionalità, rendendo queste ultime visibili a noi stessi e a agli altri¹⁴². Una proposta simile, tuttavia, potrebbe essere intesa *ad excludendum*, ovvero sia come invito alla costituzione di realtà sociali composte da sole persone che questo ideale di razionalità condividono¹⁴³. Tuttavia, non è in questa direzione che il filosofo di Glasgow vuol concentrare tutti i propri sforzi, né tantomeno in quella opposta, cioè offrendo soluzioni di intervento sul dibattito pubblico per

¹⁴⁰ Cfr. *CLIR*, p. 109. In che senso una simile contraddizione performativa manifesta il venir meno della serietà della critica? Si può rispondere osservando che vivere una simile contraddizione è l'esibizione del rinnegamento della natura della critica stessa, nella sua identità di atto di critica: questo è ciò che comporta lo iato fra piano locutorio e piano illocutorio, caratteristico della contraddizione performativa. Infatti, locutoriamente si afferma un'idea di razionalità pratica che si realizza, non per accidente ma per natura, in (i) un'interlocuzione comunitaria a diversi livelli, da quello “minimo” della particolare istituzione o della *local community* a quello “massimo” della comunità universale del genere umano (ii) regolata ultimamente dai precetti della legge naturale e (ii) volta allo sviluppo di una presa di distanza dai propri desideri immediati, al fine di esercitarvi una critica alla luce di ciò che è meglio fare. Illocutoriamente, invece, si aderisce a un'idea di razionalità (i) parametrata sull'individualità atomistica, in cui non vi è spazio per alcun tipo di appartenenza comunitaria: una tale razionalità, infatti, si costituisce come originaria polemica – e non come originaria solidarietà – con le comunità (storiche e no) cui uno appartiene; (ii) in una simile concezione di razionalità, inoltre, non vi è spazio per i precetti della legge naturale, che sono considerati *constraints* sull'*agency* razionale, piuttosto che *enabling conditions* della stessa; (iii) si perde la riflessione critica sul proprio immediato desiderare, facendo di qualsiasi *desideratum* come tale, legittimo oggetto di preferenza (cfr. *ibi, passim; HCWL*, p. 183; *ECM*, p. 117).

¹⁴¹ Si intenda “etico” in relazione all'*ethos*.

¹⁴² «*We need to show as well as to say what an adequate conception of justice amounts to, by constructing the types of institutionalized social relationship within which it becomes visible; and this is in part because we ourselves can only have adequate knowledge of what it amounts to insofar as we understand what its embodied forms are. It is necessary to speak of forms in the plural, because although justice itself is invariant, what justice requires in different specific situations will [...] vary in far from negligible respects*» (*CLIR*, p. 110). In un quadro di dibattito sul liberalismo, sembra per certi versi convergere su una posizione simile P. J. Deneen, *Why Liberalism Failed?*, Yale University Press, New Haven and London 2018, pp. 182-183 e 191-198.

¹⁴³ Ad esempio, le conclusioni del saggio di Deneen sopra citato paiono muoversi in questa direzione.

come esso si realizza su larga scala: a questo secondo livello, infatti, va ricordato il monito macintyreano riguardo alla facilità con cui interessi economici e di potere possono influenzare – o finanche determinare – il dibattito, tanto nel suo svolgimento quanto nel suo esito¹⁴⁴. Da dove, quindi, si deve partire per dare corpo a quel compito critico-costruttivo che MacIntyre riconosce (ultimamente) alla legge naturale? Dalle istituzioni in cui si è ‘già’ inseriti nello svolgimento e per lo svolgimento della nostra vita quotidiana: in esse, da un lato, non manca il differire – perlomeno iniziale – dei punti di vista morali, ma questi ultimi, dall’altro, devono essere architettonicamente composti entro quell’orientamento al *common good* che dà senso al con-venire in questa o quella determinata comune intrapresa¹⁴⁵. Ricollegandosi a quanto si è messo in luce nella prima parte del capitolo, risulta chiaro il motivo della centralità di questo tipo di contesti intersoggettivi: è questo, difatti, il luogo di conoscenza, per l’agente, dei precetti della legge naturale, e cioè delle esigenze radicali dell’agire razionale, così come delle loro ulteriori specificazioni che si delineano in base alla natura particolare dell’intrapresa in questione¹⁴⁶

¹⁴⁴ Cfr. *DRA*, cap. XI.

¹⁴⁵ «*Much of our making and remaking of institutions occurs in cooperative enterprises, where other participants initially have a point of view very different from our own. So our disagreements have to be formulated in concrete terms at the level of practice, as we make and remake schools, clinics, workplaces, and other institutions. At this level, such disagreements will be local and specific, concerned with the ends and thus the goods of particular types of policy, practice, and institution. These ends provide precisely the kind of context needed for an elaboration of what justice requires for its implementation, both in the enforcement of law and in the construction of institutions, in detailed and concrete terms. Thus, it is in the actualities and complexities of practice that we shall be able to find opportunities of a kind generally denied to us in the larger arenas of public debate*» (*CLIR*, p. 110).

¹⁴⁶ Se le norme di giustizia fondamentali (*scil.* i precetti della legge naturale), che al contempo sono le norme basilari dell’agire razionale, sono comuni a qualsiasi intrapresa in quanto intrapresa, ulteriori requisiti di giustizia e di razionalità dipendono invece dalla natura specifica delle intraprese in quanto tale o talaltra specifica intrapresa: «*It is necessary to speak of forms [of justice] in the plural, because although justice itself is invariant, what justice requires in different specific situations will [...] vary in far from negligible respects*» (*ibidem*; cfr. anche *TRV*, cap. VI).

Sezione II.

Animali, razionali e dipendenti: i caratteri della razionalità pratica umana secondo Alasdair MacIntyre

Nel corso del suo pluridecennale sviluppo, la riflessione filosofica di Alasdair MacIntyre ha considerato il tema antropologico come oggetto di grande interesse speculativo. La prospettiva del filosofo di Glasgow prende il proprio abbrivio dalla considerazione della razionalità pratica umana e ad essa continua a far riferimento. Lo scopo della presente sezione è triplice: anzitutto si proporrà una ricostruzione delle caratteristiche fondamentali della razionalità pratica, per come MacIntyre l'intende, nella continuità e nella differenza con quella degli animali non umani; in seguito, si mostrerà come il quadro da MacIntyre delineato non offra soltanto una fenomenologia dell'umano, ma si costituisca anche come tentativo di determinazione delle costanti antropologiche; infine, si cercherà di portare a compimento questo tentativo per quanto riguarda il tema dell'intersoggettività, grazie al confronto con l'antropologia trascendentale di Carmelo Vigna.

Capitolo I. Fenomenologia della razionalità pratica

1.1. La razionalità pratica umana nella continuità con il mondo animale

1.1.1. Definizione di “razionalità pratica” – Tre linee di continuità con gli animali non umani

Volendo trattare della struttura della razionalità pratica nella prospettiva di Alasdair MacIntyre, mette conto anzitutto chiarire quale sia il significato che il filosofo di Glasgow attribuisce ad essa. Per “razionalità pratica umana”, MacIntyre intende l’esercizio delle capacità razionali umane, in quanto sono impiegate a tutti i livelli della prassi e, in maniera rilevante ma non esclusiva, al livello delle “pratiche” (*practices*), ovverosia a livello di tutte quelle attività cooperative socialmente stabilite e definite in relazione ad alcuni beni che esse, proprio attraverso il loro costituirsi come tali, intendono perseguire¹.

Ottenuta chiarezza in merito al tema di cui si intende trattare, è possibile volgersi alla considerazione dell’opera *Dependent Rational Animals*, ove ad esso il filosofo scozzese dedica diffusa attenzione. E fa parte dell’attenzione appena menzionata la rinnovata consapevolezza che la trattazione della razionalità pratica umana non può costituirsi indipendentemente dalla riflessione sulla razionalità pratica animale non-umana. Nondimeno, MacIntyre è al contempo cosciente della complessità di un simile orizzonte e pertanto restringe la propria considerazione all’agire degli animali non umani appartenenti alle *intelligent animal species*, come gli scimpanzé, i gorilla, i cani, i cavalli, gli elefanti e i delfini: con una simile mossa egli intende prendere le distanze da parte della

¹ Così la definizione in *Dependent Rational Animals*: «*The exercise of human powers of rationality in very different types of culture and economy and therefore in very different context of practice: hunting, farming, mercantile, industrial*» (A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals* pp. 76-77). Sul concetto di pratica, classico è il riferimento ad AV, cap. XIV. I beni cui si è fatto riferimento sono quelli che MacIntyre, nel luogo di *After Virtue* appena menzionato, chiama “beni interni” (*internal goods*). Che le pratiche non siano l’ambito esclusivo dell’esercizio della razionalità pratica è chiarito dall’Autore, ad es. in *PPMP*, pp. 7-8; *comunicazione privata* dell’11 settembre 2019. Per una sintesi della trattazione della razionalità pratica in *Dependent Rational Animals*, cfr. S. A. Stolz, *Alasdair MacIntyre, Rationality and Education. Against Education of our Age*, Springer, Cham (Switzerland) 2019, pp. 54-60.

riflessione filosofica novecentesca, la cui autorevolezza non toglie l'impostazione ultimamente semplificatoria². Riferirsi alle specie animali intelligenti, però, è a sua volta indicare diverse specie, tra loro non assimilabili; MacIntyre decide quindi di concentrarsi sulle specie animali intelligenti dei delfini comuni (*delphinus delphis*) e tursiopi (*tursiops truncatus*), data l'attenzione che ad essi l'etologia ha riservato e la somiglianza con gli umani quanto a caratteristiche cerebrali³. Detto ciò, quali sono le caratteristiche proprie della razionalità pratica animale⁴? Dal testo se ne possono enucleare tre, condensabili nella seguente definizione: la razionalità pratica animale si costituisce come (i) tensione verso il proprio compimento (*flourishing*) che si manifesta nella sensibilità strutturale ad alcuni beni, perseguiti attraverso una (ii) azione di concerto (iii) mediata dalla comunicazione.

Approfondendo quanto espresso dalla definizione, MacIntyre concepisce l'agire dell'animale, in primo luogo, come agire-per-un-fine, dove il fine non è altro che il bene inteso come pienezza di un agente animale secondo la propria natura; altro, pertanto, sarà il compimento del delfino rispetto allo scimpanzé, così come quello del cane rispetto a quello del cavallo. Inoltre, il compimento di ciascuna specie animale differisce anche al proprio interno: molteplici infatti i sono i beni che costituiscono la pienezza di un delfino, così come quelli che caratterizzano il compimento di uno scimpanzé. Da questo duplice differire segue che è possibile identificare un insieme di beni-fini (*characteristic goods/range of goals*)⁵ – e, di conseguenza, di orientamenti strutturali (*directednesses*) a questi – propri di un agente animale in quanto appartenente ad una determinata specie.

Ciò che è stato detto poc'anzi disvela tutto il suo significato entro il quadro di teoria dell'azione che il filosofo di Glasgow fa proprio: seguendo Warren Quinn⁶, egli infatti afferma che è in relazione a questi beni da realizzare o

² Cfr. *DRA*, capp. V.

³ Cfr. *ibi*, p. 21.

⁴ Si tenga presente che d'ora innanzi con "animale", sia come sostantivo che come aggettivo, si indicherà l'insieme delle specie di animali non umani intelligenti cui sopra si è fatto cenno, con particolare attenzione alle specie della famiglia dei *Delphinidae* menzionate. Ciò fatto salvo diverso avviso, di cui si darà eventualmente conto.

⁵ Cfr. *DRA*, pp. 23-24.

⁶ Il riferimento è al saggio *Putting rationality in its place*, in: Id., *Morality and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 228-255.

promuovere che l'agente – sia umano sia animale – definisce le proprie ragioni per agire⁷; volendo dare a queste ultime una forma proposizionale, si potrebbe quindi esprimerle nel seguente modo: “fare x mi consentirà di raggiungere il bene y”. Si badi: l'assunzione della forma proposizionale appena menzionata sta però nel dominio della possibilità: MacIntyre infatti sostiene che le ragioni per agire, come tali, hanno natura prelinguistica⁸, la quale non deve necessariamente venire al concetto. Una simile posizione, oltre a consentire l'attribuzione di ragioni per agire all'animale, rende possibile una considerazione integrale della razionalità umana, sia quanto al suo sviluppo, sia quanto al suo concreto svolgersi nella sua fase di maturità. In che senso l'essenziale prelinguisticità delle ragioni permette di concepire la razionalità umana come processo di sviluppo unitario? Si può rispondere che, se così non fosse, non si potrebbe attribuire ragioni per agire all'essere umano quando si trova nello stadio della prima infanzia⁹; si sarebbe costretti quindi, a far cominciare l'*agency* dal momento in cui è presente la capacità di tematizzarle proposizionalmente. Tuttavia, assegnare alle ragioni per agire natura proposizionale non porta soltanto alla parcellizzazione dei momenti dello sviluppo della razionalità; ha come propria conseguenza anche la parcellizzazione di ciò che è già stato parcellizzato: si è infatti visto che, qualora si conferisse natura originariamente proposizionale alle ragioni per agire, agirebbe sulla base di ragioni soltanto chi è in grado di operare una siffatta tematizzazione – cioè l'agente razionale maturo; nondimeno, affermando quella natura originariamente proposizionale, ci si troverebbe a far intervenire un'ulteriore restrizione, questa volta su ciò che già si è ristretto: resterebbero escluse dalla considerazione tante azioni compiute da parte di un agente razionale maturo (forse addirittura la maggior parte di

⁷ «*To ascribe goods [scil. characteristic goods] to dolphins makes it natural also to ascribe to them reasons for doing much that they do. For it is also in virtue of a similar recognition that we ascribe reasons for much that they do to human beings [...]. So, if asked to state my reason for acting as I did, I cite the good served by my action, the good towards the realization of which it was directed*» (DRA, p. 24; cfr. anche *ibi*, p.27 e p. 56).

⁸ Con “linguistico” si riferisce qui al linguaggio concettuale, proprio dell'uomo in quanto razionale.

⁹ «*Human infants, like dolphins, have prelinguistic reasons for actions, and the complexity of the relationships between the goods that they pursue and the means that they adopt in order to achieve them matches that exhibited by dolphin reasoning*» (DRA, pp. 56-57).

quelle che compie) senza esplicitare il giudizio sul bene/sui beni che egli, agendo in quel modo, intende perseguire¹⁰.

Il movimento verso questi beni, secondo MacIntyre, chiama in causa non l'individuo isolato, bensì l'individuo in relazione: la socialità infatti è la seconda caratteristica strutturale della razionalità pratica animale, come già emerso dalla definizione presentata. La necessità di questa *social matrix* ai fini dell'ottenimento dei beni propri dell'agente animale – e quindi della sua fioritura, di cui questi beni sono componenti¹¹ – è infatti dimostrata dalle ricerche sul comportamento dei delfini. Sempre secondo queste ultime, due sembrano essere i caratteri dello sfondo sociale appena menzionato: esso è permanente, cioè non è limitato a una sola fase della vita dell'animale, e si manifesta in modo diverso in relazione ai diversi stadi vitali – in un primo momento, cioè, esso va ricercato nella relazione asimmetrica del piccolo con la madre, mentre, in un secondo momento, in quella più marcatamente simmetrica che si instaura in un gruppo di animali adulti e in quella – di nuovo asimmetriche, ma *e contrario* – di un adulto con il piccolo¹². Lungi dall'essere irrelati, questi due volti della socialità vanno a costituire gli estremi di un percorso di apprendimento; come tali, sono quindi l'uno ordinato all'altro: il singolo agente è cioè chiamato a passare dall'essere-con-altri nel senso del dipendere dall'iniziativa altrui, all'essere-con-altri inteso come collaborazione con l'iniziativa altrui e come condizione dell'iniziativa altrui. Questo sviluppo della socialità della razionalità pratica animale, nel complesso suoi diversi stadi, è riassunto da MacIntyre nell'espressione “schemi del ricevere e del dare” (*patterns of receiving and giving*)¹³: l'animale infatti, in età postnatale, raggiunge i beni necessari per la propria fioritura grazie alla mediazione altrui, soprattutto parentale – in questo

¹⁰ «What makes my statement true or false [scil. my answer to the question “What was the reason of that action?”] is whether my action was or was not in fact directed towards the realization of that particular good, and whether it was or was not in fact so directed is not a matter of what I may have said to myself or others prior to or at the time of acting, but only a matter of the directedness of my actions by my judgments – often enough unarticulated – about my good. [...] An agent may possess the relevant beliefs and the actions of that agent may exhibit the relevant goal-directedness without an agent giving utterance to any statement of her or his reasons for so acting» (DRA, p. 24).

¹¹ «Dolphins of a variety of species, that is to say, flourish only because they have learned how to achieve their goals through strategies concerted with other members of the different groups to which they belong or which they encounter» (ibi, p. 22).

¹² Cfr. *ibidem*.

¹³ Cfr. *ibi*, p. 82.

sensu ‘riceve’; lo stesso animale, divenuto adulto, raggiunge i propri beni nella cooperazione con i suoi simili – e quindi ‘riceve’ e ‘dà’, dal momento che il significato del cooperare è quello di una reciproca messa a disposizione delle abilità di ciascuno; infine, l’animale divenuto adulto si fa a sua volta mediatore del raggiungimento di beni per coloro che tali beni non sono in grado, da se stessi, di conseguire (cuccioli e anziani) – e quindi, in tale contesto, ‘dà’¹⁴.

Come può questo secondo aspetto della razionalità pratica animale illuminare la razionalità pratica umana? Non sembra inadeguato considerarlo una conferma della non accidentalità, nell’esperienza umana, della relazione ad altri, intesa come relazione di educazione e di cooperazione: si tratterà, ovviamente, di una conferma parziale, dal momento che fa leva sull’unità del genere animale, prescindendo dal realizzarsi di quest’ultimo secondo analogia nelle varie specie.

Considerata la tensione ai beni e il loro perseguimento comunitario, manca di trattare della mediazione comunicativa che questo secondo vede intervenire; mediazione che, come già si è osservato, è la terza caratteristica strutturale della razionalità pratica animale¹⁵. Similmente alle ragioni per agire, essa non richiede la presenza di un linguaggio capace di intercettare il livello concettuale¹⁶, ma si fonda sulla capacità di trasmettere contenuti di percezione¹⁷ – a questi ultimi si riferisce MacIntyre attribuendo agli animali “pensieri” (*thoughts*), “concetti” (*concepts*), “credenze” (*beliefs*), e così via.

¹⁴ «*We owe to parents, especially mothers, to aunts, grandparents, and surrogates for these, that care from conception through birth and infancy to childhood that dolphins also owe to elders who provide maternal and other care. And in human as in dolphin life there are patterns of receiving and giving, enduring through and beyond the life-span of particular individuals. Dolphins, having been cared for, care for others, sometimes extending such care beyond their own species to human beings*» (*ibidem*).

¹⁵ I riferimenti macintyreani sono, ancora una volta, al comportamento dei delfini – in ispecie nel contesto della caccia ai pesci (Cfr. *DRA*, pp. 25-27).

¹⁶ Si usa qui “concetto” nel senso di “universale”, per come è inteso dalla tradizione aristotelico-tommasiana.

¹⁷ Concorda con questa interpretazione John Haldane, il quale, sulla scorta dei testi di Tommaso, afferma: «*Better, then, to say that what animals possess are perceptual attainments (percepts) grounded in innate dispositions. These suffice for basic discrimination, but the description of acts in which they are exercised do not [...] create contexts in which they are fully intentional*» (*Dependent Rational Animals-Why Human Beings Need the Virtues* by Alasdair MacIntyre, in: «*Mind*», 110 [2001], p. 227).

1.1.2. Prima acquisizione: la razionalità umana è una razionalità animale

Come rileva Joseph Dunne, l'attenzione macintyreana nei confronti dell'agire degli animali intelligenti mette in luce quanto di non specificamente umano, ovverosia di animale, entra a costituire la razionalità pratica per come essa si manifesta negli esseri umani¹⁸. Ciò porta il filosofo Glasgow a rigettare qualsiasi impianto dualistico in sede di antropologia, fondato sulla presenza, nell'uomo, di due nature autocostruite che, come tali, non possono essere fra loro connesse se non nei termini della giustapposizione; in un'ottica simile, inoltre, se si deve riportare a una delle due parti ciò che dell'uomo è specifico, non lo si può fare se non in modo esclusivo ed escludente: dire "uomo", quindi, equivarrà a dire soltanto questa o quella parte, negando l'altra o nella forma del suo deprezzamento o tramite il tentativo di riportarla a sé.

Il dualismo che MacIntyre ha presente, e da cui tiene a smarcarsi, potrebbe essere definito nei termini di "dualismo razionalista" o "trascendentalista": in una tale prospettiva, a una natura animale si aggiungerebbe una natura propriamente razionale, sede del "vero io" e referente esclusivo ai fini della comprensione delle attività specificamente umane – fra cui la totalità dell'agire pratico-razionale¹⁹. Il cambio di passo proposto da MacIntyre non si traduce nel rovesciamento dei "rapporti di forza" fra queste due nature giustapposte, in linea con il tentativo dualistico opposto – si potrebbe chiamare "dualismo biologista" o "empiricista" – di ridurre l'agire pratico alle logiche dell'etologico e del biologico; esso si configura piuttosto come un superamento di qualsiasi forma di dualismo, valorizzando l'eredità della riflessione antropologica aristotelico-tommasiana. Come è noto, questa sintetizza l'essenza umana nella definizione

¹⁸ Cfr. J. Dunne, *Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent. A Critical Notice of Alasdair MacIntyre's Dependent Rational Animals*, in: «International Journal of Philosophical Studies», 10 (2002), p. 347 e 361.

¹⁹ «What I have tried to achieve [...] is [...] more generally to undermine the cultural influence of a picture of human nature according to which we are animals and in addition something else. We have, on this view, a first animal nature and in addition a second distinctively human nature. The force of the 'and' is to suggest that this second nature can, at least in the most important respects, only be accounted for in its own terms. In relation to our given biological nature is thought of as external and contingent in a way and to a degree that permits a single sharp line to be drawn between human beings and members of all non human species» (DRA, pp. 49-50).

di *animal rationale* (*zòon logikòn*)²⁰. Fin qui sembrerebbe che nulla sia cambiato rispetto al modello dualistico-razionalista da cui MacIntyre prende le distanze, impressione corroborata finanche dal dettato dell'Aquinate, che parla della animale e della razionale come di due *naturae* dell'uomo²¹; nondimeno, l'intelligenza autentica del significato di queste due *naturae*, cui la tradizione tommasiana allude, fornisce la chiave per un'impostazione di diverso orientamento.

Infatti, nell'opuscolo *De ente et essentia*, Tommaso d'Aquino è ben attento a non intendere le *naturae* "animalità" e "razionalità" nei termini di due parti – cioè di due elementi autonomi – che, entrando in composizione, vanno a formare una realtà terza; egli, piuttosto, invita a considerarle come due dimensioni di un'unica realtà, ovverosia due diversi aspetti sotto i quali quest'unica realtà – l'uomo, appunto – si mostra nella sua interezza²². Ancora, queste due dimensioni si rapportano l'una all'altra in un modo particolare: la dimensione dell'animalità si rapporta a quella della razionalità come ciò che è indeterminato e determinabile si rapporta ad una determinazione determinante²³. In quest'ottica, quindi, l'animalità dell'uomo è animalità razionale e la sua razionalità è razionalità animale; ciò vale a dire che tutto quanto si condivide con gli animali non umani è, nell'uomo, trasfigurato dalla razionalità e quanto in esso vi è di

²⁰ Va ricordato che una tale definizione è di conio propriamente stoico (cfr. P. Pagani, *Appunti per il corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Venezia 2011, P. I, lez. 1).

²¹ A titolo d'esempio si veda *Sententia libri Ethicorum* (d'ora innanzi *In Ethicorum*), Lib. V, lect. 12, n. 4; testo latino dell'*editio leonina*.

²² Ad esempio, sono parte rispetto al tutto i mattoni con cui viene costruita una casa rispetto alla casa costruita con quei mattoni; inoltre, i mattoni in quanto tali esistono indipendentemente dalla casa (sia prima, come materiale di costruzione, sia dopo, come componenti eventualmente separabili dalla costruzione). Sono, invece, dimensioni del tutto della casa l'altezza della casa, la sua larghezza e la sua profondità: una certa casa è difatti tutta la sua lunghezza, tutta la sua larghezza e tutta la sua profondità. (Cfr. P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, in: Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, p. 24).

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia* (d'ora innanzi *De ente*), cap. II (testo latino dell'*editio leonina*); Tommaso De Vio "Gaetano", *In de ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria* (d'ora innanzi *In de ente*), cura et studio M. H. Laurent, Marietti, Taurini 1934, nn. 45- 46. Si riprende la coppia di espressioni "indeterminato e determinabile" e "determinazione determinante", riformulazione di quelle di matrice scolastica "*perfectio materialis*" e "*perfectio formalis*" o "*materialis respectu alicuius rei*" e "*formalis respectu alicuius rei*", da G. Barzaghi, *Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo in San Tommaso*, in: Id., *L'essere, la ragione, la persuasione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 95-138.

distintivo rispetto al mondo animale non umano resta comunque legato ad una corporeità e fisiologia animale²⁴.

Come si è accennato in precedenza, il tentativo macintyreano di superamento di una comprensione dualistica dell'umano prende corpo nel contesto dell'opposizione a una forma di dualismo antropologico, quella che – partendo dalle due nature distinte – pone l'accento sulla razionalità a scapito dell'animalità: di qui si comprende la preoccupazione, da parte del filosofo di Glasgow, di valorizzare soprattutto una delle due implicazioni del modello unitario aristotelico-tommasiano, che cioè la razionalità umana è una razionalità animale, legata nel suo esercizio *praesenti tempore* a una precisa struttura fisiologica ed etologica²⁵; mai dunque, almeno nelle presenti condizioni²⁶, la razionalità umana si affranca del tutto dal proprio rapporto con l'animalità²⁷.

²⁴ Per un approfondimento sul tema si veda l'ottimo studio di C. Vogler, *The Intellectual Animal*, in: «New Blackfriars», 100 (2019), pp. 663-676.

²⁵ Legata a una precisa struttura fisiologica, in quanto l'esercizio della razionalità umana non prescinde dalla costituzione e dalle dinamiche proprie di una corporeità animale; legata anche a una struttura etologica, dal momento che l'esercizio attuale della razionalità si innesta su una eredità comportamentale che l'uomo condivide con le specie animali intelligenti.

²⁶ Diverso, infatti, è il discorso in merito alla condizione dell'uomo dopo la morte e, in un quadro di teologia cattolica come quello entro cui Tommaso riflette, e in quella di risurrezione della carne. Ad ogni modo, anche dopo la morte l'anima umana rimane l'anima di un animale razionale, ovverosia un principio che è aperto all'orizzonte dell'essere e che, al contempo, è portato ad informare un corpo animale: non vi è un "passaggio di natura", per cui l'uomo si fa diviso o si fa sostanza separata (cioè angelo), tant'è che è sempre all'opera un modo di conoscenza che non fa del tutto a meno del materiale sensibile (*phantasmata*) provveduto in vita dai sensi corporei, *post mortem* da Dio stesso. Quanto, invece, alla condizione dell'uomo risorto anche con il corpo si può pensare che, nonostante la diversa qualità della corporeità gloriosa, se a risorgere sarà comunque l'uomo come *animal rationale* si avrà a che fare, comunque, con una corporeità animale, per quanto diversa. Per i riferimenti tommasiani cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7; 85, a. 1; q. 89, a. 1; *ibi*, III, q. 79, a. 1, ad 2; 80, a. 1.

²⁷ «*Our whole initial bodily comportment towards the world is originally an animal comportment and that when, through having become users we under the guidance of parents and others restructure that comportment, elaborate and in new ways correct our beliefs and redirect our activities, we never make ourselves independent of our animal nature and inheritance. Partly this is a matter of those aspects of our bodily condition that simply remain unchanged, of what remains constant through and after the social and cultural scheduling and ordering of our bodily functions: toilet training, developing what one's culture regards as regular sleeping and eating habits, and learning what constitutes politeness and what rudeness by way of sneezing, spitting, burping, farting, and the like. And partly it is a matter of what is involved in our becoming able to reflect upon our overall comportment and our directedness towards the goods of our animal nature, and so in consequence to correct and redirect ourselves, our beliefs, feelings, attitudes, and actions. For it is of the first importance that we thereby become are redirected and remade animal and not something else. Our second culturally formed language-using nature is a set of partial, but only partial, transformations of our first animal nature. We remain animal selves with animal identities*» (DRA, p. 49). La mancanza del movimento opposto, cioè del ribadire che l'uomo è anche animalità razionale, lascia talvolta il discorso macintyreano in una certa zona di ambiguità, come si può vedere nel testo appena presentato: siamo orientati certamente a rifarci

1.1.3. Seconda acquisizione: il ricupero dell'unità del genere

Come già in parte si è visto, nel contesto dell'indagine macintyreana sulle basi animali della razionalità umana trova spazio uno sguardo sul fenomeno linguistico e comunicativo. Uno sguardo siffatto si apre sul particolare caso dei delfini tursiopi, il cui complesso sistema di comunicazione, proprio in forza di tale natura, non poteva sottrarsi all'attenzione degli studiosi. MacIntyre si accosta a questo mondo a partire dagli studi del biologo marino statunitense Louis M. Herman (1930-2016)²⁸, famoso per essere riuscito a mettere a punto e a insegnare ai delfini un linguaggio fonico-acustico artificiale, stabilendo con essi una comunicazione bilaterale. Che cosa si mostra di particolare interesse filosofico in questo quadro, secondo MacIntyre? L'emergere della sensibilità dei delfini alle strutture e alle funzioni sintattiche, che parte importante e distintiva²⁹ hanno nel linguaggio umano: queste, infatti, possono essere dai delfini apprese, riconosciute e finanche in certo modo padroneggiate, comprendendone eventuali modalità di estensione³⁰; una tale sensibilità, inoltre, si mostra ancor più interessante, dal momento che si colloca in un contesto di razionalità semplicemente percettiva e di capacità comunicative prelinguistiche (*prelinguistic capacities*)³¹, proprie di quell'animalità che è comune sia agli umani sia agli animali non umani. In altri termini, il filosofo di Glasgow sembra sostenere che il linguaggio simbolico affondi le radici nel potenziale plastico di un sostrato percettivo proprio della natura animale come tale: sarebbe in forza di un opportuno addestramento che un tale sostrato, *juxta propria ac interiora*

animali, ma animali razionali – razionalità d'altro canto che permette il “rifarci animali”, come lo stesso MacIntyre riconosce.

²⁸ Per una panoramica sulla figura e il lavoro di Louis M. Herman si rimanda al sito <https://thedolphininstitute.org/> (consultato il 3.VIII.2019).

²⁹ “Distintiva”, cioè che riguarda l'uomo nella sua differenza specifica. A ben vedere, questa capacità fa capo alla differenza specifica umana, dal momento che si fonda sulla capacità di astrazione di strutture e di regole. Su questo aspetto cfr. P. Pagani, *Sulla specificità dell'essere umano*, in: P. Binetti (a cura di), *Diritti o tutela degli animali? Uno sguardo antropologico sull'animalismo*, Lindau, Torino 2020, p. 46.

³⁰ Cfr. *DRA*, pp. 27-28 e 41.

³¹ MacIntyre intende “linguistico” nell'accezione ristretta di “ciò che si riferisce al linguaggio simbolico umano”. Similmente, quando egli parla di “linguaggio” allude al linguaggio umano nelle sue forme propriamente umane – e, nello specifico, dell'essere umano adulto. Pre-linguistico, quindi, sta a indicare ciò che riguarda le modalità di comunicazione, tanto animali quanto umane, che non rientrano nell'ambito appena menzionato (cfr. *DRA*, cap. IV, *passim*).

principia, svilupperebbe le capacità proprie del linguaggio simbolico³². Una simile tesi, se intesa nei termini in cui MacIntyre sembra intenderla³³, rivela però tratti fortemente problematici: il quadro di continuità fra uomo e animale di marca aristotelica si risolverebbe – *contra Aristotelem* – in un modello di sostanziale identità in cui non vi è spazio per la specificità dell’umano nella comunanza del genere animale³⁴. Ma non si tratta di una questione di mera fedeltà alla prospettiva di una *auctoritas*; sempre stando all’ontogenesi del linguaggio simbolico, ciò che realmente costituisce problema è l’impossibilità di dare risposta al perché nell’uomo l’attitudine autotrascendente delle capacità prelinguistiche, ad un certo punto, si sviluppi nel linguaggio simbolico, mentre ciò non consta negli animali non umani intelligenti³⁵.

Nondimeno, il discorso si farebbe diverso se quanto MacIntyre sostiene venisse riferito alla filogenesi del linguaggio umano, anziché alla sua ontogenesi: con ciò, infatti, si mostrerebbe che il fenomeno linguistico in quanto umano sopravviene perfezionando una struttura che gli è compatibile – o meglio, che gli è, in qualche modo, “predisposta”. Un siffatto quadro interpretativo condurrebbe a un duplice risultato: in primo luogo si riuscirebbe a salvare una

³² «Part of the interest of these reports is that they show us how the ability of dolphins to recognize references to objects may come to take linguistic form. And it could only do so because of their prelinguistic capacities. That dolphins, like humans, can identify and reidentify objects perceptually prior to any understanding of language is a necessary condition of their later coming to grasp the referential dimensions of the uttered sentences that some of them have learned to understand from Herman and his colleagues. Their perceptual habits and activities had prepared them for, had brought them to the verge of, linguistic understanding» (*ibi*, p. 41). L’affermazione macintyreana può essere salvata se intesa a descrivere la filogenesi del linguaggio: che il tener conto di una certa plasticità del prelinguistico animale, *juxta propria principia*, alle forme e alle funzioni sintattiche è il miglior modo per comprendere che la capacità linguistica in quanto umana – portata della sua natura razionale – sopravviene perfezionando una struttura che è compatibile e in qualche modo “predisposta” all’esercizio linguistico proprio dell’umano.

³³ Cioè come spiegazione dell’ontogenesi del linguaggio dell’essere umano adulto.

³⁴ Cfr. *ibidem*. Questa tendenza riduzionista emerge tipicamente nella considerazione dell’infante umano, la cui condizione MacIntyre tende a sovrapporre a quella dell’animale non umano di specie intelligente (cfr. J. Dunne, *Ethics Revised*, cit., p. 348). Essa non appare smentita dall’affermazione che «in our beginnings as rational agents we are very close to their [scil. of intelligent animals] condition and that our identity was then and remains an animal identity» (*DRA*, p. 155), dal momento che il filosofo non chiarisce in che cosa l’infante umano si differenzi dall’animale non umano di specie intelligente; in altri termini: ammessa e non concessa una significativa vicinanza comportamentale (*very close to*) dell’uno all’altro, è necessario argomentare perché di vicinanza si tratti e non di identità.

³⁵ È significativo che, quand’anche la comunicazione animale non-umana si avvicini in qualche modo alle caratteristiche del linguaggio simbolico umano, ciò sia possibile grazie all’intervento determinante dell’impegno umano: si tratta di una conclusione non secondaria che si può ricavare dalle ricerche di Hermans.

linea di continuità fra animale non umano e uomo, senza per ciò rinunciare a evidenziare la differenza del secondo rispetto al primo – quella differenza che, sola, consente di dare una risposta non problematica all’interrogativo sullo sviluppo del linguaggio simbolico come fatto esclusivamente umano; in secondo luogo, una simile ottica sembrerebbe porsi quale versione, empiricamente fondata, della concezione tommasiana del genere animale come struttura plastica, cioè struttura aperta al ricevere ulteriori perfezioni – e quindi determinabile in diversi modi.

Nel già citato II capitolo del *De Ente et Essentia*, l’Aquinata getta ulteriore luce sul rapporto fra genere animale e specie uomo attraverso l’analisi di un altro rapporto fra genere e specie, cioè quello di “corpo” e di “animale”. Posto che con “corpo” Tommaso intende una “sostanza la cui forma consente di identificarvi tre dimensioni” e con “animale”, invece, un “corpo con capacità motoria intrinseca e sensibilità”, risulta chiaro che ciò che l’animalità conferisce alla corporeità non è un’aggiunta estrinseca a un *quid* in sé compiuto, bensì una particolare configurazione di qualcosa che può assumere anche altre forme: difatti, nel caso contemplato, non si dà una tridimensionalità pura cui si somma un insieme di capacità altrettanto pure – il sentire e il muoversi – ma vi è la tridimensionalità ‘di’ un animale, cioè l’insieme di larghezza lunghezza e profondità per come si realizza in un ente che sente e si muove³⁶. Ciò mostra che la corporeità come tale ha il potenziale di strutturarsi come corporeità semovente e senziente – cioè come animalità: ricordando che la corporeità dice il configurarsi di una sostanza secondo tridimensionalità, è come dire che non vi è nulla che impedisce a una sostanza tridimensionale di realizzarsi come animale³⁷. In virtù del medesimo legame fra genere e specie, lo stesso accade nel caso del rapporto fra “animale” e “uomo”: l’animalità stessa può manifestarsi nell’umanità, come animalità razionale³⁸; tuttavia, mentre nel caso di “corpo” e

³⁶ Si potrebbe completare il quadro dicendo che il sopraggiungere delle capacità motorie e senzienti non nega, bensì determina le dimensioni corporee, tant’è che si è in grado di identificarle nell’animale.

³⁷ In questo modo si vuol rendere l’idea dell’implicita inclusione della specie nel genere (*continere implicite*). Cfr. Tommaso d’Aquino, *De ente*, cap. II. Si veda anche quanto il Gaetano afferma in merito alla *inclusio confusa*, commentando il testo dell’Aquinata (cfr. *In de ente*, cap. III, n. 65).

³⁸ «*Si enim animal nominaret tantum rem talem, quae habet quandam perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecunque alia perfectio ulterius superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non*

“animale” è difficile non pensare il secondo come determinazione e perfezionamento del primo – considerando l’animale, parrebbe assurdo, infatti, cercare di separare la tridimensionalità del corpo dalla capacità di muoversi e sentire: è per certi versi scontato identificare la tridimensionalità ‘del’ corpo animale –, nel caso di “animale” e “razionale” una simile linea di continuità nella differenza è maggiormente esposta ad essere negata, risolvendosi ora nei termini di indistinzione (l’uomo è esclusivamente animale) ora in quelli di una differenza radicale (l’uomo è esclusivamente razionale).

Evidenziando la sensibilità che alcune specie animali dimostrano nei confronti delle strutture sintattiche, cifra del linguaggio simbolico proprio degli umani, MacIntyre sembra pertanto fornire un contributo prezioso per il recupero, nel contesto odierno, di un guadagno fondamentale della riflessione antropologica aristotelico-tommasiana. Non solo prezioso, ma anche efficace: se i termini della continuità fra uomo e animale riguardassero soltanto le somiglianze biologiche dell’uno e dell’altro, vi sarebbe ancora spazio per prospettive dualistiche di marca “razionalistica” – uomo e animale si somigliano, si potrebbe dire, ma la somiglianza è tutto sommato inessenziale, dal momento che non lambisce ciò che l’uomo ha di proprio; se la somiglianza interviene, invece, su ciò che è considerato proprio dell’uomo – cioè i presupposti del linguaggio simbolico – la continuità (nella differenza) fra uomo e animale ne esce rafforzata, rendendo di fatto più difficile imbastire un quadro dualistico-razionalistico dell’umano³⁹. Se questo rischio pare scongiurato, si può dire altrettanto del rischio opposto? Figlio del medesimo univocismo⁴⁰, esso è forse nel contesto d’oggi più diffuso, e consiste nella riduzione dell’uomo e della sua razionalità a forma più complessa di razionalità animale, da quest’ultima non qualitativamente diversa. Nonostante le già notate difficoltà del dettato

sicut implicite contenta in ratione animalis: et animal non esset genus, sed est genus secundum quod significat rem quamdam, ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecunque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul» (Tommaso d’Aquino, *De ente*, cap. II)

³⁹ «To acknowledge that there are these animal preconditions for human rationality requires us to think of the relationship of human beings to members of other intelligent species in terms of a scale or a spectrum rather than of a single division between ‘them’ and ‘us’» (DRA, p. 57).

⁴⁰ “Animale” si riferirebbe cioè all’uomo e all’animale non umano nei medesimi termini, senza possibilità di diversa specificazione.

macintyreano, anche quest'eccesso opposto può dirsi escluso: sarà compito del paragrafo successivo mostrarlo.

1.2. La razionalità pratica umana nella sua specificità

Portare alla luce i tratti di comunanza della razionalità pratica umana con quella animale non significa comporta la riduzione della prima alla seconda. Il sesto capitolo di *Dependent Rational Animals* costituisce il punto di avvio della riflessione macintyreana sulla specificità dello *human practical reasoning*: si tratta di un radicale scarto che interessa ciascuno dei tratti propri della razionalità pratica animale, riqualificandoli.

1.2.1. Orientamento ai beni nell'orientamento al bene

1.2.1.1. *Distacco, riflessione e abilità*

È già stato detto che la prima caratteristica della razionalità pratica è quella di essere rapporto strutturale verso alcuni beni, i quali forniscono all'agente le ragioni per agire: esprimibili nella forma proposizionale "fare x mi consentirà di raggiungere il bene y", sono comuni tanto agli uomini quanto agli animali non umani⁴¹. Secondo MacIntyre, lo scarto apportato dalla differenza umana non sconvolge il quadro di fondo, sia a livello generale che a un livello più particolare: come gli animali, anche l'uomo infatti è originariamente orientato verso una pluralità di beni particolari che forniscono altrettante ragioni per agire; inoltre, in virtù della comune partecipazione del genere animale, l'uomo condivide con gli animali la tensione a determinati beni⁴². Se non vi è sconvolgimento, però, non vi è nemmeno assoluta identità: nella prospettiva del filosofo scozzese parlare di scarto dato dalla differenza umana significa difatti

⁴¹ Per quanto riguarda gli animali, MacIntyre correttamente si riferisce al tema del *naturale iudicium* che l'Aquinate affronta, ad esempio, in *Quaestiones disputatae de veritate* (d'ora innanzi *Qq. Dd. De Ver.*), q. 24, a. 2, ad 7; testo latino dell'*editio leonina*. Sull'analogia del termine "giudizio" cfr. *DRA*, p. 55.

⁴² «*Human beings do of course stand at a still further point on the scale, one marked not merely by language, but by an ability to put language to certain kinds of reflective use. But this does not remove from us what we share with other animal species. Our kinship to the dolphin and the chimpanzee cannot be discarded and this is a kinship not only with respect to the animality of the body, but also with respect to forms of life*» (*DRA*, p. 58).

alludere a una riconfigurazione del rapporto dell'agente con i beni che per natura appetisce, la quale consiste fondamentalmente nella possibilità di “fare un passo indietro” (*standing back from*) rispetto ad essi e alle conseguenti ragioni per agire; pertanto, il passo indietro rispetto a questo o quel bene da raggiungere prende la forma della riflessione sulle proprie ragioni per agire⁴³: «*Where my reason for acting is or has been of the form 'Doing x will enable me to achieve y' where 'y' stands for some good, reflection on this reason will require me to ask 'In this type of situation do I have a better reason for acting than that doing x will enable me to achieve y?'*»⁴⁴. Come si è appena potuto osservare, la riflessione sulle proprie ragioni per agire ha la forma di un'autointerrogazione, composta dalla domanda se la ragione in base alla quale si agisce qui ed ora sia effettivamente la migliore ragione per agire qui ed ora e da un giudizio che ad essa fornisce risposta.

Quest'autointerrogazione, forma stessa della riflessione pratica umana, si sviluppa ed è sorretta dall'acquisizione di altre quattro abilità (*abilities*), di cui ora si prendono in analisi le prime tre, ovverosia (i) la capacità di immaginare differenti opzioni future realistiche per sé, (ii) la disciplina del distacco di sé dai propri desideri immediati, mettendo la propria passionalità a servizio del raggiungimento dei propri scopi⁴⁵ e (iii) la sensibilità alle differenti manifestazioni del bene, riconosciute come tali nel proprio giudizio⁴⁶. Si è detto

⁴³ La convertibilità è garantita dal rapporto fra ragioni per agire e beni: se le ragioni per agire sono fornite dai beni cui si tende, dire che il criterio è quello della migliore ragione per agire (che sta alla base del fare ciò che qui ed ora è meglio fare) è lo stesso che chiedersi quale sia il miglior bene in gioco nella situazione presente.

⁴⁴ *DRA*, p. 54. Cfr. anche *ibi*, p. 56. Secondo MacIntyre, le ragioni per agire sono causa (*effective?*) delle azioni: ciò vale per tutti coloro che hanno ragioni per agire, cioè sia per certe specie di animali non umani, sia per l'uomo stesso. Ma ad un livello diverso, essendovi anche un intervento di ragioni per agire di second'ordine: «*When a species, such as our own, is able through the use of language to become reflective about its reasons, it is not only the having of reasons that is now on occasion causally effective in guiding behavior, but the having of reasons for taking this set of considerations rather than that to be in this particular situation genuinely reason-affording that is causally effective*» (*ibi*, p. 59).

⁴⁵ «*What we need from others, if we are not only to exercise our initial animal capacities, but also to develop the capacities of independent practical reasoners, are those relationships necessary for fostering the ability to evaluate, modify, reject our own practical judgments, to ask, that is whether what we take to be good reasons, and the ability to imagine realistically alternative possible futures, so as to be able to make rational choices between them, and the ability to stand back from our desires, so as to be able to enquire rationally what the pursuit of our good here and now requires and how our desires must be directed, and, if necessary, reeducated, if we are to attain it*» (*ibi*, p. 83).

⁴⁶ «*[The] disposition to recognize and to make true practical judgments concerning a variety of kinds of goods*» (*ibi*, p. 96).

che le abilità appena nominate sostengono la capacità riflessiva quintessenziale del ragionamento pratico umano: a ben vedere, infatti, non è pensabile una valutazione delle proprie ragioni per agire come ‘migliori’ ragioni per agire qui e ora, se non vi è apertura alla considerazione di ragioni per agire alternative – cioè di situazioni dove siano in gioco altri beni, o gli stessi beni differentemente ordinati. Al contempo, tuttavia, è bensì vitale che differenti futuri siano immaginati, ma è altresì importante che questi siano alla portata dell’agente⁴⁷ come vere e percorribili alternative d’azione.

Per quanto riguarda la seconda delle due abilità summenzionate, cioè la capacità di distacco dai propri desideri immediati, si è già parzialmente messo in luce in che modo essa sia legata alla riflessione e al giudizio sulle proprie ragioni per agire: il rischio che l’agente non sufficientemente distaccato dai propri desideri corre è quello di ingannarsi, facendo passare per desiderio vagliato ed ‘eletto’ quello che, in realtà, è un desiderio che ha preso il sopravvento sulla capacità di giudizio – in altri termini, l’agente si troverebbe a non esercitare più la potestà sulle proprie azioni, demandandola alla sua passionalità destrutturata, cioè a una passionalità non più, realmente, ‘sua’⁴⁸.

In terzo luogo, è difficile figurarsi l’esercizio di una capacità di giudizio sulle proprie ragioni per agire senza il previo riconoscimento della natura dei beni su cui esse si fondano⁴⁹. Ciò che MacIntyre prospetta è quindi la necessità dell’interiorizzazione di una vera e propria semantica del bene, che trova la sua prima articolazione nella fondamentale distinzione fra *object of desire* e *good*. In che cosa differisce il primo dal secondo e perché quest’articolazione può essere chiamata fondamentale? MacIntyre chiama *object of desire* quel bene che è desiderato soltanto perché dà una qualche soddisfazione, anzitutto corporea⁵⁰: sotto una simile denominazione (cui ci si riferirà anche nei termini di

⁴⁷ Cfr. *ibi*, p. 76.

⁴⁸ «What they present to themselves as a desire for their own good or for the good may in fact be and often enough is some unacknowledged form of infantile desire, a type of desire that has been protected from evaluative criticism» (*ibi*, pp. 72-73).

⁴⁹ «Human beings need to learn to understand themselves as practical reasoners about goods, about what on particular occasions it is best for them to do and about how it is best for them to live out their lives» (*ibi*, p. 67).

⁵⁰ Esso è sovrapponibile al tommasiano *bonum delectabile* (cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 6). Un simile parallelo è giustificato dal debito all’agatologia di Tommaso che MacIntyre stesso riconosce (cfr. *After Virtue after a Quarter of Century*, premessa alla terza edizione di *After Virtue* [Notre Dame University Press, Notre Dame 2007], p. xi).

bene₀/bontà₀/buono₀) egli raggruppa tutte quelle manifestazioni del bene che caratterizzano la vita animale non-umana e i primi momenti di quella di un essere umano⁵¹; appartengono invece al dominio del *good* quei beni in cui si riconosce l'ordinabilità ad altro rispetto alla semplice soddisfazione dell'agente. Quell'ordinabilità di cui si è appena detto è fondamentale, in quanto segna l'apertura di approccio propriamente umano al bene, che consente di comprenderne ulteriori significati⁵²: un bene particolare x può essere voluto in quanto consente di raggiungere un altro bene y – e si avrà cognizione del significato di bene come utile (qui anche bene₁/bontà₁/buono₁)⁵³; si può, inoltre, volere x perché x consente di raggiungere i beni interni ad una determinata pratica – e si avrà cognizione del bene come capacità di svolgere efficacemente un ruolo (bene₂/bontà₂/buono₂)⁵⁴; infine, si può volere x perché x compie l'agente come essere umano – e si acquisirà il significato di “bene” come “ciò che contribuisce al compimento della natura umana” (bene₃/bontà₃/buono₃)⁵⁵. I significati del bene umano appena elencati descrivono livelli di comprensione di una realtà unitaria, ciascuno dei quali non esclude il livello precedente, ma lo integra nel suo autentico orizzonte di senso: così, ad esempio, tanto un pastore attento quanto chi fa efficacemente il palo durante una rapina possono essere buoni₁, dal momento che la bontà₁, descrive una capacità ben esercitata da

⁵¹ «*Human infants, in the earliest stage of life after birth, like very young dolphins in the same stages, direct themselves towards the immediate satisfaction of felt bodily wants: for milk and the breast, for warmth and security, for freedom from this or that discomfort or pain, for sleep [...] We [...] at a primary stage recognize as good and call good the pleasures attained in the satisfaction of felt bodily wants, indeed of felt wants more generally*» (DRA, p. 68).

⁵² «*To develop beyond this stage is to recognize not just a wider range of goods, but a wider range of kinds of goods. Dolphins [...] do not have to go through a stage in which they separate themselves from their desires, as humans do, a separation which involves a recognition of goods other than pleasures of satisfied bodily wants*» (ibidem). Si rende “kinds” con “significati”, nell’ottica di quanto Tommaso afferma in merito alla *divisio* fra *bonum delectabile*, *honestum* e *utile*: non si ha a che fare con tre *res bonae* bensì con tre *rationes boni* (cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 6, ad 2).

⁵³ «*There are first of all those ascriptions of good by which we evaluate something only as a means. To possess certain skills, to be afforded certain opportunities, to be at certain places at certain times is a good, if and insofar as it enables one to be or do or have some further good. These things are good only qua means to something further that is itself good*» (DRA, p. 66).

⁵⁴ «*To judge someone good in some role or at discharging some function within some socially established practice is to judge that agent good insofar as there are goods internal to that activity that are genuine goods, goods that are to be valued as ends worth pursuing for their own sake, if they are to be pursued at all*» (ibidem).

⁵⁵ «*Our judgments about how it is best for an individual or a community to order the goods in their lives exemplify this third type of ascription, one whereby we judge unconditionally about what it is best for individuals or groups to be or do or have not only qua agents engaged in this or that form of activity in this or that role, but also qua human beings*» (ibi, p. 67).

ambidue – quella del saper tenere sott’occhio una situazione. Se il significato di “buono”, nondimeno, è quello di buono₂, solo il pastore può essere definito tale, perché la bontà, in questo caso, descrive la positiva qualità dello svolgimento di un ruolo nel contesto di una pratica, e soltanto la pastorizia soddisfa le condizioni di una pratica; si badi, al contempo, come la bontà₂ presupponga, ricontestualizzandola, la bontà₁: senza un adeguato esercizio della capacità di ben sorvegliare non si dà nemmeno quella di svolgere efficacemente il proprio ruolo di pastore entro la pratica dell’allevamento ovino. Infine, il pastore capace, che è anche un valido calciatore e un padre di famiglia presente, può essere detto buono₃, in quanto ordina in una certa maniera i beni che egli persegue attraverso le pratiche in cui si è coinvolto, e tali beni sono le componenti in virtù delle quali un essere umano può fiorire, cioè compiersi⁵⁶; quindi, senza tali beni, e senza tali pratiche in cui vengono raggiunti, è molto difficile parlare di compimento umano: di questo mancherebbero componenti assai rilevanti; ancora, dovendosi considerare le pratiche per trattare adeguatamente del compimento umano, si dovranno tenere presenti le capacità (*skills*) richieste per l’effettivo inserimento in una data pratica, vale a dire la bontà₁⁵⁷.

⁵⁶ «*To flourish is always to flourish in virtue of possessing some such set of characteristics [scil. goods attained]. And the concept of flourishing in this respect resembles other concepts that involve applications of the more fundamental concept of good ('to flourish' translates eu zen and bene vivere)*» (*ibi*, p. 65). Il criterio del *bene* secondo cui uno ordina i diversi beni è presentato nel recente *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Esso si potrebbe definire un “criterio di incompletezza”, dal momento che consiste nel trattare ciascun bene che costituisce materia del nostro compimento come parziale – e quindi come incompleta risposta al nostro desiderio di compimento: «*A good life is one in which an agent, although continuing to rank order particular and finite goods, treats none of these goods as necessary for the completion of her or his life, so leaving her or himself open to a final good beyond all such goods, as good desirable beyond all such goods. Defective lives are those in which agents either mistakenly identify some particular finite good that they have achieved or will achieve as their final good or suppose that failure or defeat in achieving such goods is failure to achieve their final good*» (p. 231).

⁵⁷ «*A good human being is one who benefits her or himself and others [...] both qua human being and also characteristically qua the exemplary discharge of particular roles or functions within the context of particular kinds of practice, as someone may benefit her or himself and others both qua conscientious and cheerful human being and qua sheperd or nurse. Contrast with 'good human being' and 'good sheperd' 'good thief'. Someone can be a good sheperd without being a good human being, but the goods of sheep farming without being a good human being, but the goods of sheep farming are genuine goods. To be a good thief however is to be a bad human being. In calling someone a good thief we appraise her or his skills. But even if we judge, as we should, that it may be good to possess these skills, we are not at all committed to asserting that it is good to put them to the use to which the thief puts them*» (*DRA*, pp. 65-66). È ricorrente il vitale nesso tra l’essere un buon uomo – nel senso dell’essere un uomo in qualche modo compiuto – e il buon svolgimento dei differenti ruoli delle pratiche in cui uno è inserito. Al termine del saggio degli anni Settanta *Medicine Aimed at the Care of the Persons Rather than What...?* (in: E.J. Cassell–M. Siegler [eds.], *Changing Values of Medicine*, University Publications of America, Frederick [MD] 1979, pp. 83-96) sostiene che l’anima del trattare

Al termine della considerazione delle tre *abilities* che sorreggono la capacità autointerrogativa della razionalità pratica in quanto umana, sia nella loro specificità sia nella connessione con l'attività di questa seconda, è possibile chiedersi se anche fra di esse intercorra un qualche legame. È lo stesso dettato del filosofo di Glasgow a far abbozzare una risposta affermativa, almeno per quanto riguarda le prime di esse: MacIntyre osserva, infatti, che non è pensabile un distacco dai propri desideri immediati a prescindere dalla considerazione di alternativi futuri corsi d'azione possibili – come potrei infatti pensare di non *fare* se non ho presente un qualche *non-fare*?⁵⁸; tuttavia, un simile legame si instaura in maniera soltanto univoca? Andando oltre il dettato, si può tuttavia constatare che un nesso siffatto non può che strutturarsi in modo biunivoco: infatti, è altrettanto impensabile un'apertura ad alternative future senza la capacità di distacco dai propri desideri immediati, dal momento che ci si fermerebbe al presente della particolare situazione di un determinato desiderio, sul quale solo la volontà rimarrebbe concentrata.

E che dire, infine, della terza *ability*, in relazione alle precedenti due? MacIntyre non tematizza il legame, nondimeno risulta chiaro che la presenza di un nesso almeno con la prima *ability* debba essere sostenuta, se della terza *ability* si vuole fino in fondo dare ragione: difatti, l'articolazione fondamentale *objects of desire* e *goods* è istituibile se e solo se si è capaci di distacco dall'immediatezza. Formulato in maniera più precisa: ciò che distingue i secondi dai primi è la loro riferibilità ad altro, che è una forma di relativizzazione;

qualcuno (in quel caso il paziente) come persona è il considerarlo nel suo essere inserito nella serie di ruoli e di relazioni che costituiscono la sua propria vita (cfr. soprattutto le pp. 94-96), e alla luce di quanto si è visto se ne comprende il motivo: l'esercizio di un ruolo in una pratica è il modo in cui, partecipando a questa seconda, l'uomo si presta a conseguire un certo bene, bene che è componente rilevante della sua fioritura. Se i beni, in virtù del cui ottenimento l'uomo si compie, si possono raggiungere partecipando alle diverse pratiche, è allora chiaro che, qualora non vi fosse inserimento in nessuna pratica, si pregiudicherebbe in maniera seria il conseguimento di questi beni – e con essi il fiorire stesso, essendone intaccati i presupposti.

⁵⁸ «*When someone asks if they have taken to be a good reason for doing such and such is a sufficiently good reason, it is usually necessary for them to enquire what else it is that they might have done or be doing, what the alternative future possibilities were or are*» (DRA, p. 76). La sinergia fra queste due capacità è ordinata allo sviluppo di una efficace autoprogettazione: «*So too learning how to detach oneself from one's immediate desires, so as to be able to ask 'Is it good and best to act here and now so as to satisfy this or that particular desire?' requires understanding what range of objects of desire and what range of goods are presented by alternative futures. We have to learn to understand ourselves as directed to a range of goals that are more or less remote from our present situation and to order our desires accordingly*» (ibidem).

nondimeno, relativizzazione non si dà se l'orizzonte della considerazione è tutto occupato dall'oggetto che si vorrebbe relare: non vi sarebbe spazio, infatti, né per un cor-relato né per un qualche relare; ora, presiede alla relativizzazione la capacità di distacco dai propri desideri immediati; ne segue che la capacità di costruire una semantica del bene che trova nella distinzione fra *objects of desire* e *goods* la propria articolazione fondamentale non può darsi senza la capacità di prendere le distanze dai propri desideri immediati.

1.2.1.2. Quali beni?

Affrontando la semantica appresa dall'agente nel corso della propria crescita morale, si è trattato del terzo significato di "buono" come "ciò che fa fiorire". A ben vedere, sembra che questo terzo volto della bontà si leghi al concetto di *genuine good* ("ciò che è veramente bene") che altrove il filosofo di Glasgow menziona: "ciò che per l'essere umano è veramente bene/buono" – o, più letteralmente, "ciò che per l'essere umano è bene genuino" – non può che essere quel bene l'ottenimento del quale consente all'uomo di attuarsi sempre più come uomo, esaltandone le facoltà in ordine a un suo globale compimento (*flourishing*). Il riferimento a beni che riguardano la piena attuazione dell'uomo in quanto uomo (e non solo quella dell'uomo in quanto ateniese, o in quanto Socrate) legittima la domanda in merito alle linee fondamentali dell'agatologia cui MacIntyre allude a più riprese. Un interrogativo siffatto non manca di trovare una qualche risposta, che in sostanza riecheggia i cenni tommasiani alla conservazione del proprio essere, alla generazione e all'educazione, alla ricerca del vero e alla vita in società come categorie basilari del bene umano⁵⁹: necessari⁶⁰ per un'autentica fioritura umana, per il filosofo di Glasgow, sono infatti i bisogni legati all'integrità fisica⁶¹, diverse tipologie di relazione

⁵⁹ Il riferimento di MacIntyre è al luogo "classico" di *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co; *PPMP*, pp. 5-7; *TRV*, cap. VI.

⁶⁰ Cfr. Id., *On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century* (d'ora innanzi *OHS*), in: F. O'Rourke (ed.), *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2013, p. 25.

⁶¹ Che questi beni rientrino nel profilo agatologico in questione, è ricavabile per via indiretta dal fatto che sono parte dei beni tutelati dai precetti della legge naturale (si rimanda al capitolo I di questo lavoro). Un'ulteriore indicazione, sempre indiretta, in questo senso, è ritrovabile in *Dependent Rational Animals*, nel riferimento ai pericoli che attentano all'integrità fisica

strutturate secondo un particolare tipo di buona reciprocità⁶² e l'esercizio indipendente della razionalità pratica⁶³. Nel saggio *On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century*, MacIntyre mostra maggior propensione a esplicitare una sorta di profilo agatologico fondamentale, allorché presenta quattro classi (*sets*) di beni propri dell'uomo in quanto tale: (i) la conservazione della proprio essere, sia nella sua dimensione piú propriamente fisica, cui mettono capo il nutrirsi, il vestirsi, il trovare riparo, la pratica dell'esercizio fisico, sia in quella piú spirituale, che comprende il lavoro e l'educazione; (ii) la vita sociale al livello degli affetti e dei compartecipanti alle pratiche; (iii) la vita sociale al livello delle istituzioni politiche, cui mettono capo il bisogno di vedersi garantite stabilità e sicurezza; (iv) la capacità di sostenersi come agente razionale indipendente, nel cui orizzonte si inseriscono il bisogno di sviluppare capacità di ragionamento pratico, di conoscenza di sé, di comunicazione, di ricerca e di comprensione⁶⁴.

Nel suo insieme, l'impegno macintyreano d'identificazione dei *bona humana* si profila molto simile a quello di Tommaso non solo per la natura dei beni individuati, ma anche per il modo in cui lo sono: come in Tommaso, anche in MacIntyre essi sono oggetto di indicazione generale, senza pretesa di

dell'essere umano e delle specie animali non-umane («*Toxic substances, diseases, injuries, predators, and lack of food threaten dolphins, humans, and other special equally*» [DRA, p. 68]), in un contesto in cui è sono a tema i presupposti della fioritura di chi condivide il genere animale. MacIntyre è decisamente piú esplicito in tal senso in una comunicazione privata con chi scrive: «*The achievement of some types of good is indeed indispensable for almost any kind of human flourishing – no one can flourish, if destitute or too hungry or forced to engage in mindless repetitive labor, for example*» (A. MacIntyre, *comunicazione privata*, 11.IX. 2019).

⁶² «*Like dolphins their [of human beings] relationships are indispensable to their flourishing, but what they need from their social relationships is much that is specific to human flourishing, but what they need from their social relationships is much that is shared with other intelligent species*» (DRA, p. 67). Le relazioni appena menzionate sono diverse realizzazioni della struttura relazionale fondamentale del *giving and receiving*, su cui ci si diffonderà fra poco. Secondo la trattazione di *Dependent Rational Animals* (a dire il vero, suggeriti già da quella di *Whose Justice? Which Rationality?*, cap. X) esse si incarnano in tre tipi di relazioni: quelle famigliari, quelle che legano fra loro i partecipanti ad una pratica e quelle fra i membri di una comunità politica ben ordinata (cfr. DRA, capp. 7-11, *passim*).

⁶³ «*Dolphins can flourish without being able to argue with and learn from others about dolphin flourishing. Humans at times cannot flourish without arguing with others and learning from them about human flourishing*» (DRA, p. 68); «*It is first of all and perhaps least controversially that the exercise of independent practical reasoning is one essential constituent to full human flourishing. It is not that – as I have already insisted – that one cannot flourish at all, if unable to reason. Nonetheless not to be able to reason soundly at the level of practice is a grave disability. It is also a defect not to be independent in one's reasoning*» (*ibi*, p. 105). Si vedrà piú sotto la particolare accezione secondo cui MacIntyre intende l'indipendenza razionale.

⁶⁴ Cfr. *ibi*, pp. 24-25.

esaurirne tutte le possibili concretizzazioni⁶⁵; di qui la sua reticenza a quelle che egli sembra considerare come tentativi di sistematizzazione agatologica, ovverosia le liste di *basic goods* proposte dagli esponenti della *New Natural Law Theory*, per quanto esplicitamente prive di pretese di definitività⁶⁶.

In apertura si è accennato al fatto che il filosofo di Glasgow assegni un ruolo rilevante alle pratiche entro l'*agency* propriamente umana e si è anche detto che queste ultime si costituiscono in relazione ad alcuni beni (*internal goods*); pertanto, volendo trattare dell'agatologia macintyreana, mette conto chiedersi in quale relazione i beni interni alle pratiche stiano con i beni per costituzione desiderati dagli esseri umani in quanto tali – e non in quanto coinvolti con questa o quella pratica. Che una sorta di continuità armonica si dia traspare già dal dettato di *After Virtue*, allorché MacIntyre sostiene che assieme ai beni interni, al fine del costituirsi di una determinata pratica, è necessario che si acquisiscano le virtù della giustizia, del coraggio e dell'onestà⁶⁷; nondimeno, cosa che non

⁶⁵ Riguardo a Tommaso, la lista più completa è quella del già citato passo di *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co. Nella maggior parte dei luoghi, l'Aquinate è solito essere più sommario. Per una panoramica in merito rimando al mio *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 70-72.

⁶⁶ Va notato, a rigore, che la comprensione macintyreana della proposta dei *New Natural Lawyers* si mostra nel complesso riduttiva. Oltre a non tenere conto della rivedibilità delle liste di *basic goods* (cfr. ad es. J. M. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, cit., pp. 106-108), egli sembra fraintenderne il concetto stesso, prescindendo dalla loro capacità di instanzarsi in una sterminata varietà di modi: infatti, come scrive John Finnis «each [scil. basic good] can be instantiated in indefinitely many ways in one's own life and one's own communities, as well as in the lives of other people and other communities» (cfr. Aquinas, cit., p. 103; cfr. ibi, pp. 68-69). Ciò sembra stare all'origine del suo rifiuto, come è testimoniato in una Comunicazione privata (email del 11.09.19): «The achievement of some types of good is indeed indispensable for almost any kind of human flourishing – no one can flourish, if destitute or too hungry or forced to engage in mindless repetitive labor, for example – but, beyond this, humans can flourish in so many ways, some of them surprising, that the notion of a list of basic goods is unlikely to be helpful»; nondimeno, è opportuno anche rispondere che proprio per come è posta nella comunicazione – e similmente in *OHS*, p. 25: «These goods are goods without which excellence in activity is often [sic!] impossible» –, la questione potrebbe essere meglio compresa nei termini della *New Natural Law Theory*: è infatti pensando i *basic goods* in relazione alle loro indefinite possibilità di instanziazione che ci è consentito di lasciar spazio a modi di fiorire – certo, più problematici, ma non impraticabili – a prescindere dalle instanziazioni più comuni di questo o quel bene. A tal proposito, Finnis osserva: «We are like every living thing in having a dynamism towards preserving our life; but human life includes, when it is healthy, the functioning and integrated capacity not only to eat and digest and reproduce and feel and move about, but also to think and to act rationally: thinking and choosing are aspects of the developed and healthy human organism [...] It does not, of course, follow that life in immaturity or ill health is devoid of value; it continues to instantiate the basic intelligible good of life, albeit in a reduced way» (Aquinas, cit., p. 97).

⁶⁷ «Its goods [scil. of a practice] can only be achieved by subordinating ourselves within the practice in our relationships to other practitioners. We have to learn to recognize what is due to whom; we have to be prepared to take whatever self-endangering risks are demanded along the way; and we have to listen carefully to what we are told about our own inadequacies and to

sembra ancora del tutto chiara in quella trattazione, le virtù appena menzionate promuovono il rapporto dell'essere umano con alcuni beni dei quali non può fare a meno: e si tratta dei beni di cui si è detto poc'anzi. Il rapporto fra questi due livelli agatologici, tuttavia, è precisato nel saggio *Plain Persons and Moral Philosophy*, dove il filosofo di Glasgow afferma che i beni interni a una pratica conferiscono ai beni oggetto di orientamento strutturale – cioè i beni propri dell'uomo in quanto tale – un ulteriore orizzonte di senso; in altre parole: i primi arricchiscono il significato dei secondi e, di conseguenza, ne rafforzano il potere motivazionale⁶⁸.

1.2.1.3. Beni e bene

Il discorso, per come lo si è fin qui impostato, restituisce un quadro agatologico interamente chiuso nell'ambito del finito: in altri termini, parlando del bene umano, si finirebbe per identificare una collezione, più o meno ampia, di beni particolari – tali sono la vita, la socialità, la ricerca del vero, ecc⁶⁹. Si badi: non si tratta di voler rinnegare queste diverse componenti del fiorire umano, non prendendo sul serio la loro incommensurabilità, cosa che avviene allorché un bene viene sacrificato in nome di un altro⁷⁰; né si tratta di proporre

reply with the same carefulness for the facts. In other words we have to accept as necessary components of any practice with internal goods and standards of excellence the virtues of justice, courage and honesty» (AV, p. 191).

⁶⁸ «It is by our finding application for this scheme in our practical activities, a scheme which provides the directedness of our inclinations with a further rationale, that we first become evidently, even if unwittingly, Aristotelians. It is in doing so that we also acquire a capacity for becoming reflective about norms and goals» (PPMP, p. 7).

⁶⁹ Sembra essere questo l'esito, ad es., di alcune tendenze interne alla teoria neoclassica della legge naturale, come quella di G. Grisez, *The True Ultimate End of Human Beings: The Kingdom, not God Alone*, in: «Theological Studies», 69 (2008), pp. 38-61.

⁷⁰ Si dà questo caso, ad esempio, allorché uno, in nome del proprio compimento, si concentri soltanto sul bene della ricerca del vero attraverso lo studio sacrificando su questo altare illusorio il bene della conservazione di sé nel proprio essere, mancando di riservarsi dei momenti di svago, o quello dell'unione e della generazione, non coltivando i propri affetti e tenendo gelosamente per sé il proprio sapere. Si noti che non si tratta di una logica del più e del meno, che necessariamente è legata a ogni particolare vocazione (se sono vocato allo studio, giocoforza non mi impegnerò, ad esempio, nella pratica quotidiana di uno sport o di attività caritatevoli con la stessa intensità e dedizione temporale che riservo al lavoro intellettuale), bensì di una logica del tutto o niente; è chiaro che i confini tra l'una e l'altra non sono immediatamente definibili, ma sono frutto di un lavoro (auto)educativo coestensivo all'esistenza di ciascuno. A tal proposito, osserva Antonio Petagine: «Proprio per mettere pienamente a frutto la tesi della pluralità dei beni umani, bisognerebbe dare il messaggio opposto, ossia che, per quanto possano darsi circostanze in cui l'adeguato perseguimento di un bene esiga una notevole cura e dedizione, questo non può (e non deve) significare un disimpegnarci rispetto agli altri beni. In tale senso, noi possiamo

un altro tipo di rinnegamento di marca, potremmo dire, “gnostica”, ove il rapporto con l’infinità venga guadagnato in nome della negazione di tutto ciò che chiama in causa la determinatezza⁷¹. Questi due *caveat* sono importanti segnava teorici che testimoniano della permanente verità dell’aristotelismo⁷². Ciò precisato, che cosa manca affinché il profilo agatologico dell’uomo possa dirsi, secondo MacIntyre, completo? La risposta a un siffatto quesito è già contenuta *in nuce* nello scritto *Dependent Rational Animals*, che è stato sinora il principale riferimento ai fini di questa ricostruzione; nondimeno, si rivela di maggiore ausilio il recente testo *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Come in parte già visto in nota, in questa sede è contemplata una seconda direttrice del desiderio umano, oltre al multiforme fascio di orientamenti ai beni particolari: essa punta verso una dimensione altra, cioè «*toward and beyond the best goods of which she or he knows*»⁷³; ma qual è il termine che dà senso a un orientamento siffatto? Con accenti che richiamano il meglio della tradizione agostiniana, il filosofo di Glasgow afferma che «*there is presupposed some further good, an object of desire beyond all particular and finite goods, a good toward which desire tends insofar as it remains unsatisfied by even the most desirable of finite*

certamente immaginare che un uomo, padre e marito, passi qualche mese lontano dalla propria famiglia per lavoro, ma sarebbe sicuramente da biasimare, se ritenesse di dover dare più importanza al lavoro che alla famiglia; conosco studenti che devono ragionevolmente passare ore e ore sui libri quando devono preparare gli esami, ma sarebbe un vero problema se decidessero di rinunciare, nel periodo in cui devono concentrarsi sugli esami, alle relazioni o a prestare attenzione alla propria salute. Abbiamo bisogno, insomma, di coltivare persone – e società – «rotonde», contrastando l’idea di fare, letteralmente, la vita “a pezzi”» (*Individuare i beni umani fondamentali. La proposta «neoclassica» e il suo rapporto con Tommaso d’Aquino*, in: D. Simoncelli, *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., p. 235).

⁷¹ Detto diversamente, si deve evitare quella falsa infinitizzazione denunciata da Joseph De Finance: «non possiamo aprirci in modo autentico, accedere alla vera totalità, essere fedeli all’Ideale della ragione se non a condizione di seguire la linea tracciata dalla nostra natura. Volere s’“infiniteiser” al di fuori di essa significherebbe perdersi in un’infinità illusoria. E oggi molti si smarriscono cercando la libertà nella negazione di ciò che condiziona l’ingresso alla vera libertà. [...] Sta di fatto che la mia natura non sta lí, davanti a me, come una cosa, un oggetto, uno strumento il cui valore in definitiva nascerebbe dalla mia libera valutazione. È vero, io non coincido puramente e semplicemente con essa [...]. E tuttavia, essa non è, per me, realmente altro. Il mio valore personale la penetra: essa esige da me il rispetto, [...] la natura umana, per effetto della sua apertura radicale sul tutto, ha già in se stessa, anteriormente ad ogni scelta, valore di totalità» (*Realtà e normatività della natura umana*, in: Id., *Persona e valore*, a cura di B. Vitali–S. Barlone–G. Magnani, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 217-218; tit. orig. *Personne et Valeur*, P.U.G., Rome 1992).

⁷² Per un quadro approfondito in merito a “bene” e “beni” in Aristotele, cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio*, cit., p. 261.

⁷³ *ECM*, p. 315.

goods, as in good lives it does»⁷⁴; un simile bene, però, trascende l'esperienza etica e politica e apre all'interrogazione metafisica per come la comprensione classico-scolastica intende quest'ultima, e – nello specifico – chiama in causa il lavoro della teologia naturale⁷⁵. Forse che questa seconda *directedness* toglie qualcosa alla “serietà” dei beni particolari? Nient'affatto, secondo MacIntyre; anzi, di questa serietà pare essere garante: egli afferma infatti che investire soltanto sul finito è il fraintendimento (*misunderstanding*) di che cosa significhi vivere bene, quasi che un tale “vivere bene” sia mera questione di massimizzazione delle possibilità di commercio con questi beni finiti⁷⁶. In che senso si giustifica questa affermazione? Vi si può rispondere partendo dal significato della “serietà” sopra menzionata: essa sembra essere un altro nome della verità; quindi, trattare seriamente i beni particolari non può che voler dire trattarli secondo verità, cioè come essi stessi sono: beni finiti⁷⁷. Ma il discorso non si riduce a una semplice questione “di misurazione”. Trattare quei beni finiti nella loro verità significa anche trattarli come oggetto di una tendenza che è una tendenza umana: difatti, al di fuori di una loro insidenza originaria in un orizzonte più ampio non si riuscirebbe a rendere ragione né del variare delle forme in cui essi sono (e possono indefinitamente essere) dall'uomo vissuti, né

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ «*But here the enquiries of politics and ethics end. Here natural theology begins*» (*ibidem*). Questa affermazione, fatta nel contesto della rivalutazione macintyreana della trascendentalità del bene (e quindi, classicamente, dell'essere, dato che “bene” è uno dei nomi di questo), consente di comprendere come il filosofo di Glasgow consideri legittima l'indagine ontologico-metafisica per come intesa e svolta dalla grande tradizione classica e scolastica. Cionondimeno, MacIntyre non si è mai dedicato all'istruzione di un simile discorso, aldilà di un timido tentativo che presenta in *On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture*, in: «*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*», 84 (2011), pp. 23-32.

⁷⁶ «*Directedness of these two kinds is then a mark of lives lived well. But directedness toward what? Certainly toward some set of attainable goods, ordered as reason dictates, a set that characteristically changes as agents move from adolescence to middle age and beyond. Yet does this mean that someone who dies before attaining whatever were in her or his case the most notable of those goods must have somehow failed, must have fallen short of perfecting or completing her or his life, so that we may judge that, if only she or he had lived longer, then they might have perfected or completed that life? To think in this way is, as I argued earlier, to misunderstand*» (*ECM*, pp. 314-315). Il compimento, per MacIntyre, interpella un altro piano: «*What matters is what the agent was open to at the time of her or his death, not the perhaps great, but finite goods of which the agent was deprived by that death*» (*ibi*, p. 231).

⁷⁷ Di qui risulta pienamente intelligibile quel “criterio d'incompletezza” di cui si è già detto (cfr. *supra*, nota 55)

dalla possibilità di integrarli (*rank ordering*) in maniera multiforme entro l'esistenza di un singolo e di una collettività⁷⁸.

1.2.2. La dipendenza, nome della socialità

La razionalità pratica umana e le capacità che la sostengono non sono, per MacIntyre, un dato originario⁷⁹, bensì sono frutto di un processo di apprendimento⁸⁰, il quale consiste nell'acquisizione progressiva di quelle che il filosofo di Glasgow chiama "virtù della razionalità pratica indipendente" (*virtues of independent practical reasoning*): queste eccellenze permettono lo svolgersi stesso della razionalità umana, sostenendo qualsiasi attività razionale in qualsiasi cultura, quali che siano le particolari forme di attività razionale, le pratiche e i contesti culturali coinvolti⁸¹. Ed è riflettendo sulla natura acquisita

⁷⁸ Anche in ciò, la prospettiva proposta da MacIntyre è pienamente in linea con il pensiero dell'Aquinate (cfr. il fondamentale luogo di *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, co).

⁷⁹ Ma, a ben vedere, essi si radicano in un dato originario, sebbene MacIntyre – almeno in questo testo – non giunga a notarlo: possiamo infatti prendere le distanze da ciò che è immediato, farlo oggetto di riflessione, perché originariamente siamo 'già' da esso distanti, aperti su un oggetto ben più ampio, cioè il bene nella sua idealità. Certo, questa apertura, dato originario e fondante dell'essere umano, deve essere "attivata" e ciò avviene quando il bene come tale fa sentire il proprio appello; un siffatto appello è "udito" perché altri, che già l'ha udito, ce lo fa udire. Ciò avviene nel rapporto con ciascun nostro educatore: dicendo questi "non fare x, perché c'è un y che è meglio di x", non fa altro che indicarci, nell'y migliore di x, il richiamo infinito del bene come tale. In questa direzione sembra andare il filosofo di Glasgow, allorché afferma: «*The child becomes open to considerations regarding its good. It develops a desire for doing, being, and having what it is good for it to do, be, and have, and in so doing becomes motivated by reasons that direct it towards some good*» (*DRA*, p. 70). Vedere i beni sullo sfondo del bene è permettere l'intervento di una misura che non toglie ciò che è misurato, ma lo mostra nelle sue autentiche proporzioni: «*Notice however that in justifying our actions and our having acted from this or that desire for this or that object we make no reference to the desire for good qua desire. It is always and only some claim about the character of the good in question and about why it is best for us in this particular situation to act so as to achieve this good that is relevant to such justification*» (*infra*).

⁸⁰ «*Without the ability to raise it [scil. the question of whether or not I am acting upon the best reason for acting] we cannot function as practical reasoners and the acquisition of this ability is possible only for those who have to some significant degree learned how to separate themselves from their desires and more especially from those desires in their primitive, infantile forms*» (*ibi*, p. 69).

⁸¹ «*When I speak of independent practical reasoning, I refer to the exercise of human powers of rationality in very different types of culture and economy and therefore in very different contexts of practice: hunting, farming, mercantile, industrial. What is for human beings to flourish does of course vary from context to context, but in every context it is as someone exercises in a relevant way the capacities of an independent practical reasoner that her or his potentialities for flourishing in a specifically human way are developed. So if we want to understand how it is good for humans to live, we need to know what is to be excellent as an independent practical reasoner, that is, what the virtues of practical reasoning are*» (*ibi*, pp. 76-77). Con un'attenzione maggiormente rivolta ai *common goods* e alla legge naturale, il medesimo concetto è sottolineato anche *PPC*, pp. 643-644.

di queste capacità – e quindi dell’autointerrogazione come movimento peculiare della ragion pratica – che la dimensione sociale della razionalità pratica riemerge potentemente: lungi dall’essere superata nel differire umano, la socialità non riveste soltanto il ruolo strumentale di rendere possibile al singolo essere umano il raggiungimento di beni che altrimenti gli rimarrebbero preclusi; essa, infatti, in maniera molto più radicale, consente all’agente di dispiegare il suo stesso, individuale, agire razionale indipendente.

1.2.2.1. *Forme della dipendenza*

La dimensione sociale della ragion pratica, lo si è appena visto, è essenziale all’emergere dell’uomo come agente razionale indipendente. In che modo, quindi, l’intersoggettività interviene nell’attività razionale? Dapprima per via di sostituzione: all’inizio, cioè nelle prime fasi dell’umana esistenza, non si è capaci di esercitare un agire propriamente umano, mettendo in gioco le abilità di cui vive l’autointerrogazione sul proprio bene; si rivela, quindi, imprescindibile la funzione vicaria propria dei genitori (in particolare della madre): essi emettono il giudizio sul da farsi in vece del bambino, “da farsi” che non è altro che ciò che essi, in quanto agenti razionali indipendenti, considerano essere il bene di quest’ultimo. Per MacIntyre, che in ciò segue un’assodata convinzione della ricerca psicologica, questa fase iniziale non è fine a se stessa; al contrario, essa dà l’abbrivio al processo di crescita razionale dell’agire umano⁸², (i) portando il bambino oltre l’immediatezza (ii) fornendogli il modello fondamentale del ragionamento pratico propriamente umano, e (iii) garantendogli i presupposti per un buon esercizio di quest’ultimo. Distacco dall’immediatezza anzitutto: è chiaro che un tale giudizio sull’altrui bene porta in sé la distinzione fra realtà del voluto e l’idealità del da volersi; ma una siffatta distinzione non è soltanto comunicata a chi la riceve, bensì anche causata in chi la riceve: il comando genitoriale, infatti, provoca un distacco da ciò che è immediatamente voluto e indirizza verso ciò che è bene volere⁸³.

⁸² Cfr. *ibi*, p. 84.

⁸³ « 'What do I want?' [...] 'what do I most want?' [...] 'What is best for me to do?' The child of course learns to make this distinction through encountering others who apply it to him, before

Si è detto, poi, che l'intervento dei genitori fornisce anche il modello fondamentale del ragionamento pratico; ciò avviene in due rispetti: anzitutto e in maniera più immediata, esso comunica che ci si deve chiedere che cosa è meglio volere qui e ora; ma comunicando ciò, esso rivela il legame fra due giudizi che esprimono due piani diversi, già menzionati, cioè quello di ciò che veramente *hic et nunc* si vuole e quello di ciò che si deve volere, in quanto costituisce il vero bene dell'agente. Assieme alla consapevolezza del coinvolgimento di questi due piani, aggiunge MacIntyre, l'agente imparerà che in ciascuno di essi egli riveste – e può arrivare a rivestire – un grado diverso di autorità epistemica: per quanto riguarda il primo, questi può porsi come autorità per certi versi suprema, mentre, per quanto riguarda il secondo, l'agente dovrà riconoscere di essere 'una' delle autorità coinvolte, per certi versi anche meno autorevole rispetto ad altre⁸⁴.

Infine, si è osservato che questa relazione è atta a fornire i presupposti per un buon esercizio della razionalità. Ciò avviene certamente tramite le acquisizioni poc'anzi considerate, ma non solo: essa infatti consente al bambino di imparare a distinguere fra fantasia e realtà e di prendere progressivamente coscienza, in primo luogo della propria consistenza come agente⁸⁵, in un secondo

he or she is able to apply it to her or himself, in such utterances as 'Stop eating that! I know that you like it, but it's bad for you' or 'This will hurt, but you will not get well, unless I do it.' » (ibi, p. 70). L'analisi macintyreana di *Dependent Rational Animals* è declinata nei termini dei 'beni' che è bene volere e sembra interpretare questo primo distacco nell'ottica di un ampliamento "orizzontale" del volere: in altre parole, si tratta di insegnare all'infante come staccare gli occhi da un bene – o da una classe di beni – x per considerare un altro bene – o un'altra classe di beni – y. Nondimeno, il discorso qui svolto può conoscere un'integrazione "verticale", ovvero una lettura che tenga conto della dialettica finito-infinito, struttura fondamentale della libertà umana: il distacco che l'intervento parentale provoca nel bambino non è soltanto da questo o da quel bene, ma dalla finitezza come tale in direzione dell'infinito.

⁸⁴ «*In learning from others how to apply this distinction to her or himself the child also has to recognize a further difference between judgments that give expression to or report our wants and judgments about what is good or best for us. Each of us is in the last analysis the authority on her or his own desire. Knowing what we want is not always easy and we may on occasion fail to recognize what it is that we really want and need help from others in finding our way to such a recognition. But a want is something that, if I have it, I must be able to avow and often only I can avow. But I am not similarly authoritative in respect of judgments about what is good or best for me to do or be or have [...] I may in many and crucial respects be no more of an authority than some others and in some respect a good deal less of an authority than some others*» (DRA, pp. 70-71).

⁸⁵ «*The ordinary good mother provides the child with a setting in which the child is secure enough to test out, often destructively, what can be relied upon in its experience and what cannot. In so doing the child becomes self-aware, aware of itself as the object of recognition by a mother who is responsive to its needs, who is resilient and nonretaliating in the face of its destructiveness, rather than insisting the child adapt to her. The child who is compelled by the combination of its own needs and and its mother's unresponsive attitudes to comply with the*

luogo, invece, di quella come agente in relazione con altri agenti, cioè come agente responsabile⁸⁶.

Questo primo momento, che si potrebbe qualificare come “momento della dipendenza unidirezionale”⁸⁷, è dunque vitale in ordine allo sviluppo della razionalità pratica umana⁸⁸; esso, tuttavia, non costituisce il solo modo in cui la socialità si mostra caratteristica essenziale dell’esercizio umano della razionalità. È bensì vero che da questa iniziale (forte) dipendenza prende progressivamente corpo l’umana indipendenza, che, a sua volta, si configura come attaccamento a «*what is good and best*»⁸⁹; quest’ultima tuttavia rimane sempre e comunque l’indipendenza di un agente che, per ergersi e per mantenersi come tale, ‘deve’ stare in relazione: in termini altri dal lemmario macintyreano, il secondo momento del manifestarsi della natura relazionale della ragione pratica potrebbe essere definito “momento della dipendenza bidirezionale” o “momento dell’inter-dipendenza”. Composto di diversi stadi, esso ha inizio non appena l’agente si rivela in grado di prendere parte alle diverse pratiche del contesto sociale in cui è inserito⁹⁰, e lo fa rivestendovi differenti ruoli: come apprendista, dapprima, come esperto e insegnante, poi. Si è accennato alla

requirements of its mother becomes unable to acquire an adequate sense either of external reality or of its self» (*ibi*, p. 90; cfr. anche *ibi*, pp. 84-85). MacIntyre, nell’analizzare questo primo momento dello sviluppo della razionalità pratica, attinge esplicitamente alle ricerche di D. H. Winnicott.

⁸⁶ «*Parents and others [...] enable dependent young children to become independent reasoners, practical reasoners who not only have the ability to reach their own conclusions, but also can be held accountable by and to others for those conclusions*» (*ibi*, p. 84).

⁸⁷ Si introduce questa nuova terminologia per disambiguare i termini “indipendenza” e “dipendenza”, usati da MacIntyre in diverse accezioni non sempre precisate.

⁸⁸ Inoltre, esso è caratteristico dell’infanzia, bensì dell’infanzia non esclusivo: esso si ritrova, in via permanente, anche in certe manifestazioni proprie della senilità o nei casi di intervento di disabilità (si pensi ad esempio a certe forme di demenza, in cui si dice che una persona è tornata ad essere “un bambino” o “peggio di un bambino”, cioè incapace di esercitare un giudizio razionale sul da farsi, e si rivela quindi necessario che altri pronunci il giudizio pratico in sua vece); in via temporanea, ad esempio, in occasione dell’occorrere di forme di nevrosi cui a tutte le età della vita si è esposti (anche in questo secondo caso, vi è il bisogno che altri intervenga a giudicare e questo intervento altrui è proprio quello che può “riattivare” la temporanea inibizione delle proprie facoltà di giudizio).

⁸⁹ *Ibidem*. Il *what is good and best*, in questo contesto, è declinato al plurale: matura nell’agente l’attaccamento a ciò che, fra i beni che incontra e le ragioni per agire che essi gli forniscono, è il migliore fra i beni che gli si presentano. Ma, come già si è detto, il meglio è figura dell’ottimo, essendo il modo in cui quest’ultimo si fa presente nel campo del finito; l’abituarsi a scegliere il migliore fra i beni significa, pertanto, disporsi a scegliere l’ottimo.

⁹⁰ «*What those who perform the role and function of a good parent achieve is to bring the child to the point at which it is educable, not only by them but also by a variety of other different kinds of teacher. And this is the first step towards making the child independent as a reasoner*» (DRA, p. 91).

connessione fra stadi di “dipendenza bidirezionale” (o di interdipendenza) e i ruoli che uno man mano riveste: è possibile precisare il discorso, chiarendo in che modo questo nesso si realizzi? Partecipare a una qualsiasi pratica, lo si è detto, significa ricoprire differenti ruoli, rivestendo i quali l’agente viene ad esercitare diverse funzioni; esercitando siffatte funzioni, inoltre, egli si rende sempre più indipendente, cioè sempre più in grado di distinguere ciò che è bene che egli desideri e compia in un certo momento e di renderne ragione a se stesso e agli altri⁹¹; in tale ottica, pertanto, si nota come il cammino dalla dipendenza⁹² all’indipendenza coincide con l’itinerario attraverso cui uno, da apprendista di una pratica, si fa maestro⁹³, ove il farsi tale non comporta soltanto il rendersi progressivamente capace di rendere autonomo chi è alle prime armi, bensì di mantenere se stesso nell’autonomia guadagnata, cooperando con altri agenti al proprio livello di maturità.

1.2.2.2. *Al cuore della dipendenza: sul giving e sul receiving*

Tanto il momento della dipendenza unidirezionale quanto quello della dipendenza bidirezionale manifestano una struttura fondamentale e comune, per quanto diversamente realizzata: si tratta della dinamica di dare e ricevere (*giving and receiving*), tant’è che MacIntyre chiama *networks* (o *relationships*) of *giving and receiving*⁹⁴ i diversi contesti intersoggettivi ove la razionalità pratica umana emerge e matura come tale. Una dinamica siffatta vede in gioco una particolare forma di reciprocità, su cui MacIntyre si sofferma, attribuendole anzitutto natura asimmetrica (*asimmetry*) e distinguendola da una reciprocità che definisce

⁹¹ «By independence I mean both the ability and the willingness to evaluate the reasons for action advanced to one by others, so that one makes oneself accountable for one’s endorsement of the practical conclusions of others as well as for one’s own conclusions. One cannot then be an independent practical reasoner without being able to give to others an account of one’s reasoning» (*ibi*, p. 105).

⁹² Dipendenza intesa come non capacità di esercizio delle abilità di cui alla nota precedente.

⁹³ Cfr. *DRA*, p. 92.

⁹⁴ «We become independent practical reasoners through participation in a set of relationships to certain particular others who are able to give us what we need. When we have become independent practical reasoners, we will often, although not perhaps always, also have acquired what we need, if we are able to give to those others who are now in need of what formerly we needed. We find ourselves placed at some particular point within a network of giving and receiving in which, generally and characteristically, what and how far we are able to give depends in part on what and how far we have received» (*ibi*, p. 99).

invece “stretta” (*strict reciprocity*)⁹⁵. Questa seconda, che si potrebbe trovare ben esemplificata nella logica delle transazioni economiche, si realizza come temporaneo, tempestivo ed esclusivo contraccambio, in cui sono noti tanto l’esatto corrispettivo quanto i destinatari di questo; corrispettivo che non è difficile individuare, data la commensurabilità fra ciò che si è ricevuto e ciò che deve essere restituito. Per riassumere, si può affermare che tutto, in questo secondo tipo di reciprocità, è segnato dalla determinatezza e dalla condizionatezza: è noto il destinatario, che è il medesimo da cui si è avuto; è quantificata natura e misura dell’oggetto del ri-dare, il quale consiste nello stesso tipo di bene ricevuto nella stessa quantità che si è avuta; è stabilito infine il tempo del restituire, cui spesso segue l’estinguersi della relazione. Se determinatezza e condizionatezza sono le cifre della *strict reciprocity*, indeterminatezza e incondizionatezza sono, al contrario, i pilastri della reciprocità asimmetrica⁹⁶. Anzitutto non è certa – cioè in qualche modo è indeterminata – l’identità dei destinatari: non è detto che questi siano per forza coloro da cui si è ricevuto⁹⁷; è quindi alla luce di quest’indeterminatezza che si manifesta il legame con l’incondizionatezza quanto all’apertura nei confronti dei propri possibili destinatari: non essendo possibile delimitare a priori l’identità di questi ultimi, non sarà possibile escludere qualche essere umano in quanto possibile destinatario del nostro ri-dare⁹⁸. In secondo luogo, noto o ignoto che sia il nostro destinatario, l’indeterminatezza interessa anche l’oggetto del ri-dare, tanto nella sua natura quanto nella sua misura; e pure in questo caso, l’indeterminatezza si accompagna all’incondizionatezza: non vi sono ragioni per porre limiti alla natura specifica di ciò che si ri-darà né alla misura in cui lo si darà – del resto,

⁹⁵ Cfr. *ibi*, p. 100. Sui diversi tipi di reciprocità, al di fuori dell’orizzonte macintyreano, hanno lavorato Marshall Sahlins (cfr. *Stone Age Economics*, Routledge, London 1972) e Jacques Godbout (*Le langage du don*, Fides, Anjou [Québec] 1996). Si lascia ad altra sede un confronto fra queste posizioni e quella di MacIntyre.

⁹⁶ “Asimmetria”, difatti, rimanda nel suo stesso concetto all’impossibilità dell’istituzione di una corrispondenza “uno contro uno”, la quale, come tale, è gioco di a con il suo a₁, b con il suo b₁, eccetera.

⁹⁷ «*Sometimes those others who rely on us are the same individuals from whom we ourselves received. But often enough it is from one set of individuals that we receive and to and by another that we are called on to give [...] We know from whom it is that we have received and therefore to whom we are in debt. But often we do not know to whom it is that we will be called upon to give*» (DRA, pp. 99-100).

⁹⁸ «*Our parents or teachers perhaps, if they survive; our children, if we have children; those whom contingency and chance put into our care*» (*ibidem*).

nemmeno altri, a suo tempo, ha posto limiti⁹⁹ alle nostre necessità. Inoltre, l'indeterminatezza e l'incondizionatezza rispetto all'oggetto da ri-darsi sono dovute al fatto che, a differenza dei beni in gioco nelle transazioni economiche o contrattuali, si ha a che fare con beni fra di loro incommensurabili: la cura usata da parte dei nostri genitori, ad esempio, e quella che (probabilmente) si sarà chiamati a dare loro da anziani, non possono essere ricondotte a una misura comune, essendo beni qualitativamente diversi. Indeterminatezza e incondizionatezza, infine, segnano anche il tempo del dare: non si sa, o almeno non si sa con esattezza, quando si sarà chiamati a dare e pertanto la disponibilità a dare non può che avere lo stesso respiro dell'intera esistenza¹⁰⁰; e ancora: se la disponibilità al dare – il tempo del dare – interpella l'arco intero della vita, ne segue che anche il tempo della relazione non potrà che essere a quello coestensivo.

1.2.2.3. *Reciprocità del giving e del receiving come reciprocità del dono*

La reciprocità asimmetrica del *giving and receiving*, nei suoi tratti essenziali, non sembra presentarsi come un *novum* all'interno del panorama della riflessione filosofica classica né in quello del pensiero contemporaneo: infatti, al di là della novità della denominazione, pare che una tale reciprocità possa essere ricondotta a quella che governa le dinamiche del dono, su cui l'attenzione filosofica non ha mancato di concentrarsi; in quest'ottica, pertanto, un siffatto accostamento può favorire una comprensione ulteriore del tema. Come scrive Susy Zanardo, la reciprocità del dono «si distende su cicli a lungo termine; può scomparire in favore del dono unilaterale, se la situazione lo richiede; è aperta verso altri destinatari (oltre il circolo di donatore e donatario). Si trova soprattutto nelle relazioni della socialità primaria (in famiglia, nelle relazioni amicali) o laddove vi sia una maturità morale notevole: si è interiorizzato

⁹⁹ Posto che si tratti di necessità autenticamente umane e non pure e semplici voglie: così pare sottintendere MacIntyre.

¹⁰⁰ «*These relationships [scil. of giving and receiving] extend in time from conception to death, presupposing a conception of human identity as animal identity*» (ibi, p. 99).

l'oggetto buono e non si ha paura di venirne derubati»¹⁰¹. E a questo gioco reciproco del donare sembra rimandare lo stesso *giving* che per metà qualifica le relazioni stesse in cui una siffatta reciprocità di dono accade: l'ambiguità del *to give* in tal contesto si dissolve, assumendo con chiarezza il significato di “donare”, di contro a quello, inadatto nel contesto, di “dare in scambio” (*to exchange*); pertanto, sembra possibile rendere il significato di *relationships of giving and receiving* come “relazioni del donare e del ricevere”.

Nondimeno, una siffatta riconsiderazione nell'ottica di una certa filosofia del dono non può che chiamare in causa anche il secondo elemento del binomio, cioè il ricevere (*receiving*): infatti, secondo i teorici del dono cui si è fatto riferimento, appartiene alla dinamica del dono, per come si realizza nella vicenda umana, che si dia una priorità ontologico-cronologica del ricevere in dono rispetto al dare in dono¹⁰²; se per questi il *receiving* precede e fonda il *giving*, si può dire lo stesso anche nel caso di MacIntyre? La trattazione di *Dependent Rational Animals* sembra suggerire una risposta affermativa: ciò che precede e rende possibile qualsiasi nostro dare in dono, infatti, è un aver ricevuto in dono¹⁰³ – da intendersi, quest'ultimo nella più vasta gamma possibile: cioè come eredità biologica, esistenziale, educativa, culturale, e così via. In altri termini: è in seguito e a causa di ciò che abbiamo ricevuto che possiamo dare. Nondimeno, il dono ricevuto – per MacIntyre – non è soltanto la condizione ontologico-cronologica del poter dare in dono; il dono ricevuto ha anche potere causativo, dal momento che non vi è in causa il solo essere in grado di donare, bensì anche l'aver-da-donare: è ciò cui il filosofo scozzese allude allorché introduce la figura del debito (*debt*) come correlato strutturale delle *relationships*

¹⁰¹ S. Zanardo, *Dispense del corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Roma 2018, lez. 13, p. 11. Per una trattazione più distesa dell'ontoetica del dono cfr. Ead., *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007; Ead., *Etica del dono*, in: C. Vigna–S. Zanardo (a cura di), *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 121-171; C. Vigna, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, in: Id. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 95-103.

¹⁰² Come chiosa Susy Zanardo, «in un essere umano il ricevere precede il dare, tanto che riesce a donare chi ha imparato a trasformare il ricevere, non in un prendere, ma in un accogliere ed esprimere riconoscenza» (*Dispensa del corso di filosofia morale*, cit., p. 7; cfr. anche S. Petrosino, *Il figlio ovvero del padre. Sul dono ricevuto*, in: P. Gilbert–S. Petrosino, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001, pp. 51-56; P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005).

¹⁰³ Cfr. *DRA*, pp. 99-100.

*of giving and receiving*¹⁰⁴. Secondo MacIntyre, l'aver ricevuto, quindi, non chiude l'agente nel compiacimento di ciò che ha ricevuto, ma lo porta fuori di sé, nell'esigenza morale¹⁰⁵ di ridare ciò che ha ricevuto. Tuttavia, a questo punto ci si potrebbe chiedere come si giustifichi questo passaggio dalla possibilità alla normatività: perché, in altre parole, non tanto 'posso' dare, ma 'devo' dare? È per una ragione intrinseca a quanto ho ricevuto, ovvero per una ragione estrinseca, per il comando di qualche autorità morale (foss'anche il *sensus moralis* di diverse tradizioni) che a ciò mi invita? La risposta non è ritrovabile nei testi macintyreani, ma richiede un'integrazione che può essere suggerita, ancora una volta, dalla filosofia del dono cui ci si è richiamati e – in particolare – dalla riflessione attorno all'oggetto del dono. Secondo questa prospettiva, vi è certo un oggetto visibile – o comunque in qualche modo determinabile¹⁰⁶ – che lega donatore e donatario; nondimeno l'oggettualità visibile o determinabile non esaurisce l'oggetto del dono, poiché ne costituisce soltanto l'elemento materiale: l'elemento formale di un tale oggetto, infatti, è dato da ciò che oltrepassa il mondo visibile e determinabile, ovverosia dall'essere-per-altri della soggettività del donatore¹⁰⁷. Come può questa precisazione offrire lumi per comprendere che cosa fondi e come si configuri l'esigenza morale di ridare il ricevuto? Lo si può evincere considerando la forma del dono: se appartiene all'identità stessa di ciò che mi è donato l'essere d'altri per me, allorché accetterò il dono per ciò stesso accetterò la disposizione ad essere-per-altri; quest'ultima, quindi, è la vera natura di ciò che MacIntyre, in linea con altri¹⁰⁸, chiama *debt*. E ancora: si tratta di una disposizione verso cui mi sentirò obbligato; nondimeno, un tale obbligo non sarà la percezione della necessità di un adempimento a me estrinseco, bensì l'adesione a ciò che ho ricevuto e che ora, essendo uno con me, mi muove *ab*

¹⁰⁴ Cfr. *ibi*, p. 100.

¹⁰⁵ Sottolinea Joseph Dunne: «*Dependency as an inescapable fact translates morally as indebtedness. Indebtedness resides in the fact that one has received. And one's corresponding obligation is to give*» (*Ethics Revised*, cit., p. 349; similmente, al di fuori della prospettiva macintyreana cfr. L. Hyde, *The Gift. Creativity and The Artist in the Modern World*, Random House, New York 2007).

¹⁰⁶ Ad esempio, quando si dona del tempo, l'ascolto, la cura, e così via.

¹⁰⁷ Cfr. C. Vigna, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, cit., p. 103; S. Zanardo, *Dispensa del corso di filosofia morale*, cit., p. 4-5. Entrambe le prospettive qui indicate tengono conto delle indagini classiche di Marcel Mauss (Cfr. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* [1923]).

¹⁰⁸ Con Mauss, ad esempio.

intrinsic, come parte della mia natura. Nell’ottica di questo approfondimento, il “debito” che tiene vive le *relationships of giving and receiving* si pone alla giusta distanza da una comprensione legalistica di quello, la quale tenderebbe a riportare la dinamica asimmetrica di cui si tratta a quella *strict reciprocity* da cui, invece, si distingue¹⁰⁹.

1.2.2.4. *La cura e l’educazione, volti del giving and receiving*

Finora si è presa in esame la natura della reciprocità propria delle *relationships of giving and receiving*; il passo successivo è quello di chiedersi come e in quali atteggiamenti si determini questa dinamica di mutuo adoperarsi. Il filosofo di Glasgow ne menziona due: la cura (*care*) e l’educazione (*education*)¹¹⁰. Evocando cura ed educazione, MacIntyre allude ad entrambe secondo il significato che l’immediatezza del linguaggio quotidiano attribuisce all’una e all’altra: in un simile quadro, la cura sta per quell’atteggiamento di attenzione premurosa e fattiva alle necessità del corpo (soprattutto quando è vulnerabile o vulnerato), mentre l’educazione indica ciò che è riconducibile all’impegno per la formazione morale e intellettuale di un essere umano, soprattutto nell’infanzia e nella giovinezza.

Tuttavia non è soltanto questo il lascito della riflessione macintyreana su cura ed educazione: anzi, sembra che egli offra un contributo più significativo allorché considera queste due manifestazioni del *giving and receiving* dell’esperienza umana nella già richiamata linea di “continuità nella differenza” con il mondo animale non umano. Si è visto sopra che agli animali non umani non sono estranee delle reti di reciprocità (*patterns of receiving and giving*), che mostrano come il mutuo adoperarsi fra membri della stessa specie – e, in taluni

¹⁰⁹ Sebbene, anche classicamente, si conoscano due tipologie di *debitum* – il *debitum legale* e il *debitum morale* (o *debitum honestatis*) – la medesima tradizione riconosce che l’analogato principale del *debitum* sia il *debitum legale* (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 114, a. 2, co). La precisazione appena fatta nel corpo del testo è volta a salvaguardare la consistenza del secondo livello – non per opporlo al primo, ma per lasciar meglio esprimere quanto già il lascito classico suggerisce. Per una trattazione classica sui due tipi di *debitum*, si consideri la discussione tommasiana sulle parti potenziali della virtù della giustizia, cfr. in special modo *S. Th.*, II-II, q. 80; 106, a. 1, ad 2; a. 4, ad 1; a. 5; q. 109, a. 3, co; q. 114, a. 2, co; M. S. Vaccarezza, *Introduzione*, in: Tommaso d’Aquino, *Le virtù (Quaestiones de Virtutibus, I e V)*, a cura di M. S. Vaccarezza, Bompiani, Milano 2014, pp. 49-54.

¹¹⁰ Cfr. *DRA*, pp. 99-101.

casi, anche l'interessarsi a membri di specie altre – per provvedersi i rispettivi beni sia attitudine iscritta nell'identità animale. Nondimeno, riferirsi all'identità animale significa volgere lo sguardo alla comunanza del genere, le cui differenti realizzazioni (cioè le diverse specie) meritano un'attenzione che della differenza specifica tengano conto: come interviene, quindi, la differenza umana a trasfigurare questo mutuo adoperarsi, che appartiene alla fibra del genere animale? Sembra possibile affermare che ciò accade coinvolgendo due livelli, cioè quello del sapere di queste dinamiche di mutualità, e quello della natura delle dinamiche stesse. Per quanto riguarda il primo di essi, se una simile rete di interdipendenza è 'vissuta' dagli animali, è invece 'saputa' dagli uomini; saputa, inoltre, entro le coordinate dell'unità dell'esperienza, che permette di dislocarne temporalmente le diverse manifestazioni¹¹¹. E nel saperla, è bene che l'uomo abbia su di essa uno sguardo che renda ragione della natura complessa della cura, complessità che riverbera l'uomo stesso, come complesso di empiria e trascendentalità. Detto in altri termini, occorre che l'uomo si faccia consapevole di essere soggetto-oggetto di cura in quanto animale e in quanto razionale: sarebbe infatti fuorviante che l'uomo dimezzasse la propria natura, dimentico della propria dimensione animale e concependosi come «*Lockean persons or Cartesian minds or even as Platonic souls*»¹¹². In terzo ed ultimo luogo, la reciprocità che innerva le dinamiche della cura si configura diversamente negli uomini e negli animali non umani: per quanto complessa e raffinata, negli animali essa non prende la forma del dono, non essendovi nel mondo animale

¹¹¹ «*Unlike dolphins, they [scil. humans] also have the possibility of understanding their animal identity through time to from conception to death and with it their need at different past and future stages of life for the care of others, that is, as those who, having received care, will be from time to time called upon to give care, and who, having given, will from time to time themselves once more be in need of care by and from others. What we need from others, if we are not only to exercise our initial animal capacities, but also to develop the capacities of independent practical reasoners, are those relationships necessary for fostering the ability of evaluate, modify, or reject our own practical judgments*» (DRA, p. 83).

¹¹² *Ibidem*. Come in altri luoghi, anche qui MacIntyre si preoccupa di prendere le distanze da antropologie che, insistendo sulla razionalità umana come tratto specificamente umano, finiscono per farne il tutto dell'umano, trascurandone la dimensione animale. Nondimeno, sembra che sia necessario una parallela rivalutazione della razionalità, in un'ottica di composizione di un quadro antropologico bidimensionale, e per ciò complesso; altrimenti il rischio che si potrebbe correre è quello di trascurare la differenza umana.

quel distacco che permette l'entrata in campo dell'incondizionatezza¹¹³ del *giving and receiving* umano.

1.2.2.5. Particular Other vs Generalized Other: *dell'alterità come alterità reale*

Entro la considerazione della socialità della razionalità pratica umana, MacIntyre si sofferma sulla natura dell'alterità che in essa è coinvolta; e lo fa a partire dalla distinzione fra "altri generalizzato" (*generalized other*) e "altri particolare" (*particular other*): "altri generalizzato" è quell'alterità che ha la sola funzione di farci esercitare delle buone disposizioni (ad esempio, l'altri oggetto di benevolenza generalizzata), mentre "altri particolare" è l'altro con cui ci si impegna in una intrapresa comune, e, in special modo, ha il volto concreto del partecipante ad una determinata pratica. È nel rapporto a questa seconda forma di alterità che, nell'ottica del filosofo di Glasgow, nasce e si sviluppa l'agire razionale umano. E ciò per alcuni motivi fondamentali: anzitutto, per il fatto che è necessaria una alterità che sia 'reale', con la quale si stabilisce una relazione altrettanto reale, e non quella fittizia del *generalized other* – se altri è coinvolto nel mio agire soltanto come occasione 'per me' di agire bene, il vero protagonista di questo scenario è in ultima istanza uno solo: il mio io. Che cosa apporta questa relazione con questo altri reale? A ben vedere, essa fa entrare in campo un'iniziativa altra rispetto alla mia, che sappia guardare al mio agire e metterlo in questione: l'altri reale è per ciò stesso "altri critico"¹¹⁴.

1.2.2.6. *Quale Particular Other? L'altro come amico e maestro*

Altri reale, in quanto altri critico, può tuttavia esercitare un ruolo ambivalente nei miei confronti e, a livello più generale, nei confronti del 'noi' in cui si declina il *practical reasoning*: mettendomi infatti in questione, questi può avere in vista tanto la mia fioritura quanto la mia distruzione; pertanto,

¹¹³ In termini macintyreani, manca, nell'animale non umano, quell'essere costitutivamente "un passo indietro" rispetto alle proprie ragioni per agire, il quale, come insegna la lezione classica, è il respiro della libertà.

¹¹⁴ «*It is by having our reasoning put the question by others, by being called to account for ourselves and our actions by others, that we learn how to scrutinize ourselves as they scrutinize us and how to understand*» (DRA, p. 148).

MacIntyre si premura di caratterizzare l'alterità in questione come reale, critica e 'amica', ovverosia impegnata – a diversi livelli – per il mio esserci e per la mia fioritura¹¹⁵. Il filosofo di Glasgow nota che un simile atteggiamento, se esercitato nell'orizzonte amicale che si è detto, ha un ruolo insostituibile: esso, cioè, in primo luogo permette di verificare se vi siano indebite selezioni a priori delle premesse che il mio ragionamento pratico considera, e, in secondo luogo, favorisce una reciproca scoperta degli autentici motivi del proprio agire, mettendo in luce eventuali discrasie fra quanto si dichiara esservi all'origine della nostra iniziativa e ciò che, invece, veramente ci muove¹¹⁶; in altri termini, lo sguardo d'altri allarga lo spazio della nostra responsabilità. Così facendo, inoltre, l'altri critico disvela anche un aspetto più decisamente costruttivo sia a livello individuale sia a livello collettivo: altri costruisce me come individuo, dal momento che favorisce il consolidamento della mia identità – infatti, nella misura in cui io fornisco (e mi impegno a fornire) ad altri una verace narrativa di me¹¹⁷, do voce a ciò che ora sono e a ciò che progetto di essere¹¹⁸; altri, però, nel contribuire alla costruzione della mia identità, contribuisce anche al sorgere di una prospettiva sulla realtà, la quale da un lato arricchisce lo sguardo di quel “noi” che ha in vista la verità pratica¹¹⁹, dall'altra lo rende più penetrante, sia

¹¹⁵ «*To engage in this dialogue of question and answer [...] we have become able to assume the other's point of view, so that the concerns to which we respond in giving our account are the ones that are in fact genuinely theirs [...] In achieving accountability we will have learned not only how to speak to, but also how to speak for the other. We will have become – in one sense of that word- friends*» (ibi, p. 150; cfr. anche ECM, p. 56). Non è un caso che, in *Whose Justice? Which Rationality*, il filosofo di Glasgow chiami direttamente “amico” l'alterità bene-volente di cui ha bisogno il principiante morale (p. 170; si veda il capitolo primo di questa ricerca per una considerazione del significato dell'amicizia).

¹¹⁶ Cfr. DRA, p. 150. Un esempio di una simile falsa coscienza può essere ritrovato nel caso di prese di posizione molto nette e animose in merito a un determinato tema: si dirà, ad esempio, che è l'amore per la verità che ci spinge a sostenere una certa posizione e che è il medesimo amore che richiede una difesa tanto strenua e appassionata; nel confronto con altri, nondimeno, può darsi che emerga che ciò che in realtà sta motivando il mio agire sono stati d'animo quali frustrazione, insoddisfazione o mancanza di sicurezza.

¹¹⁷ «*They therefore invite us to make ourselves intelligible to them, so that they may know how to respond to our actions. And what we find when we attempt to make ourselves intelligible to such questioning others is that sometimes we also need to make ourselves intelligible to ourselves. [...] What each individual has is a history that is peculiarly her or his own and to invite that individual to make her or himself intelligible to us, perhaps as a preliminary to justifying her or his actions, is to invite that individual to tell us as much of that history as is needed*» (ibi, pp. 148-149).

¹¹⁸ In termini macintyreani, nel rispondere alle sollecitazioni critiche dell'amico, uno da eco si fa voce, manifestando il tentativo di dare una struttura alla propria esistenza di là dal disordinato affacciarsi di desideri, false credenze e nodi emotivi irrisolti (cfr. ibi, pp.147-148).

¹¹⁹ «*It is only in and through such interaction with trusted but critical others that our practical reasoning is tested, so that our evaluations become less one-sided and partial and less liable to*

criticando altri come altri ha criticato me, sia attivando prospettive nuove rispetto a quelle finora coinvolte nell'intrapresa comune.

Per concludere, è possibile riunire in un'unica parola i caratteri dell'alterità finora osservati – cioè alterità reale, amica, e di conseguenza costruttivamente critica?¹²⁰ MacIntyre non esita a dare risposta positiva: l'alterità nel rapporto con la quale la razionalità pratica nasce e vive è il maestro. Ed evocando quest'ultima figura egli non aggiunge un che di estrinseco rispetto ai modi in cui l'alterità si è finora presentata; quando altri è per me è amico, è per ciò stesso per me maestro: «*What the person deprived hitherto of adequate moral education has to discover is that what he or she needs is a friend who will also be a teacher in the approach to the virtues*»¹²¹.

Dalla ricostruzione dei caratteri dell'alterità nel cui rapporto vive la razionalità pratica, è possibile concludere anche quale sia la forma prima e ultima della buona relazione umana: la relazione educativa, intesa come qualsiasi rapporto di trasmissione e di ricezione di quanto serve alla fioritura di ciascuno¹²².

*distortion by our not always conscious hopes and fears» (OHS, p. 28) «How clearly agents perceive what is at stake and how adequately they judge often depends on how far they are able to take into account not just how that situation appears to them, but also how it appears to those others who are involved in that situation, especially those others with whom they cooperate in the achievement of common goods» (ECM, pp. 312-313). Su dipendenza e vulnerabilità, cfr. D. Simoncelli, *Futuro della vulnerabilità e vulnerabilità del futuro: sulla vulnerabilità della razionalità pratica secondo Alasdair MacIntyre*, cit.*

¹²⁰ Nei termini dello stesso MacIntyre, il “*trusted but critical other*” (cfr. *OHS*, p. 28).

¹²¹ *WJWR*, p. 180.

¹²² A ben vedere, quella fra educazione e fioritura è una connessione di cui dà testimonianza l'etimologia stessa: *e-ducare* (*ducere*), ovvero sia “trarre fuori”. In altri termini, portare a compimento – altro nome della fioritura – ciò che è soltanto delineato o abbozzato. (cfr. *Vocabolario Etimologico Pianigiani*, s.v. “educare”). Per l'accezione ampia in cui MacIntyre intende la relazione educativa, cfr. *DRA*, p. 76 e *POG*, p. 359. Alla luce di ciò, inoltre, si può affermare che la realizzazione principale del *giving and receiving* sia quella del *teaching and learning*: «*Mutual relationships of teaching and learning inform all well-ordered relationships [...] We have to think of the old, those approaching and at retirement from earning their living, as both learners and teachers, as people who owe it to the young in a variety of ways to transmit what they have learned and are still learning. The grandparent and the great aunt and the elderly neighbor have to be once again thought of as teachers, so reconstituting an older type of family*» (*ibi*, pp. 358-359). Su educazione e razionalità pratica in MacIntyre si rimanda al saggio di S. A. Stolz, *Alasdair MacIntyre, Rationality and Education. Against Education of Our Age*, cit.

1.2.2.7. Una quarta ability

Data la dipendenza della riflessione e del giudizio pratico, quintessenza della razionalità umana, dai contesti intersoggettivi, si comprende il motivo per cui MacIntyre menzioni una quarta *ability* – oltre alle tre di cui si è già detto precedenza – imprescindibile per il darsi della valutazione e del giudizio delle proprie ragioni per agire: è la capacità di sostenere e creare *networks of giving and receiving*. Essa, propria dell'agente razionale indipendente, da un lato consente che si creino le condizioni per lo sviluppo di un agire cooperativo, diretto al raggiungimento dei beni comuni, dall'altro favorisce la maturazione dell'agire degli "apprendisti" agenti razionali¹²³.

1.2.3. La mediazione comunicativa come linguaggio

La mediazione comunicativa, terzo tratto della razionalità pratica animale, non può non trovarsi anch'essa interessata dal fenomeno della riflessione: all'uomo sarà necessaria la capacità di esercizio di un certo tipo di linguaggio¹²⁴, un linguaggio con un livello di complessità tale da consentire non soltanto l'espressione di ragioni per agire come proposizioni sintatticamente ordinate (del tipo "fare x mi consentirà di raggiungere il bene y") ed enunciate in atti linguistici ("ho fatto x perché fare x mi ha consentito di fare, avere, essere y e io volevo fare, avere o essere y"¹²⁵), ma che lasci spazio tanto alla capacità di trasmettere il contenuto dei giudizi iniziali sui quali si riflette (cioè dei *naturalia iudicia*, che esprimono le ragioni secondo le quali si agisce), quanto il contenuto del giudizio di second'ordine, ovverosia della riflessione valutativa sulle ragioni per agire ("fare x mi consentirà di raggiungere il bene y e in questa situazione

¹²³ «The passage that the child has to make is to a condition in which her or his social relationships are those of one independent practical reasoner to other independent practical reasoner as well as to those who in turn at some later stage become dependent on her or him. Independent practical reasoners contribute to the formation and sustaining of their social relationships, as infants do not, and to learn how to cooperate with others in forming and sustaining those same relationships that make possible the achievement of common goods by independent practical reasoners» (ibi, p. 74).

¹²⁴ «Human practical rationality certainly has among its distinctive features the ability to stand back from one's initial judgments about how one should act and to evaluate them by a variety of standards [...] what is required for the exercise of this ability is [...] a type of language that has the resources necessary for the formation of sentences with a certain degree of complexity» (ibi, p. 54)

¹²⁵ Cfr. ibi, pp. 54-56 e 68.

non vi sono beni maggiori di y né, di conseguenza, ragioni migliori di x”, ovvero “ho fatto x perché fare x mi ha consentito di fare, avere, essere y e io volevo fare, avere o essere y, non essendovi, inoltre, di meglio del fare, avere o essere y”¹²⁶).

¹²⁶ Cfr. *ibi*, pp. 68-69. Così il filosofo di Glasgow riassume le capacità tipiche del linguaggio umano in quanto umano: «*What is needed [...] is the ability to construct sentences that contain as constituents either the sentences used to express the judgment about which the agent is reflecting or references to those sentences*» (*ibi*, p. 54). Si potrebbe dire, riprendendo una distinzione tommasiana, che l'uomo necessita di un linguaggio che sia *loquutio* e non soltanto *vox* (cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia Libri Politicorum* [d'ora innanzi *In Politicorum*], Lib. I, lect. 1, nn. 28-30; testo latino dell'*Editio leonina*).

Capitolo II. Eidetica della razionalità pratica

L'immagine che MacIntyre restituisce della razionalità pratica umana è senza dubbio ricca e fa riferimento a un'accurata fenomenologia dell'umano. Al contempo, soprattutto nell'opera cui maggiormente si è fatto riferimento – cioè *Dependent Rational Animals* –, è viva nel filosofo di Glasgow la preoccupazione di non limitarsi alla sola indagine fenomenologica: egli, infatti, sembra interessato a dire delle costanti dell'umano, cioè a proporle un'eidetica¹²⁷; e, nel dare seguito a questo suo intento, egli pare impegnarsi in un vero e proprio sforzo fondativo, al fine di non consegnare le strutture fondamentali dell'essere umano a un regime di mere presupposizioni.

L'indicazione di un siffatto impegno è rinvenibile nel ricorso ad argomentazioni di natura elenctica: queste, infatti, manifestano la preoccupazione macintyreana di identificare quanto vi è di irrinunciabile in ciò che si dà nell'esperienza, pena la contraddittorietà dell'esperienza stessa. Nel caso di cui si tratta, l'esperienza che MacIntyre si preoccupa di saggiare è quella che ha come oggetto l'agire pratico dell'uomo, il cui tratto specifico – come si è visto – consiste nella capacità di riflettere sul proprio bene e sulle sue componenti. In un orizzonte che appare autenticamente fondativo, MacIntyre si studia, pertanto, di mostrare come gli elementi fondamentali della razionalità pratica umana godano dello statuto di elementi strutturali, negando i quali verrebbe meno l'uomo stesso come tale.

Nella sezione seguente si metteranno a tema i due momenti di questo tentativo, cioè la dimostrazione dell'inevitabilità del tendere ad alcuni beni e la fondazione dell'intersoggettività, evidenziandone potenzialità e limiti; infine, data la rilevanza di questo secondo tema nel panorama filosofico contemporaneo, ad esso verrà riservata una specifica attenzione critica, facendo reagire il pensiero macintyreano con una prospettiva teorica affine.

¹²⁷ È quanto nota opportunamente Joseph Dunne, nel già molte volte citato *Ethics Revised*, osservando che, soprattutto con *Dependent Rational Animals*, l'etica macintyreana si rivela essere un'ontologica: «*Ethics here is more deeply inscribed in a philosophical anthropology that traces a fundamental structure of human being as such*» (p. 351).

2.1. Primo momento: sulla necessità della tensione ai beni

Il primo aspetto strutturale della razionalità pratica umana, così come di quella animale, è il suo presentarsi come rapporto di tensione a determinati beni. Come si è osservato, MacIntyre è consapevole di come ogni tentativo di riconduzione di questi beni a una lista di beni fondamentali sia un'operazione riduttiva, senza per ciò negare che il mancato perseguimento di alcuni beni impedisca di pensare una qualsiasi fioritura umana – egli accenna, di fatto, ad alcuni fra i beni oggetto di *inclinaciones naturales* menzionati da Tommaso: autoconservazione, vita sociale, ricerca del vero e cura dell'attività razionale¹²⁸. Nondimeno, al di là dell'esatta individuazione di quali essi siano, il filosofo di Glasgow sostiene la necessità che una qualche tensione a certi beni originariamente si dia; e ciò affinché la razionalità umana nella sua specificità – ovverosia nella sua capacità autoriflessiva – possa essere pensabile. Come giustifica quest'asserzione? La risposta si condensa in un solo passaggio, in cui MacIntyre sostiene che sarebbe impensabile una riflessione sul proprio bene e sulle sue componenti qualora della riflessione mancasse la materia: si tratterebbe di una riflessione su nulla e quindi un nulla di riflessione. Affinché riflessione sui beni si dia, è quindi necessario che vi siano orientamenti pre-riflessivi ai beni, orientamenti pre-riflessivi che sono presenti – seppur in differente maniera – anche negli animali¹²⁹.

Proprio ragionando sul differente statuto degli orientamenti pre-riflessivi, il discorso di MacIntyre può conoscere un approfondimento. Se ci si riferisce alla materialità del dettato, si potrebbe pensare che la differenza che intercorre fra gli orientamenti pre-riflessivi dell'uomo e di altre specie animali si giochi sul puro piano quantitativo: vi sono, cioè, dei beni nei confronti dei quali tanto l'uomo

¹²⁸ Cfr. *DRA*, pp. 67-68; *PPMP*, pp. 5-7.

¹²⁹ «*Did we not share that initial directedness towards certain goods which is exhibited by dolphins and gorillas as well as by humans and which provides us with our initial reasons for action, there would be no starting point for this transition*» (*DRA*, p. 72). Il passaggio può essere fonte di ambiguità per la mancanza di esplicitazione dei termini in cui si comparano umani e animali non umani: esso infatti può oscurare il piano analogico secondo cui la comparazione viene fatta. In altre parole: sembra che MacIntyre stia dicendo che, tanto negli uomini, quanto negli animali non umani intelligenti vi sia una sensibilità originaria, non questionabile, nei confronti di certi beni – beni che saranno o diversi fra le diverse specie (come il bene della ricerca della verità per l'uomo, non appetibile per l'animale) o simili fra le diverse specie (come il bene della generazione per una scimmia e per l'uomo).

quanto l'animale hanno una sensibilità originaria (ad esempio il proprio sostentamento) ed altri beni appetibili soltanto per l'uomo (ad esempio la ricerca della verità). Nondimeno, va al contempo evidenziato il fatto che la differenza interessa anche il piano qualitativo, tant'è che pure il rapporto con i beni che condividiamo con gli animali non umani si declina in maniera qualitativamente diversa: stando all'esempio del sostentamento di sé, nel cui orizzonte è compreso il nutrirsi, esso nell'uomo è caratteristicamente attraversato da una irriducibile componente simbolica¹³⁰ assente negli animali non umani. Da dove ha origine questa differenza qualitativa? Dal fatto che le tensioni pre-riflessive umane sono originariamente comprese nell'orientamento, d'infinita ampiezza, al bene come tale¹³¹.

Ma una precisazione siffatta su ciò che – nella razionalità pratica – si condivide con gli animali non umani consente di fare luce anche su un altro aspetto: MacIntyre infatti considera le tensioni pre-riflessive umane non soltanto la materia necessaria per l'esercizio della riflessione, bensì anche la radice da cui il movimento riflessivo si origina. In altri termini e come già in parte si è notato, sembra che il filosofo di Glasgow guardi agli orientamenti naturali umani come capaci – *iuxta propria principia* – di arrivare a un punto in cui riescono a oltrepassarsi, riferendo se stessi e i beni cui guardano a un criterio terzo, cioè il bene nella sua idealità, che di essi è misura. A questo punto, resta da chiedersi perché negli animali non umani, nonostante gli esperimenti più accurati, un siffatto autotrascendimento non sia rilevabile, a differenza di quanto accade nell'uomo. E la risposta non può che essere trovata nella precisazione fatta

¹³⁰ Come si manifesta questa componente simbolica? Riprendendo l'esempio del sostentamento di sé, essa prende la forma (i) di preoccupazione estetica, propria della gastronomia, (ii) di consolidamento dei legami economici e sociali, come avviene nel caso dei pranzi e delle cene di lavoro o quando si pranza con gli amici, e (iii) di parte o complemento rituale, come nel caso dei banchetti in occasione di nascite, matrimoni e funerali, per non parlare di quando il linguaggio e le pratiche del nutrirsi sono intese esse stesse come luogo del divino (ad es. il banchetto eucaristico della tradizione cristiana). Per approfondimenti si rimanda a T. Seppilli, *Per una antropologia dell'alimentazione. Determinazioni, funzioni e significati psico-culturali della risposta sociale a un bisogno biologico*, in: «La Ricerca Folklorica», 30 (1994), pp. 7-14; P. Caplan, *Approaches to the Study of Food, Health, and Identity*, in: Ead. (ed.), *Food, Health, and Identity*, Routledge, London and New York 1997, pp. 1-31; A. Guigoni, *Il messaggio è nel piatto. Antropologia dell'alimentazione*, in: Aa. Vv., *Nello stato delle cose. La luce era buona. Antropologie*, Gramma, Perugia 2003, pp. 12-16; A. Koensler-P. Meloni, *Antropologia dell'alimentazione*, Carocci, Roma 2019.

¹³¹ Secondo la lezione di Tommaso d'Aquino in *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, co. Cfr. anche il mio *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino*, cit., *passim*.

poc'anzi: nell'uomo si dà autotrascendimento e riflessione sulle proprie *inclinationes* per il fatto che i beni oggetto di queste sono originariamente trascesi entro l'infinito orizzonte del bene, termine proprio del desiderio umano. Pertanto, sembra che, solo integrando le corrette osservazioni macintyreane nella prospettiva del rapporto dell'uomo con l'infinito, il discorso del filosofo di Glasgow possa trovare piena coerenza.

2.2. Secondo momento: l'intersoggettività come dato antropologico trascendentale

2.2.1. La fondazione macintyreana della socialità – l'educazione come relazione pratica trascendentale

Come si è visto in precedenza, per MacIntyre l'uomo tende per sua costituzione ad alcuni beni; nondimeno, vi tende non in maniera solitaria, bensì è messo in grado di farlo, e può perseverare nel farlo, entro relazioni con altri strutturate secondo la grammatica del *receiving* e del *giving*¹³². Il secondo dato cui MacIntyre riserva una difesa di carattere elenctico è proprio questo, cioè che l'altro essere umano è alla nostra origine come esseri umani.

Ma che cosa ci rende umani? Per il filosofo di Glasgow, lo si è detto, la quintessenza dell'umano è l'esercizio di una razionalità pratica riflessiva sui propri beni; non sorprende, quindi, che la difesa di questo dato strutturale si collochi entro la discussione sulla natura e sulle esigenze della *rational enquiry*, cioè di quella particolare forma di lievitazione del *practical reasoning* quotidiano che è la riflessione critica sui criteri stessi (*standards*) che usiamo per giudicare¹³³. MacIntyre nota come, agli occhi di certa riflessione contemporanea¹³⁴, una tale indagine sia pienamente autentica soltanto se accetta

¹³² Volutamente s'inverte la coppia, stante la precedenza del *receiving* sul *giving*.

¹³³ «Such rational enquiry extends and amplifies our everyday practical reasoning. For when I take myself to have good reasons for acting in this way rather than that, I or someone else may always find good reasons for acting in this way rather than that, I or someone else may always find good reasons to raise the question of whether what I take to be good reasons really are good reasons. And it may turn out to be impossible to answer this question without examining the standard to which we have hitherto implicitly appealed in evaluating reasons as better or worse. The further questions of what authority these standards have and why may then arise, so that we find ourselves compelled to raise philosophical issues in order to find rationally compelling grounds for deciding to act in one way rather than another» (DRA, p. 157).

¹³⁴ MacIntyre ha in mente alcuni risvolti della riflessione del Rorty di *Contingency, Irony and Solidarity* (cfr. *ibi*, cap. 12, *passim*) e, soprattutto, il pensiero nicciano.

di rinunciare agli impegni (*commitments*) agatologico-socio-etici¹³⁵ che l'accompagnano: la sua anima, infatti, è l'emancipazione da qualsiasi tipo di dato, nel quale una libertà, intesa come assoluta autodeterminazione, ritrova i segni della privazione. E, in un'ottica siffatta, limita tanto la presenza d'altri, quanto una certa eticità vissuta che comprende sia quel *minimum* di norme e virtù già accettate (in concreto alcuni atteggiamenti) che sostengono la semplice relazione con altri (*mutual recognition*¹³⁶), sia quel complesso di attitudini reciproche che sta alla base del mutuo arricchimento razionale¹³⁷; pertanto, nella visuale appena presentata, il programma critico comprende di necessità il realizzarsi di una situazione di indipendenza assoluta, che si compie nella totale irrelazione, pena il rimanere in balia degli *idola* – o meglio, pena il restare «*prisoners of shared prejudices*»¹³⁸.

Secondo MacIntyre, un tentativo critico di tal fatta, lungi dal restare pura ipotesi teorica, si sarebbe concretato nell'impresa nicciana: ne darebbero notizia gli elogi della ferinità come tratto qualificante dell'animalità, di contro alla domesticazione, animalità ferina comune a uomini e animali non umani; il disprezzo che il filosofo di Röcken riserva alla pietà e ai legami non autoimposti; lo sfrontato disincanto nei confronti dell'amicizia¹³⁹. Facendo di queste affermazioni un vero e proprio programma, Nietzsche si sarebbe quindi cimentato in una vera e propria prova "eroica", sorretta da parecchio "coraggio"¹⁴⁰; tuttavia resta da chiedersi quale esito ne abbia sortito. Per MacIntyre un siffatto critico si taglia fuori («*have also cut her or himself off*»¹⁴¹) da qualsiasi comune intrapresa razionale e critica, per rivestire il ruolo di un *outsider* e di un commentatore esterno, da cui è possibile certamente imparare,

¹³⁵ Ovverosia se si realizza al di fuori di una comune intrapresa in vista di un bene comune.

¹³⁶ *DRA*, p. 161.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*.

¹³⁸ *Ibi*, p. 154. «Such [scil. radical] criticism, it will be said, is made possible only by stepping outside the circle, by discarding, either in imagination or in actuality, that in me which is committed to that particular set of virtues and so separating myself from the common life of those relationships in which I am accountable to others. Only by so doing can I find a standpoint that is sufficiently external to the evaluative attitudes and practices that are to be put to the question. Insofar as I remain entangled within the relationships and commitments of giving and receiving, I am no more than a prisoner of shared prejudices» (*ibidem*).

¹³⁹ Cfr. *ibi*, pp. 162-166.

¹⁴⁰ Cfr. *ibi*, p. 162.

¹⁴¹ *Ibidem*.

senza tuttavia poterlo avere come partner di discussione¹⁴². Qual è il motivo di ciò? Come si è visto, il discutere si realizza come divergenza sulla base di una convergenza, identificabile, quest'ultima, come una ben precisa eticità che rende possibile e sostiene la riflessione comune; nondimeno, proprio da quest'eticità Nietzsche si vuole affrancare; ne segue, pertanto, che assieme a quest'eticità ne vada anche della possibilità di quel gioco dialettico in cui il discutere consiste.

Il risultato del rifiuto di alcuni determinati "limiti" inerenti all'esercizio critico si risolve, quindi, nella negazione della critica stessa: ciò perché tali limiti non sono «*external constraints*» alla ricerca razionale, bensì ne sono tratti costitutivi – cioè «*conditions*»¹⁴³. Un simile tentativo di negazione non può pertanto che essere autocontraddittorio e, in definitiva, ineseguibile: anche Nietzsche, osserva MacIntyre, lo ha messo in pratica «*so far is humanly possible*»¹⁴⁴. Difatti, esplicitando quanto affermato da MacIntyre, si può notare che, per essere portata a compimento la mossa nicciana avrebbe dovuto contemplare una separazione – (i) totale e non solo parziale, (ii) sia teorica che pratica e (iii) estesa a tutte le sue attività e a tutte le sue sofferenze – da relazioni, regole e virtù di *giving and receiving*¹⁴⁵. Nondimeno, tanto la decisione quanto l'esecuzione di un simile distacco sono essi stessi frutto dell'educazione all'esercizio della razionalità che il critico radicale ha ricevuto proprio da quei contesti socio-etici da cui vorrebbe totalmente emanciparsi: la ricerca di un'indipendenza assoluta e il rifiuto di qualsiasi forma di dipendenza non sono altro che un concretarsi della forma del ragionamento pratico (è meglio per me desiderare *x* piuttosto che *y*); ma una simile riflessione con il giudizio che ne consegue non può realizzarsi se non grazie all'intervento d'altri – *in primis* della madre e della coppia parentale; il critico radicale, però, decidendosi per

¹⁴² «*Although we can learn from Nietzsche, we cannot learn from him as one who is able to participate with us in rational conversation, criticism and enquiry. Why not? It is because [...] among the commitments and relationships that Nietzsche had had to reject in order to escape from what he took to be their imprisoning power are just those without which shared communal deliberation cannot take place*» (*ibi*, p. 165).

¹⁴³ *Ibi*, p. 162.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ «*To separate her or himself, in practice as well as in theory, wholly and not only in part, not in this stage or aspect of her or his life, but in all her or his activities and in all her or his sufferings, from those social relationships that are informed by the norms of giving and receiving*» (*ibidem*).

l'emancipazione totale, lo fa a partire da questa attivazione originaria frutto dell'apporto d'altri; *ergo*, l'emancipazione totale non potrà mai darsi.

Si dia il caso che la situazione di una totale indipendenza da altri possa verificarsi, e cioè si provi a immaginare un essere umano del tutto irrelato rispetto alla coppia parentale, non solo dal primissimo periodo postnatale¹⁴⁶, ma anche – grazie all'ausilio della tecnica – nel periodo prenatale¹⁴⁷: non ne seguirebbe altro che il mancato sviluppo dell'essere umano come *practical reasoner*; ma, lo si è visto, l'esercizio del *practical reasoning* è ciò che qualifica l'essere umano come tale; in definitiva, quindi, in tale prospettiva non si darebbe l'emergere dell'essere umano in quanto umano.

In apertura di questo paragrafo si è detto che ad essere riscattato è il fatto che all'origine di un essere umano vi è un altro essere umano; ovvero, in altri termini, che all'origine vi è la relazione ad altri. Quanto è stato poc'anzi evidenziato ha messo in luce la ragione dell'originarietà della relazione come fattore essenziale al darsi e al maturare dell'esercizio della razionalità pratica. In una simile ottica, la relazione che sta all'origine assume una ben precisa fisionomia, che già si è avuto modo di considerare: si tratta della relazione educativa (presa *latissimo sensu*, come MacIntyre l'intende), della quale si è già osservato che può essere vista come il prototipo della relazione propriamente umana. A conclusione delle riflessioni proposte in questo paragrafo, sembra possibile definire la relazione educativa come “relazione pratica trascendentale”, volendo con ciò rimarcare che la relazione educativa è quella dimensione che non può non interessare l'agire, se questo è specificamente umano.

2.2.2. Una valutazione critica

La riflessione antropologica macintyreana sull'intersoggettività si colloca senza dubbio in ampio contesto di riferimenti: si tratta, difatti, di un tema che nel

¹⁴⁶ Come nel caso di Victor, il “fanciullo selvaggio dell'Aveyron” (cfr. il resoconto di J. Itard, *Il fanciullo selvaggio dell'Aveyron... cresciuto nei boschi come un animale selvatico*, Armando, Roma 1970).

¹⁴⁷ La ricerca psicologica, infatti, contempla la relazione prenatale come relazione educativa. Si vedano a tal proposito, in Italia, gli studi ospitati dalla Rivista *Psychomedia* (<http://www.psychomedia.it/pm/lifecycle/perindx1.htm>), nonché l'ampia bibliografia scientifica raccolta dall'Associazione Nazionale di Psicologia e di Educazione Prenatale (<http://www.anpep.it/sitecmsanp1a1.aspx?id=145>)

dibattito filosofico contemporaneo ha goduto – e continua a godere – di una diffusa attenzione.

Tale attenzione, nondimeno, non sempre è stata (e non sempre è) accompagnata da rigore argomentativo quanto alla sua fondazione. Infatti, come rileva Carmelo Vigna,

la facilità del consegnare le strutture antropologico-trascedentali – e fra di esse la figura dell’intersoggettività – a un siffatto regime [scil. di presupposizione] sembra essere una costante di molta parte del pensiero contemporaneo. [...] anche i discorsi filosofici piú accreditati [...] a me paiono non di rado poco attenti alla richiesta di fondazione degli asserti. Per rispondere a questa richiesta bisognerebbe far meglio vedere la necessità – per una soggettività umana – di una relazione intersoggettiva e le implicazioni regolative di questa necessità. Altrimenti la vecchia tradizione dell’individualismo borghese (moderno) finisce per non essere mai scalfita. Certo, Husserl ha provato a farlo nelle sue Meditazioni cartesiane, ma, a giudizio dei piú, senza successo. Gli altri pensatori, che da lui – chi piú, chi meno – dipendono, sono invece corrivi a trattare come un presupposto la convinzione che l’intersoggettività sia un che di strutturale in sede di antropologia trascendentale¹⁴⁸.

Nonostante questo problema non sia tematizzato da MacIntyre, la tensione fondativa che traspare dalla sua argomentazione autorizza a cogliere la sfida teorica appena presentata; si tratta quindi di chiedersi come è possibile valutare lo sforzo antropologico-trascedentale macintyreano fin qui esposto, alla luce delle esigenze di rigore manifestate da Carmelo Vigna e al contributo fornito da quest’ultimo. La domanda può essere posta nei termini seguenti: riesce il filosofo di Glasgow a difendere la cifra dell’intersoggettività in modo rigoroso? A un simile quesito si può dare una duplice risposta, a seconda di come il ‘fondare’ e i suoi requisiti vengano intesi.

In quest’ottica, vi è anzitutto un significato ‘forte’¹⁴⁹ dell’impegno fondativo: si dice “fondato” un asserto il cui contraddittorio si sia dimostrato essere autocontraddittorio. E secondo questo primo significato vanno intesi i richiami alla “fondazione” e alla natura necessaria del legame io-altri cui fa cenno Carmelo Vigna. Sotto questo primo rispetto, si può affermare che non è

¹⁴⁸ C. Vigna, *Ospitalità come riconoscimento*, in: Id. [a cura di], *Il dovere dell’ospitalità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 10. Similmente si veda anche Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., vol. I, p. 13.

¹⁴⁹ Come si vedrà, ‘forte’ e ‘debole’ «stanno dalla parte della forma dimostrativa» (C. Vigna, *Il frammento e l’intero. Indagini sul senso dell’essere e sulla stabilità del sapere*, cit., p. XVIII).

possibile ritrovare una fondazione dell'intersoggettività in MacIntyre; cionondimeno, i più recenti sviluppi del pensiero macintyreano sembrano lasciare spazio all'istituzione di un'argomentazione di questo tipo: ci si vuole riferire al recente testo *Ethics in the Conflicts of Modernity*, nel quale il filosofo di Glasgow mette in deciso risalto la centralità del desiderio nell'economia dell'agire umano e la sua ampiezza trascendentale¹⁵⁰.

Tuttavia, come si è visto, la cifra teorica dell'intersoggettività, in MacIntyre, non è nemmeno assunta come “patrimonio di scuola”, nel senso cioè di un'opzione teorica per il necessario riconoscimento del rapporto io-altri derivante dal semplice richiamarsi alla tradizione aristotelico-tommasiana; il filosofo di Glasgow cerca, al contrario, di offrire una fondazione dell'intersoggettività e, come si è visto, lo fa sia richiamandosi a risultati oramai dati per acquisiti dalla psicoanalisi (si veda il peso della riflessione di Winnicott), sia declinando nell'ambito della prassi lo strumento elencico¹⁵¹ e cioè mostrando come anche un intento di isolamento radicale non riesca a costituirsi indipendentemente dai presupposti intersoggettivi dell'*agency* propriamente umani, per come questi ci sono consegnati dal senso comune¹⁵². È chiaro che così facendo non si esclude la negazione dei propri asserti rilevandone l'autocontraddittorietà e che questo altro tipo di fondazione potrà essere definito ‘debole’: la logica che qui entra in gioco non è quella dell'esclusione dell'autocontraddittorio, bensì quella della conferma di un dato guadagnato tramite illazione¹⁵³. Come è noto, sono punti di forza dell'illazione (i) il legame

¹⁵⁰ In che senso l'attenzione alla figura teorica del desiderio trascendentale può consentire l'istituzione di una argomentazione più rigorosa a favore dell'intersoggettività? Una risposta a un tale quesito può essere suggerita dalla riflessione che Carmelo Vigna propone in merito: parlare di desiderio trascendentale significa parlare della radice dell'agire umano – o, nei termini propri di questi, della «struttura della prassi» (*Comunicazione privata*, 5.XII.2019; cfr. anche *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., vol. I, pp. 69-75). Ma il desiderio trascendentale, dimostra apagogicamente Vigna, è necessariamente desiderio già desiderato da altri (cfr. *Comunicazione privata*, cit.; *Etica del desiderio*, vol. I, cap. I, *passim*). Ne segue, quindi, che per rendere ragione dell'agire umano, il cui soggetto è il desiderio trascendentale, è necessario porre come originaria la relazione con altri: senza la relazione con altri, difatti, il desiderio – e con esso l'intero territorio della prassi – non potrebbe nemmeno aprirsi.

¹⁵¹ Resta per ora aperta la questione sulla coerenza dell'*elenchos* al livello della prassi: tema su cui ci si propone di ritornare in altra sede.

¹⁵² Con “senso comune” si intende «l'insieme delle convinzioni che si legano alle evidenze scientifiche, reali o presunte, che caratterizzano ogni epoca» (P. Pagani, *Appunti di Introduzione alla Filosofia*, pro manuscripto, n.d., I, Lezione 2).

¹⁵³ Cfr. Id., *Ragione, Passione, Libertà. Appunti per il corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Venezia 2018, sez. III, cap. I, § 1.3. Per una trattazione distesa dell'operare illativo della ragione, cfr. *ibi*, sez. III, cap. 3, § 3.3. In generale, si rimanda a J. Locke, *An Essay Concerning Human*

fra gli indizi – non singolarmente considerati, ma visti nel loro complesso – e la conclusione: la globalità degli indizi, difatti, è il territorio stesso della conclusione, quasi che questa tralucesse attraverso quella¹⁵⁴; (ii) l'assurdo cui conduce la negazione della conclusione inferita¹⁵⁵ e che porta inevitabilmente all'affermazione della conclusione che si intendeva negare¹⁵⁶. Il discorso sulla fondazione 'debole' seguito finora, comunque, sembrerebbe estraneo a quanto è proposto dal dettato macintyreano. In altri termini, esso non sembra potersi comporre con l'argomentazione di marca elenctica che il filosofo di Glasgow presenta: che senso avrebbe istituire una verifica di questo tipo quando la collezione indiziaria a nostra disposizione fa intravedere essa stessa la conclusione? La risposta va ritrovata nel fatto che, per quanto intravvista nei dati indiziari, la conclusione ha sempre natura ipotetica e non epistemica – non si tratta, in altri termini, di un'intuizione intellettuale di un che di incontrovertibile, dal momento che una certa controvertibilità comunque permane: il contraddittorio della conclusione, difatti, non è del tutto escluso. In una tale prospettiva, pertanto, la conferma aposteriorica ottenuta mediante esperienze mirate non mette in questione la validità di ciò che si è intravvisto, bensì serve a rafforzarla: in altre parole, stante il fatto che ciò che appare attraverso gli indizi non consta infallibilmente, ma pur sempre trans-pare, *a fortiori* una sua messa alla prova si rivela necessaria. E si tratterà di una messa alla prova che, a differenza di quanto accade nel procedere apagogico, non potrà che comprendere una molteplicità di momenti: la conclusione infatti è frutto della convergenza di un plesso di più indizi e il modo di saggiare quanto si è inferito non potrà che passare attraverso la messa alla prova di questi indizi; di qui, pertanto, la necessità dell'intervento di "esperienze mirate" – nel nostro

Understanding, Book IV, Chapp. XIV-XIX; J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Burns, Oates, & Co., London 1874; P. Pagani, *Inferenze sull'umano: la capacità illativa secondo J. H. Newman*, in: Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, cit., pp. 169-190.

¹⁵⁴ «L'inferenza non-formale [*scil.* l'illazione] è più un "vedere" che un "dedurre"» (P. Pagani, *Ragione, Passione, Libertà*, cit., sez. III, appendice, § 1.4).

¹⁵⁵ L'assurdo qui evocato «non corrisponderà a una contraddizione (né *in adiecto* né mediata), bensì a una contraddizione rispetto a un organismo di convinzioni irrinunciabili: irrinunciabili per la vita, o meglio, per una vita razionale. [...] [vita] razionale nel senso di "tale da ammettere le proprie condizioni di intelligibilità". Ma – nel caso che ci interessa –, non le condizioni che garantiscono la semplice non-contraddittorietà, bensì quelle condizioni ulteriori che assicurano la comprensibilità o sensatezza del non-contraddittorio» (*ibidem*).

¹⁵⁶ Cfr. *ibi*, § 1.3.

caso, le acquisizioni psicoanalitiche che MacIntyre menziona, il suo tentativo di difesa elenctica dell'intersoggettività, così come il memoriale sul ragazzo selvaggio e le recenti ricerche sulla psicologia prenatale che sono state aggiunte per rafforzare il quadro.

Ciò detto, si tratta allora di chiedersi come questi due tipi di fondazione si rapportino. Si potrebbe pensare a una mutua esclusione: negare il secondo a favore del primo, in nome del primato dello "spirito geometrico" sullo "spirito fine"; ovvero si potrebbe negare il primo in favore del secondo, per il motivo opposto. Nondimeno, se si pone mente al fatto che, tanto lo "spirito geometrico" quanto lo "spirito fine" sono due diversi modi di procedere dell'unica ragione umana, non appare alcuna ragione per eleggere l'uno o l'altro a 'solo' metodo della ragione¹⁵⁷; e, in questo orizzonte, non vi è alcun motivo che autorizzi ad assolutizzare un metodo fondativo rispetto ad un altro. Allo stesso tempo, va considerato che il riconoscimento della legittimità di ambedue le fondazioni non comporta il disconoscimento delle loro rispettive peculiarità, fra cui il diverso grado di coerenza che è proprio di ciascuna di esse¹⁵⁸

¹⁵⁷ Commenta Paolo Pagani: «Nessun metodo razionale si presenta o è in grado di presentarsi con i caratteri della esclusività. Ciò nonostante, la storia della filosofia è piena di tentativi volti ad affermare una qualche forma di univocismo razionale, cioè una qualche pretesa che la ragione proceda con un metodo unico. Conosciamo, ad esempio, forme di scientismo (che assolutizzano l'indagine scientifico-sperimentale), di matematicismo (che vorrebbero conformare ogni forma del sapere a quella matematica), di logicismo (che vorrebbe conformare ogni forma di sapere a quella logico-formale), di razionalismo dialettico (per cui la dimostrazione apagogica sarebbe l'unica maniera per poter tenere alcunché come vero). In realtà, non esistono ragioni fondabili apagogicamente, che escludano la validità di approcci all'essere che non siano apagogici; né esistono ragioni sperimentali che possano assolutizzare i metodi sperimentali; e neppure ragioni matematiche che possano dimostrare la superiorità o l'esclusività razionale dei procedimenti matematici o logico-formali. Occorre notare, in proposito, che simili posizioni univocistiche teorizzano appunto che l'unico tipo di argomentazione, per fondare alcunché, sia proprio quello da loro, di volta in volta, teorizzato. Dunque, l'incapacità di esibire un argomento decisivo a loro favore nel linguaggio da loro ritenuto l'unico valido, è per quelle posizioni insurrogabile, e quindi letale. Queste posizioni sono altrettante forme di "contraddizione performativa": fanno valere teoricamente qualcosa che implicitamente contraddicono. Naturalmente, non esistono neppure metodi "fini" che possano assolutizzare l'*esprit de finesse* rispetto all'*esprit de géometrie*» (*Ragione, Passione, Libertà*, cit., sez. III, nota conclusiva).

¹⁵⁸ Si tratta di un'ulteriore considerazione che non rinnega, ma anzi presuppone la legittima pluralità dei metodi della ragione.

Sezione III.

La legge naturale come legge (universale) del riconoscimento: un'interpretazione "macintyreana" di Tommaso d'Aquino

Nelle due precedenti Sezioni si è osservato che, secondo Alasdair MacIntyre, la legge naturale riveste il ruolo di anima dell'attività della ragione entro le relazioni di *giving and receiving*, le quali potrebbero essere chiamate – con espressione estranea al vocabolario macintyreano, ma di più ampia condivisione nel contesto filosofico contemporaneo – “relazioni di reciproco riconoscimento”; si è visto inoltre che siffatte relazioni sono imprescindibili per un essere umano: soltanto entro di esse, infatti, questi è in grado di far maturare pienamente il proprio agire come agire propriamente razionale (cioè propriamente umano). Non si è mancato, poi, di evidenziare che la versione di legge naturale cui il filosofo di Glasgow fa riferimento è quella di Tommaso d'Aquino; tuttavia, come egli stesso riconosce esplicitamente in *Whose Justice? Which Rationality?*¹, quanto da lui proposto va oltre la lettera del dettato tommasiano, pur rispettandola e ad essa riferendosi. Quanto affermato da MacIntyre, nondimeno, non sembra trovare una piena esplicitazione. Pertanto, qui ci si occuperà anzitutto di giustificare quest'affermazione, mostrando che, per l'Aquinate, la legge naturale è legge del riconoscimento: essa non ha altro compito che mostrare quali siano i requisiti basilari di un atteggiamento positivo nei confronti dell'alterità (e dell'Alterità); atteggiamento che – nel momento in cui è messo in atto e consaputo da entrambe le parti – porta all'instaurarsi di una relazione di *amicitia* (definibile nei termini, meno ambigui all'orecchio contemporaneo, di “relazione di reciproco riconoscimento”: vi è infatti una *amicitia* fra gli amici così come oggi sono intesi, ma anche in una famiglia e in una città). In secondo luogo, si è visto che fra le molteplici declinazioni del modello macintyreano, vi è anche quella – certamente audace – di logica delle relazioni interculturali: si tratta di una sfida cui si sottoporrà anche la dottrina

¹ Non a caso testo in cui si è ritrovato il 'proto-' e 'meta-modello' di tutta l'elaborazione successiva.

tommasiana, valorizzandone le capacità di proporre tanto indicazioni minime dall'estensione transculturale (il comando di non-maleficenza e di bene-volenza reciproca, quello di apertura alla trascendenza) quanto di presentarne al contempo l'incarnazione nella narrativa della rivelazione ebraico-cristiana.

Capitolo I. Il problema dell'esposizione del contenuto della legge naturale tommasiana

È costume consolidato nella tradizione interpretativa il riferirsi al *corpus articuli* di *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 come al luogo privilegiato in cui ritrovare il contenuto dei precetti della legge naturale. Come nota giustamente Jean Porter, una simile tendenza, per quanto rilevante dal punto di vista storico, non ha finora portato un qualche consenso ermeneutico², né sembra avere in sé le risorse per poterlo garantire in futuro: sia i problemi in merito al rapporto fra orientamenti radicali della persona umana (quelle che nel gergo tommasiano sono chiamate “*inclinationes naturales*”) e i precetti della legge naturale veri e propri (che tutelerebbero e promuoverebbero gli orientamenti menzionati), sia le difficoltà a comporre un quadro convincente che renda ragione dell'architettura complessiva della moralità naturale (in grado di identificare, cioè, quali siano i precetti primari e quali i precetti secondari della legge naturale³), inducono a pensare che l'abitudine sopra menzionata necessiti di essere perlomeno revocata in dubbio. Le diatribe di ordine ermeneutico, nondimeno, non mancano di riflettersi anche sul piano teoretico: soprattutto i sostenitori di una lettura secondo cui le *inclinationes naturales* ivi menzionate sarebbero «*themselves normative specifications of the first principle of practical reason, or at least [would] provide the immediate justifications for relevant norms*»⁴, senza far intervenire alcuna mediazione da parte di una qualche narrativa individuale e sociale⁵, ebbene costoro si troverebbero a dover

² Cfr. J. Porter, *Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?*, in: L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, cit., pp. 61-62.

³ Su questo punto si veda soprattutto la parte introduttiva dell'acuto saggio di R. Smith, *What the Old Law Reveals about the Natural Law according to Thomas Aquinas*, in: «The Thomist», 75 (2011), pp. 96-105.

⁴ Cfr. J. Porter, *Does Natural Law Provide a Universally Valid Morality?*, cit., p. 61.

⁵ Gli orientamenti strutturali dell'uomo, infatti, nel concreto non possono non essere integrati dall'agente in uno specifico progetto di vita; integrazione che l'agente, a sua volta, non può mai operare a prescindere del tutto (i) dagli orizzonti di significato cui si richiama e (ii) dai modelli di interpretazione di tali orientamenti, consegnatigli dal particolare contesto in cui si trova a vivere. Si tratta di un aspetto su cui a ragione insistono J. Porter (cfr. *Does Natural Law Provide a Universally Valid Morality?*, cit., *passim*; più generalmente cfr. Ead., *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Eerdmans, Grand Rapids [MI] 2005) ed Eileen C. Sweeney

rispondere dell'adeguatezza o meno di un simile approccio, sia di fronte alla sfida del disaccordo morale, sia di fronte a quella della necessità di elaborare un'antropologia filosofica non dimentica della "naturale culturalità" dell'essere umano⁶.

Ciò premesso, dove è possibile, dunque, ritrovare il contenuto dei precetti della legge naturale? La risposta dell'Aquinate, di per sé, è molto chiara: nei precetti morali della legge antica, i quali non sono altro che la vera e propria "messa per iscritto" della moralità naturale⁷, di quelle che cioè – a diversi livelli di sforzo e di stabilità nel tempo e nello spazio – sono le risposte alla travagliata ricerca sul bene umano che l'umana ragione potrebbe⁸ raggiungere con le sole proprie sue forze. Si tratta senza dubbio di una redazione che avviene in un particolare contesto, cioè quello della narrativa della rivelazione ebraico-cristiana, e che deve essere considerata proprio a partire dall'autocomprensione di un contesto siffatto: si è certamente dinnanzi a un codice etico, il quale, però, non si presenta come frutto di una ricerca sapienziale tutta umana, bensì rivendica di avere l'intervento autocomunicativo della Divinità alla propria origine⁹.

(cfr. *Reasoning about Nature in Virtue, Action and Law: the Path from Principles to Practice*, cit., *passim*).

⁶ Cfr. A. Campodonico, *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, cap. 3.

⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 5, co; *ibi*, I-II, q. 99, a. 4 e q. 104, a. 1. Lo stesso nel precedente *Scriptum super Sententiis* (d'ora in poi *In Sent*), Lib. III, d. 37, q. 1, a. 1; testo latino dell'edizione Fiaccadori. Fra coloro che hanno avuto il merito di cogliere questo aspetto, oltre ad Alasdair MacIntyre (cfr. *TRV*, p. 141), vi sono Herbert McCabe (cfr. *Law, Love, and Language*, Sheed and Ward, London 1968, p. 57), Alan Donagan (cfr. *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago [IL] 1977. Pp. 6-7), Servais Pinckaers, (cfr. *The Sources of Christian Ethics*, tr. ingl. M. T. Noble, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1995, p. 362), Jean Porter (cfr. *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids [MI] 1999, cap. 3); G. Samek Lodovici, *Lex et amor*, in: D. Simoncelli (ed.), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., pp. 143-163. Lo studio più completo in merito, tuttavia, sembra essere quello già citato di Randall Smith (cfr. *What the Old Law Reveals about the Natural Law according to Thomas Aquinas*, cit., soprattutto pp. 105-108).

⁸ Si usa il condizionale per indicare che una simile affermazione è fatta dal "di dentro" di una precisa narrativa teologica, quella ebraico cristiana: Tommaso considera il problema della moralità naturale dal suo punto di vista di teologo cattolico e dall'interno di questo punto di vista sostiene che ciò che parte del contenuto rivelato propone potrebbe essere ricavato a prescindere da essa, attraverso un più o meno lungo itinerario inquisitivo della ragione umana.

⁹ Chiosa Randall Smith: «*We might say that the moral precepts of the Old Law express materially – that is, in a certain materia, namely, in the words recorded by the writers of the Old Testament – the essential teaching (the doctrina) of the natural law*» (*What the Old Law Reveals about the Natural Law according to Thomas Aquinas*, cit., p. 108). Questi tre aspetti dei precetti morali della legge antica – l'essere trascrizione della moralità naturale, l'essere frutto di un intervento divino e l'esser intrecciati con l'esperienza storica del popolo d'Israele – non ne facilitano una

Confermati in merito al luogo d'indagine dei precetti della legge naturale, è ora possibile procedere all'identificazione dei precetti stessi. Lungi dal presentarli come insieme irrelato di indicazioni, l'Aquinate li espone nei termini di un vero e proprio *corpus*¹⁰ specificamente articolato, che compendia in uno schema tripartito:

- (i) *Communia et prima praecepta*: essi comprendono il comando di non nuocere ad alcuno¹¹; i due comandi dell'amore di Dio e del prossimo come se stessi¹², e le massime che esprimono la logica vitale di questo

adeguata comprensione e valorizzazione. Dei tre aspetti appena citati, il più difficile a comprendersi è il secondo: i precetti morali della legge antica appartengono infatti a quest'ultima, assieme ai precetti cerimoniali e ai precetti giudiziali. Pur nell'unità di contesto, tuttavia, Tommaso non ravvisa lo stesso *modus revelandi* divino in ciascuna di queste tre classi di precetti di cui la legge antica si compone: si può affermare senza tema di smentite che, per quanto riguarda i precetti morali, Dio rivela norme svelandole, norme che nondimeno – in tempi molto più lunghi e con decisamente maggiori rischi di errore – l'uomo potrebbe riconoscere con le sue sole forze e ritrovarne motivi ed universale estensione della cogenza nel radicarsi nella stessa natura umana (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 5, co; *ivi*, I-II, q. 100, a. 11, ad 2; Id., *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura* [d'ora innanzi *SG*], Cap. II, lect. 4 (testo latino dell'edizione Marietti, Torino 1953); per quanto riguarda i precetti cerimoniali e giudiziali, invece, Dio rivela norme istituendole, norme che, essendo frutto di una libera e circostanziata iniziativa divina, l'uomo non potrebbe da se stesso individuare: in questo secondo caso Dio non si limita a svelare norme conoscibili anche *per aliam viam* e che, inoltre, trovano nella corrispondenza con la natura umana il fondamento e l'estensione dell'obbligazione della sua forza vincolante, ma rivela indicazioni del tutto personali (ma non arbitrarie), ad interlocutori da Lui scelti, che a tali indicazioni devono adempiere per il fatto che queste sono state da Lui poste (cfr. *ibidem*; v. anche *ibi*, I-II, q. 101, a. 1, ad 3; *ibi*, I-II, q. 104, a. 1, co). Per riassumere il tutto: se è corretto affermare che la legge antica è legge rivelata, è perlomeno impreciso e fuorviante definirla "legge positiva divina". Per essere corretti si dovrebbe affermare che la legge antica è legge rivelata, in parte naturale e in parte positiva. Si tratta di un punto messo bene in chiaro dal Gaetano: «*Nota quod appellatione moralium [...] intelliguntur non solum ea quae ex ratione naturali pura derivantur ut conclusiones ex principiis; sed etiam quae eidem, adiuncto illi lumine fidei, consonant. Et propterea cum in littera dicitur quod moralia sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent, ly secundum se non distinguit contra adiunctam fidem, sed contra institutionem. Ita quod moralia sunt quae, si nunquam essent lege aliqua statuta, servanda sunt ex naturali ratione vel sola, vel fidei lumen adiuta: caeremonialia autem et iudicialia quae, antequam lege ponerentur, indifferens erat sic vel aliter poni*» (Tommaso de Vio "Gaetano", *In Iam Ilae*, q. 100, a. 1; testo latino dell'Editio leonina).

¹⁰ Cioè un insieme che ha una propria unitarietà, i cui livelli, come ricorda MacIntyre, «*is in important ways one and the same movement*» (*TRV*, p. 137).

¹¹ «*Inter praecepta ergo Decalogi non computantur duo genera praeceptorum, illa scilicet quae sunt prima et communia [...] sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 3, co.); «*Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat*» (*ibi*, I-II, q. 100, a. 5, ad 4; cfr. *Collationes in Decem Praeceptis* [d'ora in poi *CDP*], *prooemium*; testo latino dell'Edizione Marietti [Torino 1954]).

¹² «*Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum, unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 11, co; cfr. anche *ibi*, I-II, q. 100, a. 3, arg. 1 e ad 1).

secondo amore¹³, ovvero sia la forma negativa e positiva della “regola aurea”: “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”¹⁴ e “fa’ agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te”¹⁵. Inoltre, Tommaso nomina anche il precetto di fare il bene ed evitare il male¹⁶ (precetto che è “fondativo”¹⁷ rispetto a tutti gli altri precetti della legge naturale), quello di agire secondo ragione¹⁸ (nel senso di assicurare

¹³ Che vi sia questo rapporto di espressione è esplicitato dallo stesso Tommaso: «*Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Ethic., amabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt homini ad seipsum, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Unde est quaedam explicatio istius mandati*» (S. Th., I-II, q. 99, a. 1, ad 3).

¹⁴ «*Nullus enim ignorat quod illud quod nollet sibi fieri, non faciat alteri, et cetera talia*» (CDP, prooemium).

¹⁵ «*Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quae in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam, sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod ius naturale est quod in lege et in Evangelio continetur, statim, exemplificando, subiunxit, quousque iubetur alii facere quod sibi vult fieri*» (S. Th., I-II, q. 94, a. 4, ad 1). Il “fare” che qui è usato, non è da intendersi in maniera neutra, ma connotata nel senso dell’amore – così come Tommaso comprende l’amare – o, in termini a noi più contemporanei del “riconoscere”. In quest’ottica, le due formulazioni della regola aurea possono essere rese come “non fare agli altri il male che non vorresti fosse fatto a te” e “fa’ agli altri il bene che vorresti fosse fatto a te”, per poi essere riassunte nella più generale “riconosci altri come vorresti essere riconosciuto” (per questo rimando al mio *From the Natural Law to the Golden Rule. Aquinas Revisited*, in: «Ethics, Politics & Society», 1 (2018), pp. 262-277).

¹⁶ «*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*» (S. Th., I-II, q. 94, a. 2, co); «*Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat*» (De Ver, q. 16, a. 2, co).

¹⁷ Nel senso che esso dà voce – esprimendola in forma normativa – alla originaria tensione dell’uomo al bene come tale (cfr. S. Th., I-II, q. 10, a. 1, co; *ibi*, I-II, q. 94, a. 2, co), tensione in forza della quale ed entro la quale si dà qualsiasi altro determinato umano tendere; pertanto, come ciascun determinato tendere trova la sua radice in questa indeterminata tensione (questa infatti è al *bonum in communi*, non all’*hoc vel illud bonum*), così ciascun precetto della legge naturale – legge che tutela l’integrità e l’ordine del multiforme umano desiderare – troverà il proprio radicamento primo (*in se*) ed ultimo (*quoad nos*) nel precetto del *bonum faciendum*. Per una trattazione più distesa rimando al mio *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d’Aquino*, cit., pp. 88-92.

¹⁸ «*Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur*» (S. Th., I-II, q. 94, a. 4, co).

alla ragione e non alle potenze inferiori la guida dell'agire umano)¹⁹ e il comando di mostrare riconoscenza per i benefici ricevuti²⁰.

(ii) *Decalogum*²¹;

(iii) *Praecepta moralia superaddita Decalogo*, tutte quelle norme veterotestamentarie, che proibiscono, ad es., rituali legati al culto di altri dèi, lo spergiuro, la bestemmia, le lesioni contro la persona del prossimo, la prostituzione, la sodomia, l'usura²², etc, e che, ad es., prescrivono una serie di pratiche legate al rispetto degli anziani²³.

Un ordine siffatto non si risponde ad esigenze di pura classificazione, ma notifica in primo luogo una logica di dipendenza e di senso. Di dipendenza, anzitutto: infatti, il *Decalogum*, secondo Tommaso, contiene i *communia et prima praecepta* nello stesso modo in cui le conclusioni prossime contengono i loro propri principi; esso, tuttavia, contiene anche i *praecepta moralia superaddita*, allo stesso modo in cui i principi contengono le loro conclusioni²⁴. L'ordine, poi, dà notizia anche di un orientamento di senso, dal momento i precetti delle classi (ii) e (iii) trovano in quelli della classe (i) i loro *finis*: come a dire che i primi svelano compiutamente il loro significato solo se considerati in vista dei secondi²⁵.

¹⁹ Si veda l'ad 3ium del medesimo luogo: «*Sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes*».

²⁰ «*Inest autem primo dictamini rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 7, ad 1).

²¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 11, co.

²² Nel senso in cui l'intende Tommaso, cioè come il semplice dare del denaro in cambio di denaro, al di fuori di una logica di investimento, che è invece dall'Aquinate ammessa (*S. Th.*, II-II, q. 78, aa. 1-2), come giustamente ricorda anche MacIntyre (cfr. *WJWR*, p. 200).

²³ Cfr. *ibidem*, per il quadro completo.

²⁴ «*Utraque tamen horum praeceptorum [scil. Prima et communia praecepta e praecepta moralia superaddita] continentur in praeceptis Decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima et communi, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis, illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 6, co).

²⁵ «*Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 11, co). Nel sesto capitolo di *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, esponendo i contenuti basilari della dottrina morale dell'Aquinate, MacIntyre dà adeguato rilievo al ruolo architettonico del comando della *dilectio proximi* nell'economia della legge naturale: «*In moving from the earliest and most primitive apprehensions of our good to a*

In secondo luogo, l'ordine tripartito intende proporre un decrescente livello di facilità di accesso al contenuto dei precetti da parte della ragione umana *per sua naturalia*:

- (i) I *prima et communia praecepta* sono talmente conoscibili da poter essere definiti autoevidenti²⁶. Un simile grado di evidenza, inoltre, fa sí che essi non necessitino di essere in alcun modo fatti oggetto di messa per iscritto²⁷.
- (ii) Il *Decalogum* richiede un certo, seppur minimo, impegno di riflessione²⁸: è questo il motivo per cui il suo contenuto può talora non essere conosciuto²⁹.

mature understanding of it we have to explore the meaning and use of such concepts such as those of end (telos), happiness, action, passion, and virtue. What is constant in this movement is the core of our initial apprehension, that if we are to achieve an understanding of good in relation to ourselves as being, as animal, and as rational we shall have to engage with other members of the community in which our learning has to go on in such a way as to be teachable learners. And thus we accomplish the first realization of our good by in the most elementary way respecting the good of those others in encounter with whom we have to learn. What we grasp initially in understanding the binding force of the precepts of the natural law are the conditions for entering a community in which we may discover what further specifications our good has to be given» (TRV, pp. 136-137).

²⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 3, ad 1; a. 11, co; Tommaso de Vio "Gaetano", *In Iam Hae*, q. 100, a. 3. Il concetto di "autoevidenza" necessita di essere ben compreso, soprattutto in relazione al comando dell'amore di Dio. Come spiega Giacomo Samek Lodovici, è vero che, secondo l'Aquinate, un tale statuto si accompagna al fatto che la conoscenza di tali precetti non venga mai meno; nondimeno, ciò non significa che essi siano oggetto di un'intuizione che prescinda dall'esperienza storica dell'agente. Ed è componente essenziale di una siffatta esperienza la dimensione semantica; pertanto «se nel concetto di Dio – concetto che per Tommaso è raggiungibile religiosamente o con la teologia filosofica – si intende, con lo stesso Aquinate, il creatore dell'universo, che crea ciascun singolo essere umano per amore, allora ne segue che "si deve amare Dio"; se invece si intende solo un'Entità lontana, disinteressata all'uomo, cioè il Dio del deismo, allora il precetto di amarlo non segue piú, si eclissa. Inoltre, ovviamente, la percezione del precetto circa l'amore a Dio richiede che un soggetto sia convinto che Dio esista» (*Lex et Amor*, cit., p. 148; cfr. anche *ibi*, p. 144). Anche MacIntyre sembra concordare con questa lettura, allorché afferma che «it is important to my interpretation of Aquinas' positions that I understand his positions on practical knowledge and practical reasoning, let alone those on justice, as always presupposing the type of rational knowledge of God exemplified in the conclusions of the *Prima Pars*» (*WJWR*, p. 188).

²⁷ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 11, co.

²⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 1, co; a. 3, co; a. 11, co; Tommaso de Vio "Gaetano", *In Iam Hae*, q. 100, a. 3.

²⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 8, co; a. 11, co.

(iii) I *praecepta moralia superaddita Decalogi* sono frutto di una elaborazione piú complessa³⁰, di cui sono capaci i *sapientes*; pertanto, essi sono piú difficili da conoscere³¹.

Nondimeno, da tripartito l'ordine si fa bipartito, qualora si voglia classificare il grado di applicabilità dei precetti in questione: infatti, sostiene Tommaso, mentre i *prima et communia praecepta* e il *Decalogum* sono sempre validi³², i *praecepta moralia superaddita Decalogi* – nei quali sono ravvisabili i *praecepta secunda* menzionati in *S.Th.*, I-II, q. 94, aa. 4-5 – sono validi *in pluribus*³³. Qual è, infine, il criterio per distinguere fra precetti sempre validi e precetti validi *in pluribus*? L'Aquinate ne accenna nell'articolo quarto della questione novantaquattro: la possibilità che *in aliquo casu* un'osservanza di un precetto rechi danno ad altri – altri che nel caso qui presentato sono i *conceives*³⁴. La risposta è piú completa, tuttavia, nella questione cento, all'articolo ottavo: un precetto è sempre valido qualora escluda in ogni caso di pregiudicare la *bona habitudo* nei confronti del prossimo e di Dio³⁵; ciò considerato, tanto i *prima et communia praecepta* – che notificano il dovere di amare Dio e di amare il prossimo – quanto il *Decalogum* – che manifesta le basilari esigenze perché queste due *bonae habitudines* possano instaurarsi – valgono sempre, senza contemplare possibilità di eccezioni. Così accade anche per quasi tutti i *praecepta superaddita* considerati sopra: infatti, i rituali legati al culto di altre divinità, lo spergiuro e la bestemmia contrastano con l'amore a Dio; le lesioni al

³⁰ Commenta Randall Smith: «*The judgment that allows one to move from moral norms of the second level to those of the third is not easy or automatic. We are far from anything like a "practical syllogism" that moves by means of synthetic deduction from premises to a particular act as its conclusion. Rather, what allows one to move from the basic moral principles (such as those on the first and second levels) to the conclusions of those principles (such as those that are revealed by the third-level precepts) is prudence*» (R. Smith, *What the Old Law Reveals about the Natural Law according to Thomas Aquinas*, cit., p. 116). Il ruolo della prudenza è parimenti evidenziato da Pamela M. Hall (cfr. *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame [IN] 1994).

³¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 1, co; a. 11, co; Tommaso de Vio "Gaetano", *In Iam Ilae*, q. 100, a. 3.

³² Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 8, co; a. 11, co.

³³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 1, co; *ivi*, I-II, q. 94, aa. 4-5.

³⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4, co.

³⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 7, co.

prossimo, la prostituzione³⁶, la sodomia³⁷ e l'usura sono contrarie all'amore al prossimo – pertanto, i precetti che vietano questi comportamenti rimangono sempre validi. Diverso è il caso – presentato da Tommaso stesso – del dovere di restituire quanto avuto in prestito: si può verificare, infatti, che uno chieda di ritorno quanto dato in prestito per attaccare la propria patria; si darebbe il caso, cioè, che l'adempimento di questo dovere pregiudichi la *bona habitudo* verso altri; pertanto, un simile precetto vale *ut in pluribus*³⁸.

³⁶ Quanto Tommaso dichiara non contrasta con ciò che altrove afferma in merito alla gestione, da parte del legislatore, del fenomeno della prostituzione (cfr. ad es., *In II Politicorum*, lect. XIII [testo latino dell'*Editio leonina*]; Tolomeo di Lucca, *Continuatio S. Thomae de regno*, lib. IV, cap. XIV [testo latino dell'edizione Marietti]): questa rimane sempre un male, che può essere tollerato al fine di evitare che gli «*imperfecti, huiusmodi praecepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent*» (*S. Th.*, I-II, q. 96, a. 2, ad 2).

³⁷ Una simile posizione va inquadrata entro la comprensione tommasiana della sessualità. Un'attualizzazione di questo insegnamento necessita di un'indagine approfondita, che tenga conto, in sede antropologico-filosofica, delle prerogative della soggettività in quanto soggettività trascendentale, e in sede extra-filosofica dei risultati delle scienze mediche ed umane, cui la filosofia stessa non può restare indifferente. Per fare ciò, non appare necessario abbandonare *in toto* l'orizzonte tommasiano, allorché se ne valorizzi le virtualità trascendentali – come, ad esempio, suggerisce E. C. Sweeney: «*I would argue, though I know many Thomists would disagree, he [scil. Aquinas] put too much weight on biological nature and not enough on rationality and its transformation of non-rational functions, defining too narrowly the nature and capacities of women and restricting too much the role and meaning of sexual expression and activity*» (*Reasoning about Nature*, cit., p. 188; sulla stessa linea anche J. Porter in *Natural and Divine Law*, cit., pp. 187-244, e, più esplicitamente, in *The Natural Law and Innovative Forms of Marriage: A Reconsideration*, in: «*Journal of the Society of Christian Ethics*», 30 [2010], pp. 79-97). D'ogni modo, restando sul piano antropologico-filosofico che ci è proprio, al netto della necessaria valorizzazione della trascendentalità (e non solo: di una valorizzazione in un'ottica com-positiva con la categorialità), la difficoltà della materia risiede nella difficoltà a discernere fra le «realizzazioni culturali che [...] rispondono ai bisogni originari, facendoli lievitare secondo un esplicito riferimento al termine ultimo del desiderio» e quelle che «coniugano con una retta direzione del desiderio la risposta a bisogni fittizi o deformati» (P. Pagani, *Orientamenti preliminari*, in: D. Simoncelli (ed.), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., p. 20).

³⁸ Sulla stessa linea Randall Smith, allorché, riferendosi anche a situazioni altre da quella considerata, afferma che «*although is usually right to restore goods entrusted to one by their owner, it might not always be right, depending on the circumstances. Indeed, the more complex the circumstances, the more often the principle "restore goods entrusted to you by their owner" will not be the right thing to do, as in the case of a drunk and angry man demanding his sword back so he can kill one with it [...] if [...] circumstances are such that the goods are being claimed for the purpose of doing harm to others, then returning the sword in that circumstance would violate an even more fundamental commandment – one from which the commandment against stealing is itself derived "as a conclusion from a first and common principle" – namely, the commandment not to harm others and to "love one's neighbor as oneself", precepts that Thomas calls "the ends" (fines) of all the others precepts*» (*What the Old Law Reveals about the Natural Law According to Thomas Aquinas*, cit., pp. 133-134). Si può inoltre notare che, come nel caso della specificazione dei precetti del Decalogo vi è l'intervento della virtù della prudenza, anche in quello del discernimento in merito al da farsi in questi casi, la prudenza riveste un ruolo di primo piano: sempre Smith ricorda che «*Such decisions require the judgment of the wise*» (*ibidem*).

Capitolo II. La legge naturale come legge del riconoscimento universale

2.1. Dal Decalogo al duplice precetto dell'amore

La premessa appena fatta ha senza dubbio consentito di indicare il territorio di riferimento per la trattazione che ora prende l'abbrivio; allo stesso tempo, presentando i *communia et prima praecepta* della legge naturale e sottolineando l'orientamento degli altri precetti a questi ultimi, essa ha pure suggerito il punto di partenza per il seguito dell'indagine che qui si propone; si affronterà pertanto una lettura parallela dei passi di *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5 e *Super Epistolam ad Romanos lectura (SR)*³⁹, cap. XIII, lect. 2, dove Tommaso – in prima battuta – mostra come i precetti del Decalogo siano veramente *quasi conclusiones* dei *communia praecepta*, dal momento che a questi quelli sono riconducibili. Più precisamente: si è visto di passaggio che i *communia et prima praecepta* comandano un certo modo di stare in relazione con altri (e con l'Altro), che trova nel *diligere* la propria dinamica distintiva; pertanto, qualora si mostri che il *Decalogum* non fa altro che portare alla luce i movimenti fondamentali del *diligere* – o, il che è lo stesso, del *bene se habere*⁴⁰ – altri come se stessi (o l'Altro), sarà legittimo concludere che i Dieci Comandamenti sono le prime *quasi conclusiones*⁴¹ del più originario comando dell'amore d'altri come se stessi (e dell'Altro).

³⁹ Il testo latino è quello dell'edizione Marietti (Torino 1953).

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, co.

⁴¹ *Conclusiones* che, a ben vedere, non sono altro che il risultato dell'interazione fra i *communia praecepta* e la considerazione dei *bona humana* oggetto delle *inclinationes naturales* presentati in *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co. Così scrive Jean Porter, prendendo ad esempio il *commune praeceptum* della non-maleficenza universale: «Aquinas determines what counts as harming another, or coercing another in impermissible ways, on the basis of the fundamental inclinations, namely, to live, to reproduce oneself, to live in community, and to seek the truth about God, which are enumerated in I-II.94.2» (*The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster/John Knox Press, Louisville [KY] 1990, p. 136). Mette conto sottolineare che l'interazione cui si fa riferimento è originaria, cioè non si dà mai un'apprensione generica dei *communia praecepta* cui segua la considerazione della natura umana nelle sue esigenze fondamentali; si potrebbe dire invece che l'apprensione dei *communia* avvenga sullo sfondo dell'apprensione delle esigenze fondamentali della natura umana. Osserva MacIntyre: «The plain person initially, as plain child, exhibits his or her knowledge of the principium of the natural law, which is the principium of practical reasoning, in the same way that he or she exhibits his or her knowledge of the principle of non-contradiction, that is to say, not in any ability to formulate the principle explicitly, but by showing a potentiality to do just that, in the

Com'è noto, l'ordine dei precetti del Decalogo espone prima le esigenze dell'amore di Dio e poi quelle dell'amore del prossimo⁴²; cionondimeno, si procederà analizzando anzitutto i precetti cosiddetti “della seconda tavola” – quelli cioè riguardanti la *bona habitudo* nei confronti di altri – dal momento che è in riferimento a questo rapporto che Tommaso elabora il suo modello, per poi ritrovarlo alla base anche della buona relazione con Dio.

La seconda tavola si apre con il precetto «*de honoratione parentum*»⁴³: l'Aquinate lo riconduce a quella forma particolare di *bona habitudo* che si ha verso coloro nei confronti dei quali si è propriamente in debito e che si concreta nel ritornare quanto si è ricevuto⁴⁴. I precetti seguenti, invece, sono riportati a una forma generale di *bona habitudo*, dovuta perciò a ciascun essere umano in quanto essere umano, si sia o meno nei confronti di questi “debitori” nel senso proprio del termine. Il tratto fondamentale di un siffatto atteggiamento è identificato da Tommaso nella preoccupazione di non arrecare danno ad alcuno. Ma in quali modi si può nuocere ad altri?

L'Aquinate ne menziona tre fondamentali: è possibile danneggiare altri, cioè, (i) tramite azioni che coinvolgono in maniera preponderante la dimensione fisica (nocumento *opere* o *facto*), (ii) tramite azioni che interessano soprattutto la sfera della comunicazione linguistica (nocumento *verbo* od *ore*) e (iii) attraverso atti che perlopiú toccano l'interiorità desiderante (nocumento *corde* o *desiderio*)⁴⁵.

I nocumenti *opere* o *facto* conoscono un'ulteriore complessificazione interna: altri, infatti, può essere offeso (i) direttamente, ovverosia *in personam propriam*; (ii) indirettamente, a un livello molto prossimo, ovverosia nei suoi legami umani piú prossimi, esistenti o possibili (*in personam coniunctam*);

way in which the truth of the principle is presupposed in a multiplicity of particular practical judgments. What will be presupposed will, however, not only be the principium of the natural law understood as a single precept, but that principium in its application to the various aspects of human nature in terms of which it has to be spelled out. For the principium enjoins the pursuit of our good, and the good of human beings has various aspects or parts. So an apprehension of those goods and ends will be implicit in the plain person's particular practical judgments» (TRV, p. 136).

⁴² Disposizione che ha un senso ben preciso, secondo Tommaso. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 6, co.

⁴³ *Ibi*, I-II, q. 100, a. 5, co.

⁴⁴ «*Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem, quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat. Et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, co).

⁴⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, co.; *ivi*, q. 100, a. 6, co; *SR*, Cap. XIII, lect. 2.

ovvero ancora (iii) indirettamente, ma a un livello piú esterno, quando cioè questi viene coinvolto nella sfera di quanto possiede (nocumento ricevuto *in rem possessam*)⁴⁶. A ben vedere, questa triplice ramificazione del *nocumentum opere* restituisce le azioni proibite rispettivamente dal quinto, sesto e settimo comandamento: il comando “*non occides*” (V) non è altro infatti che la proibizione del *nocumentum opere in personam propriam*; il precetto “*non moechaberis*”/“*non adulterabis*” (VI) vieta, invece, il *nocumentum opere in personam coniunctam*, sia esistente – quando si consideri la fattispecie dell’adulterio vero e proprio, come lesione del coniuge tradito⁴⁷ – sia possibile – allorché la comprensione del precetto sia allargata al caso di un rapporto sessuale non ordinato (o perlomeno ordinabile) alla procreazione: in questa seconda situazione il soggetto leso è la prole cui si nega la possibilità di venire al mondo⁴⁸; infine, il comando “*non furtum facies*”/“*non furaberis*” (VII) interdice il *nocumentum opere in rem possessam*: chiosa Tommaso che con tale comando «*prohibetur omnis iniusta subtractio rei alienae, sive per vim, sive per dolum*»⁴⁹, dove la *res aliena* è mezzo per il sostentamento della persona propria o a sé congiunta⁵⁰.

Come si è visto, accanto al *nocumentum opere* (o *facto*) vi sono anche il *nocumentum ore* (o *verbo*) e il *nocumentum corde* (o *desiderio*). Quanto al primo di questi due, esso è materia del divieto dell’ottavo comandamento: “*non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*”/“*non falsum testimonium dices*”, il quale proibisce tanto di rilasciare una testimonianza falsa nel foro, quanto anche, e piú generalmente, di dire il falso in sede extragiudiziaria – ovverosia di calunniare e di ingiuriare⁵¹. Quanto al secondo e ultimo modo di

⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, co; *SR*, Cap. XIII, lect. 2.

⁴⁷ Si tratta della lezione principale di *Super Romanos*: «*Secundum quantum ad personam coniunctam, scilicet uxorem, et hoc prohibetur cum dicitur non adulterabis*» (*SR*, Cap. XIII, lect. 2).

⁴⁸ È la prospettiva maggiormente considerata dalla trattazione della *Summa theologiae*: «*Opere quidem infertur nocumentum proximo, [...] quandoque autem in personam coniunctam quantum ad propagationem prolis. Et hoc prohibetur cum dicitur, non moechaberis*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, co). Cfr. anche *ibi*, I-II, q. 100, a. 6, co.

⁴⁹ *SR*, Cap. XIII, lect. 2.

⁵⁰ «*Opere quidem infertur nocumentum proximo [...] quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque. Et quantum ad hoc dicitur, non furtum facies*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, co).

⁵¹ «*Nocumentum autem oris prohibetur cum dicitur, non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*» (*S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, co); «*Nocumentum autem quod quis proximo infert verbo, prohibetur, cum dicitur non falsum testimonium dices. Quod non solum prohibetur in iudicio sed*

nuocere, vi è anche il *nocumentum corde* (o *desiderio*); facendo intervenire in parte la tripartizione vista nel trattare del *nocumentum opere*, si potrebbe parlare sia di un *nocumentum corde in personam coniunctam* sia di un *nocumentum corde in rem possessam*; il primo di questi ultimi due è interdetto dal nono comandamento, mentre il secondo dal decimo⁵².

Considerati i precetti cosiddetti “della seconda tavola”, è ora possibile prendere in esame quelli della prima tavola, che hanno Dio come soggetto destinatario. Anche in questo caso, l’Aquinata si affida alla *divisio* vista poc’anzi: il primo comandamento – “*non facies sculptile*” – non fa altro che proibire il *nocumentum opere* nei confronti di Dio; il secondo, invece, – “*non assumes nomen Dei tui in vanum*” – comanda di non nuocere a Dio *ore*; infine, il terzo, – “*de sanctificatione sabbati*” – dispone il *cor* al ritrovamento della sua quiete in Dio⁵³.

Fin qui si è mostrato come i precetti del Decalogo siano riconducibili al duplice comando dell’amore, chiarendo le movenze fondamentali della dinamica del *bene se habere* (o del *diligere*, che è lo stesso). Cionondimeno, alla luce delle affermazioni tommasiane che (i) i precetti di non-maleficenza generale, dell’amore di Dio e dell’amore del prossimo come se stessi stanno ai precetti del Decalogo come i principi alle loro conclusioni più immediate, che (ii) tanto il duplice precetto dell’amore quanto il Decalogo sono oggetti di rivelazione, ma al contempo conoscibili anche al di fuori di un contesto rivelato, dal momento che disvelerebbero aspetti del bene umano in quanto naturale⁵⁴, e che, infine,

etiam extra iudicium, sive per modum detractionis, sive per modum contumeliae» (SR, Cap. XIII, lect. 2).

⁵² «*Nocumentum autem cordis prohibetur cum dicitur, non concupisces*» (S. Th., I-II, q. 100, a. 5, co); «*Nocumentum autem quod quis infert proximo, solo desiderio, prohibetur cum dicitur non concupisces rem proximi tui. Ubi etiam intelligitur prohiberi concupiscentia uxoris*» (SR, Cap. XIII, lect. 2).

⁵³ «*Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria praecepta ordinantia in Deum. Quorum nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum*» (S. Th., I-II, q. 100, a. 5, co). A principio del *respondeo*, invece, Tommaso riporta i comandamenti della prima tavola ai requisiti della *bona habitudo* del suddito un *princeps civitatis*. Il primo comandamento – “*non habebis deos alienos*” – raccomanda un atteggiamento di lealtà (*fidelitas*) e chiede perciò di non rendere ad altri l’ascolto e gli onori riservati a chi è signore. Il secondo comandamento – “*non assumes nomen Dei tui in vanum*” – prescrive deferenza (*reverentia*), la quale richiede che non si faccia il signore oggetto d’oltraggi. Il terzo, infine, – “*de sanctificatione sabbati*” – dispone a un atteggiamento di servizio (*famulatus*), che trova nella gratitudine per i benefici ricevuti dal signore la propria nota dominante (cfr. *supra*).

⁵⁴ “Naturale” cioè relativo alla costituzione stessa dell’essere umano, di contro a “sovranaturale”, cioè relativo all’essere umano in quanto elevato dalla Grazia. Ma non solo: di

(iii) dato un contesto non rivelato, lo sforzo richiesto per passare dai *communia et prima praecepta* alle primissime conclusioni espresse nel Decalogo è praticabile anche da una qualsiasi persona semplice (*popularis*), si è allo stesso tempo avuta conferma ed esempio di come si espliciti il processo inquisitivo che Tommaso ritiene sostenibile anche da coloro che non assentono alla fede ebraico-cristiana e che non possiedono un particolare livello di conoscenza. In altre parole: è vero che, in ispecie nell'articolo quinto di *S. Th.*, q. 100, la preoccupazione di Tommaso è quella di mostrare che i precetti del Decalogo sono identificati in maniera adeguata, dove il metro della loro adeguatezza è la loro componibilità con gli atteggiamenti fondamentali sui quali una buona relazione – con altri e con l'Altro – si struttura; nondimeno, nel momento in cui si individuano siffatti atteggiamenti, si ripropone l'itinerario inquisitivo della ragione della persona non necessariamente raggiunta dalla fede, stimolata tuttavia dall'evidenza morale originaria: se originariamente⁵⁵ è comandato di amare Dio e di amare il prossimo come se stessi – amore in cui ha un ruolo cardine la non-maleficenza nei confronti né di Dio né del prossimo⁵⁶ –, l'agente si chiederà in quali azioni un tale amore si concreti, tenendo conto della diversità dei legami in cui è inserito; se, inoltre, come si è visto, altrettanto originario rivolto negativo di un simile comando è il precetto di non (voler) danneggiare alcuno⁵⁷ (si tratti di Dio o del prossimo), l'agente sarà portato ad interrogarsi in

contro anche a “puramente convenzionale”, cioè relativo all'essere umano in quanto, ad es., Ateniese del V secolo a.C.

⁵⁵ Non s'intenda l'avverbio in senso cronologico.

⁵⁶ Per Tommaso l'astensione dal nocimento d'altri riveste un ruolo primario nell'amare altri. “Primario” anzitutto può essere inteso come “basilare”: è viva la consapevolezza in Tommaso che «*non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus hominibus servire*» e che, pertanto, «*per dilectionem proximi implentur praecepta negativa quam affirmativa. Qui enim diligit aliquem, magis abstinere a nocimento illius, quam ei beneficia impendat, a quo quandoque homo impeditur per impotentiam*» (SR, Cap. XIII, lect. 2). Allo stesso tempo “primario” si può concepire nei termini di “essenziale” o “imprescindibile”: sempre commentando Paolo, l'Aquinate sostiene che «*qui diligit proximum, nullum malum operatur ad ipsum. Sed ad hoc tendit omne legis praeceptum, ut abstinence a malo. Qui ergo diligit proximum, legem implevit. Quod autem dilectio proximi malum non operetur, habetur I Cor. XIII, 4: charitas non agit perperam, et cetera*» (*infra*). Come osserva giustamente MacIntyre accostandosi al pensiero di Tommaso: «*We could not expect [...] initially a full understanding of what the mutuality of friendship involves. But it has to be clear to anyone what the primary precepts which have to be obeyed in willing the good of the other person as friend are, so that he or she is secure, so far as one is concerned, from bodily danger, loss of possessions, the telling of lies about them, and the like*» (WJWR, p. 180).

⁵⁷ Ci sono infatti casi in cui si danneggia qualcuno, non volendo tuttavia il suo danno ma provocandolo come conseguenza collaterale del proprio agire.

merito alle forme del nuocere, in un'indagine che sembra procedere secondo l'analisi dei modi del nocimento sopra considerati.

Ulteriore luce sulle dinamiche del processo di scoperta di questi precetti da parte di chi non assente alla rivelazione ebraico-cristiana è gettata dall'articolo sesto della già menzionata questione cento della *Prima Secundae*. In questo luogo, Tommaso si chiede se i Dieci Comandamenti siano ben ordinati: egli risponde in maniera affermativa, premettendo il fatto che fanno parte del Decalogo quei precetti «*quae statim in promptu mens hominis suscipit*»⁵⁸, precetti che sono colti dalla ragione con facilità e prontezza direttamente proporzionale al grado di contrarietà alla ragione dei comportamenti che tali precetti vietano⁵⁹. In altri termini: i precetti del Decalogo possono essere considerati come una sorta di “reazione autodifensiva” della ragione, proporzionata all'entità del danno che da un certo comportamento questa potrebbe subire. Per questo motivo – spiega Tommaso – correttamente il Decalogo espone prima i precetti riguardanti il rapporto con Dio e poi quelli riguardanti il prossimo: Dio, infatti, è «*finis [...] humanae vitae et societatis*»⁶⁰ e l'ordine della ragion pratica ha il proprio principio nel Fine. Il rapporto con Dio quale proprio fine, tuttavia, può essere compromesso a diversi livelli: a un livello decisamente radicale, qualora ci si volga ad altri dèi; in misura minore quando gli si manca di rispetto; ancor meno quando si manca nell'ossequio che gli è dovuto. Se si guarda ai precetti che stornano dai comportamenti appena elencati, sarà facile riconoscerne il contenuto dei primi tre comandamenti; pertanto, i Dieci Comandamenti oltre a ben disporre l'ordine dei destinatari dei precetti, ben dispongono anche l'ordine dei precetti che hanno come destinatario Dio⁶¹.

⁵⁸ *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 6, co.

⁵⁹ «*Tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis rationi repugnans*» (*ibidem*).

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ «*Sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et huius contrarium est gravissimum; secundum vero est ut aliis coordinetur. Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat. Tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu si miles, infideliter agens, cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci, et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniat*» (*infra*).

Venendo al rapporto con il prossimo, risulta maggiormente contrario alla ragione il compromettere una relazione con coloro verso cui si è maggiormente in debito rispetto a coloro cui si è legati – e indebitati – dalla comune appartenenza al genere umano; ma, come si è già osservato, la tutela delle proprie relazioni originarie e originanti – la prima forma di debito, infatti, è quella che abbiamo nei confronti di chi ci ha, a diversi livelli, generati ed educati⁶² – è materia del quarto precetto del Decalogo e primo fra i precetti *ordinantia ad proximum*; ne segue che il posizionamento di tale comandamento fra quelli relativi al prossimo è adeguata.

L'Aquinate prosegue affermando che la relazione che lega gli esseri umani fra di loro in quanto esseri umani è minacciata più seriamente⁶³ dai *nocumenta opere* (o *facto*) rispetto ai *nocumenta ore* (o *verbo*); a loro volta, i *nocumenta ore* ledono più seriamente dei *nocumenta corde* (o *desiderio*). In quest'ottica, il Decalogo a ragione presenterebbe prima i precetti che proibiscono azioni contro il prossimo che impegnano in maniera significativa la dimensione fisica del nocente (V: non uccidere; VI: non commettere adulterio; VII: non rubare), poi quelli che riguardano soprattutto la sfera delle offese verbali (VIII: non dire falsa testimonianza), e infine quelli che coinvolgono l'interiorità desiderante (IX: non desiderare la donna d'altri; X: non desiderare la roba d'altri)⁶⁴. Ma in che senso – ci si potrebbe chiedere – le offese *opere* sono più seriamente lesive della relazione, ad es., delle offese *ore*? È pur vero che se uccido altri anziché testimoniare contro di lui il falso in un processo comprometto la mia relazione con lui in maniera più radicale: eliminandolo fisicamente, calpesto gravemente la sua dignità e, inoltre, mi privo del tutto della possibilità di essere in relazione con lui; se, tuttavia, considero il caso del furto e lo comparo al medesimo secondo caso della falsa testimonianza processuale, sembra più facile che questo secondo caso sia maggiormente lesivo nei suoi confronti (e anche maggiormente

⁶² «*Sunt tamen quaedam debita, a quibus homo numquam potest se absolvere. Et hoc contingit dupliciter. Uno quidem modo propter excellentiam beneficii, cui aequalens recompensari non potest: sicut Philosophus dicit de honore qui exhibetur Deo vel parentibus*» (SR, Cap. XIII, lect. 2).

⁶³ Con le espressioni “minacciare più seriamente” o “ledere più seriamente” si vuol rendere l'aggettivo *gravis* nel presente contesto.

⁶⁴ «*Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum. Gravius est enim, et magis rationi repugnans, peccare opere quam ore, et ore quam corde*» (S. Th., I-II, q. 100, a. 6, co).

compromettente la mia relazione con altri) rispetto al primo; pertanto, la comprensione dei gradi di potenzialità nociva della relazione, potremmo dire, “*ex parte alterius*” (quanto, cioè, col mio agire nocivo posso effettivamente mettere in discussione la presenza del mio interlocutore) appare funzionare qualora si considerino i *nocumenta opere in personam propriam* o *coniunctam*. Nondimeno, un’alternativa potrebbe essere quella dell’interpretare la potenzialità nociva “*ex parte mei*” anziché “*ex parte alterius*”. In altri termini: si tratta di chiedersi quanto di me si impegni nel danneggiare altri, piuttosto che quanto effettivamente il mio agire danneggi altri⁶⁵; in un’ottica siffatta, pertanto un’azione contro altri che coinvolga me stesso secondo la totalità della mia persona (l’interiorità desiderante tramite l’intenzione, ad. es., di togliere di mezzo qualcuno; la sfera verbale tramite, ad. es., l’ingiuria; la dimensione propriamente fisica attraverso l’atto esterno, ad. es., del vibrare un colpo mortale) mette me stesso contro altri in misura maggiore – tutto di me è contro altri, infatti – rispetto a quell’azione contro altri in cui io sono contro altri quanto al mio desiderare (ma non quanto al mio parlare o al mio agire fisico) o quanto al mio desiderare e parlare (ma non quanto al mio agire fisico).

Nondimeno, tanto negli atti nocivi *opere* quanto in quelli *corde* si dà un ordine di decrescente opposizione alla ragione – e quindi di decrescente prontezza della stessa a rispondervi, formulando il precetto che li vieta: Tommaso sostiene, difatti, che è più contrario alla ragione l’omicidio rispetto all’adulterio, e l’adulterio rispetto al furto. La ragione del decrescente grado di contrarietà alla ragione di questi atti è esplicitata da Tommaso: minore è il coinvolgimento della persona d’altri come destinatario dell’offesa, minore sarà la contrarietà di quest’atto alla ragione; quindi, l’omicidio è più contrario alla ragione rispetto all’adulterio, dal momento che con l’omicidio «*tollitur vita hominis iam existentis*»⁶⁶, mentre con l’adulterio «*impeditur certitudo prolis nasciturae*»⁶⁷; a sua volta, il furto, che come tale non ha alcun riferimento diretto

⁶⁵ Una simile domanda è peculiare di un’etica delle virtù come quella di Tommaso: in un’etica delle virtù è cruciale in sé l’atto compiuto, la volontà che lo irrorà, in generale la sua gestazione interiore nella persona.

⁶⁶ *Infra*.

⁶⁷ *Infra*. L’*adulterium* in questo passaggio è interpretato estensivamente e viene ad includere «*omnis illicitus usus genitalium membrorum*» (cfr. *SR*, Cap. XIII, lect. 2); nel caso in esame, è evidente che l’Aquinata ha in mente la fattispecie di un rapporto sessuale reso intenzionalmente infecundo: costituisce problema il fatto che, mediante quest’atto, non si dia la possibilità a un

a una persona, ma «*pertinet ad exteriora bona*»⁶⁸, si configura come meno contrario alla ragione rispetto all'adulterio.

Da ciò segue che i comandamenti che proibiscono il *nocumentum opere* siano adeguatamente disposti, ove “adeguatamente” – come si è già detto – significa che sono disposti secondo l'ordine in cui la ragione, a prescindere dalla rivelazione, li elencherebbe.

Si è detto che un simile discorso può essere fatto per i *nocumenta corde*: Tommaso in questa sede, come si è osservato in precedenza, sorvola sull'ordine dei peccati di desiderio; nondimeno, non pare contrario allo spirito del suo discorso tentare una siffatta lettura. Si può dire che è più contrario alla ragione nuocere altri desiderando d'altri la donna piuttosto che la roba, stante il principio sopra esposto della minor contrarietà alla ragione, minore il coinvolgimento della persona come destinatario dell'offesa. Quindi, anche i due comandamenti che proibiscono di desiderare la donna d'altri (IX) e di desiderare la roba d'altri (X) sono ben ordinati⁶⁹.

2.2. Il duplice precetto dell'amore – il lato positivo della dilectio – Dio, noi e il prossimo

Si è finora esaminato il rapporto fra i Dieci comandamenti e il duplice precetto dell'amore, considerando che – per Tommaso – tanto i primi quanto il secondo appartengono sia alla moralità rivelata sia alla moralità naturale; si è visto, inoltre, che i precetti del Decalogo possono essere interpretati come forme del generalissimo e universalmente noto precetto di non-maleficenza, il quale –

eventuale figlio di venire al mondo; quest'atto quindi, tocca questa *proles nascitura* direttamente, anche se non *iam existens*, ma nella possibilità di esistere. Nondimeno, la logica qui seguita – quella cioè del *nocumentum opere in personam coniunctam* – pare applicabile anche intendendo “*adulterium*” nel suo significato più immediato, cioè come tradimento del vincolo matrimoniale: se nel caso precedente la *persona coniuncta* era la possibile futura prole, cui si negava la possibilità di venire al mondo, in questo secondo essa si identifica con la persona cui uno ha legato la propria sorte attraverso il vincolo del matrimonio.

⁶⁸ *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 6, co.

⁶⁹ La tesi tommasiana secondo cui l'ordine dei precetti del Decalogo restituirebbe la reazione ordinata della ragione umana a ciò che le ripugna è perlomeno revocata in dubbio, quanto alla sua legittimità, dal Gaetano: questi, infatti, nota che se così fosse il Decalogo avrebbe dovuto vietare la blasfemia piuttosto che lo spergiuro, e i rapporti sessuali con persone dello stesso sesso o con animali piuttosto che l'adulterio, dal momento che, nell'ottica del Cardinale di San Sisto, in entrambi i casi i primi sono più contrari alla ragione dei secondi (cfr. Tommaso de Vio “Gaetano”, *In Iam Hae*, q. 100, a. 11).

a sua volta – è essenziale perché amore d'altri e amore dell'Altro si diano. Nondimeno, il *diligere Deum* e il *diligere proximum* non si esauriscono, rispettivamente, nel *non facere iniuriam Dei* e nel *non facere iniuriam proximo*, per quanto – lo si ribadisce – il *non facere iniuriam* sia essenziale allo stesso *diligere*. Tommaso tratta del momento più propriamente positivo della *dilectio* ragionando sulla versione matteaana del già citato duplice comando, e cioè sul “*diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua [...] et proximum tuum sicut teipsum*”; e fa ciò nel contesto di alcuni commenti al Nuovo Testamento.

2.2.1. Dilige Deum

Andando per ordine, come si traduce, in termini positivi e in atteggiamenti più specifici, la *dilectio domini Dei ex toto corde, in tota anima, et in tota mente*? Un primo e rapido suggerimento è ritrovabile nella *Super Evangelium Sancti Matthaei lectura*, laddove l'Aquinate chiosa che «*Deus diligendus est sicut primum diligibile, quia ipse finis primus est, sed quaecumque alia diliguntur propter finem. Qui ergo diligit Deum ut finem, diligit in toto corde*»⁷⁰; in altri termini: una prima indicazione che declina questo comando è appunto quella di mantenere un certo orientamento del proprio volere, procurando di fare di nient'altro (o di nient'altri) che Dio il termine ultimo di fatto⁷¹ del proprio desiderare⁷². Questa prima e rapida osservazione trova parziale eco in un

⁷⁰ *Super Evangelium Sancti Matthaei lectura* (d'ora innanzi *SM*), Cap. XXII, lect. 4; testo latino dell'edizione Marietti (Torino 1951).

⁷¹ Questa espressione si oppone concettualmente all'espressione “di diritto”. Fare di Dio termine ultimo di fatto del nostro agire significa a lui ordinare qualsiasi volizione di qualsivoglia bene finito. Nell'agire umano, nondimeno, si può dare il caso in cui un bene finito prende il posto di Dio come fine ultimo dell'agente (si veda la fenomenologia proposta a principio della *Prima Secundae* della *Summa theologiae*): questo bene finito voluto come fine ultimo è qui il fine ultimo di fatto dell'agente; tuttavia, il fine ultimo di diritto dell'agente in questione, quel fine ultimo che dovrebbe essere anche di fatto voluto come ultimo fine, rimane sempre Dio. Su che cosa si fonda il “diritto” di Dio ad essere fine ultimo? Sull'essere la compiutezza del bene, che nient'altro bene lascia fuori di sé. Invece, qualsivoglia bene finito, per il fatto stesso di essere finito, manca di bene e quindi si presta ad essere relativizzato allorché si presenti un bene maggiore; ne segue che anche nel caso in cui l'umana volontà tratti nel suo operare – sul piano del “fatto” quindi – qualsivoglia bene finito come fine ultimo, questo bene finito manca del titolo per occupare una simile posizione, dal momento che tale “titolo” (o “diritto”) si fonda su una compiutezza ontologica che esso non possiede. Si recupera questa terminologia da S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., vol. III.

⁷² E quindi, di ordinare a Dio anche l'amore di se stessi, amando Dio più di se stessi. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In librum B. Dionisii de Divinis Nominibus expositio*, Cap. IV, lect. 10

contesto in cui Tommaso si diffonde maggiormente sul significato concreto del *diligere Deum* in termini positivi, cioè nelle *Collationes in decem praeceptis*: quanto si è appena visto è qui infatti reso nei termini della *mundanorum et terrenorum abdicatio*⁷³, ovverosia dell'evitare atteggiamenti idolatrici⁷⁴ nei confronti di qualsiasi realtà temporale e corruttibile⁷⁵.

Nondimeno, le *Collationes in decem praeceptis*, lo si è già detto, non si limitano ad echeggiare quanto presente altrove, ma arricchiscono notevolmente il quadro. La *dilectio Dei* comprende altri tre atteggiamenti oltre a quello appena menzionato: la *divinorum beneficiorum rememoratio*, ovverosia il riconoscere che tutto ciò che si è e si ha viene da Dio, riconoscimento che è fondamento di gratitudine e disposizione al servizio⁷⁶; la *divinae excellentiae consideratio*, cioè il riconoscimento della infinita sproporzione ontologica fra Dio e noi e della conseguente insufficienza di qualsiasi positivo atteggiamento umano nei suoi confronti⁷⁷; infine, la *omnimoda peccatorum vitatio*, cioè l'evitare a Dio qualsiasi offesa⁷⁸ – indicazione, quest'ultima, che riporta a quanto in precedenza si è considerato sulla non-maleficenza come primo momento del riconoscimento.

(testo latino dell'edizione Marietti, Torino 1950); *In II Sent.*, d. 3, q. a, a. 1, s.c. 2; *S. Th.*, I, q. 60, a. 5, s.c. Si rimanda inoltre a Th. M. Osborne, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [IN] 2005, pp. 109-111.

⁷³ CDP, art. 1.

⁷⁴ Essenza dell'idolatria, per come la si intende qui, è il fare di un bene finito il fine ultimo del proprio agire.

⁷⁵ «*Tertium est mundanorum et terrenorum abdicatio. Magnam enim iniuriam Deo facit qui aliquid ei adaequat. Isai. XL, 18: cui similem fecistis Deum? Tunc autem alia Deo adaequamus, quando res temporales et corruptibiles simul cum Deo diligimus. Sed hoc est omnino impossibile. Propterea dicitur Isai. XXVIII, 20: coangustatum est stratum, ita ut alter decidat; et pallium breve utrumque operire non potest. Ubi cor hominis assimilatur strato arcto et pallio brevi. Cor enim humanum arctum est in respectu ad Deum: unde quando alia ab eo in corde tuo recipis, ipsum expellis: ipse enim non patitur consortem in anima, sicut nec vir in uxore. Et ideo dicit ipse Exod. XX, 5: ego sum Deus tuus Zelotes*» (ibidem).

⁷⁶ «*Primum est divinorum beneficiorum rememoratio: quia omnia quae habemus, sive anima, sive corpus, sive exteriora, habemus a Deo: et ideo oportet quod sibi de omnibus serviamus, et eum diligamus corde perfecto. Nimis enim ingratus est qui cogitans alicuius beneficia, eum non diligit. Haec recogitans David dicebat, I Paralip. XXIX, 14: tua sunt omnia: quae de manu tua accepimus, dedimus tibi. Et ideo in eius laudem dicitur Eccli. XLVII, 10: de omni corde suo laudavit dominum, et dilexit Deum qui fecit illum*» (ibidem).

⁷⁷ «*Secundum est divinae excellentiae consideratio. Deus enim maior est corde nostro, I Ioan. III: unde si toto corde et viribus ei serviamus, adhuc non sufficimus. Eccli. XLIII, 32-33: glorificantes dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc (...) benedicentes dominum exaltate illum quantum potestis: maior est enim omni laude*» (ibidem).

⁷⁸ «*Quartum est omnimoda peccatorum vitatio. Nullus enim potest diligere Deum in peccato existens. Matth. VI, 24: non potestis Deo servire et mammonae. Unde si in peccato existis, Deum non diligis. Sed ille diligebat qui dicebat, Isai. XXXVIII, 3: memento quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto*».

Ciascuno di questi quattro atteggiamenti positivi è ritrovato nel contesto della riflessione sul comando dell'amore di Dio per come questo comando i testi sacri presentano; inoltre, ciascuno dei quattro atteggiamenti si basa a sua volta su indicazioni etiche bibliche, cioè rivelate. Tuttavia, come si è già osservato, non va scordato che il duplice precetto dell'amore è anche parte di quell'insieme di *communia et prima praecepta* universalmente noti alla mente umana; non solo: tanto le prime quanto anche alcune ulteriori derivazioni da quei *communia praecepta* sono possibile oggetto di conoscenza – a diversi livelli di sforzo – anche da parte della ragione umana *per sua naturalia*. Per quanto riguarda i precetti di natura negativa, sia rivolti a Dio sia rivolti al prossimo, si è visto in che modo ciò è potuto avvenire; nel caso delle indicazioni positive riguardanti Dio, l'Aquinate invece non è altrettanto esplicito; nondimeno, una simile esplicitazione non risulta particolarmente difficile.

Si è detto che i momenti positivi dell'amore di Dio si ritrovano – seguendo l'ordine – nella (i) riconoscenza per i beni ricevuti, nella (ii) presa d'atto dell'inaggirabile insufficienza del nostro *bene nos habere* nei confronti di Dio, nel (iii) lasciare a Dio – e non ad altre realtà intramondane – il posto di Dio nel nostro agire, e (iv) nell'evitare di recare offesa a Dio. A una avveduta ispezione, ciascuno di questi quattro atteggiamenti non è altro che il tentativo dell'adeguare la condotta umana a ciò che della Divinità si scopre, quanto al di lei essere e agire: difatti la riconoscenza nei confronti di Dio nasce da un previo riconoscimento di un rapporto di totale dipendenza nell'essere, sia per ciò che uno è sia per ciò che uno ha – la riconoscenza, in altri termini, non sembra essere altro che la più ragionevole risposta dinnanzi allo spettacolo del dono della creazione; la presa d'atto dell'insufficienza di qualsiasi nostro atteggiamento positivo verso Dio, non pare essere altro che la reazione al riconoscimento della differenza ontologica fra la creatura e il Creatore; l'aver Dio come termine del proprio agire sarebbe anch'esso parte di questa reazione, che avrebbe come ulteriore momento la consapevolezza che nulla possiede una densità ontologica siffatta – cioè infinita secondo ogni rispetto – da poter ricoprire il posto di Dio nella gerarchia del nostro amore; infine, l'impegno ad evitare l'offesa a Dio, potrebbe essere interpretato come risposta alla scoperta della personalità di Dio creatore.

Così come nel caso del Decalogo, anche la necessità degli atteggiamenti concreti appena elencati non è originariamente presente alla mente umana; essa piuttosto, segue al lavoro inventivo della ragione. E quest'ultimo non si dà indipendentemente dal progresso della comprensione metafisica: difatti, come si è già visto in precedenza, né il più generale precetto dell'amor di Dio, né – *a fortiori* – queste sue particolari declinazioni possono essere percepiti come tali al di fuori di un quadro metafisico in cui Dio è «il creatore dell'universo, che crea ciascun singolo essere umano per amore»⁷⁹.

2.2.2. Dilige proximum tuum sicut teipsum

Considerato il momento positivo della *dilectio Dei*, si tratta ora di considerare quello della *dilectio proximi sicut seipsum*. In questo caso, il discorso vede un maggior coinvolgimento della presenza di chi agisce: per sapere che cosa è richiesto in positivo dal *diligere* altri, è imprescindibile il riferimento alla *dilectio* che uno deve avere nei confronti di se stesso; un riferimento siffatto, inoltre, consente di guadagnare al contempo i fondamenti di un giusto amore di se stessi.

La chiave di tutto il ragionamento di Tommaso sta nel ruolo dell'avverbio *sicut*, che assume due significati differenti e complementari per l'economia della trattazione. Di essi, il primo sembra poter essere ricondotto al *sicut pro tanquam si/quasi* (d'ora innanzi *sicut*₁)⁸⁰: l'Aquinate, difatti afferma che, sostenere che si debba amare il prossimo come se stessi, non comporta necessariamente il doverlo amare nella stessa misura in cui si ama se stessi – una misura dell'amore unica, infatti, non potrebbe che portare a un'alternativa: amare altri o amare sé (e viceversa). In altri termini, con quel *sicut*₁ Tommaso intende mettere in luce che vi sono due misure d'amore differenti, fra le quali vi è uno scarto: in quest'ottica “amare altri come te stesso” non può che significare “amare altri quasi altri fosse te stesso”, nella consapevolezza che altri non è me stesso e che la *dilectio* d'altri non è la *dilectio* di me stesso⁸¹; ne segue che non si deve dare

⁷⁹ G. Samek Lodovici, *Lex et amor*, cit., p. 144.

⁸⁰ Si veda il Forcellini, s.v. *sicut*.

⁸¹ «*Quod autem dicit sicut teipsum, non est referendum ad aequalitatem dilectionis, ut scilicet aliquis teneatur diligere proximum aequaliter sibi: hoc enim esset contra ordinem charitatis, quo quilibet plus tenetur suam, quam aliorum salutem curare. Cant. II, 4: ordinavit in me*

alternativa fra l'amore di sé e quello d'altri, ma piuttosto ricercare una loro armonica composizione.

Il prosieguito della trattazione vede in gioco il secondo significato di *sicut*, cioè quello che ha funzione esemplificativa (*sicut "exemplo afferendo"*⁸²; d'ora in poi *sicut*₂): infatti, l'Aquinate – dopo aver rimarcato lo scarto qualitativo fra l'amore di sé e quello d'altri – presenta le caratteristiche di una autentica *dilectio sui ipsius* come modello della *dilectio alius*⁸³. Anzitutto, (i) chi ama sé autenticamente – scrive Tommaso – ama sé in vista di Dio: un'indicazione siffatta presenta due lati, di cui uno negativo, (ia) che raccomanda di non amare sé soltanto in vista di se stessi⁸⁴ – in maniera egolatrica⁸⁵ –, e l'altro positivo, (ib) che chiede di disporsi al rapporto con Dio, osservandone la legge⁸⁶. Quella che è stata appena considerata è senza dubbio un'indicazione riguardo all'ordine del proprio amore, ove è in questione il proprio rapporto con il termine adeguato del proprio desiderare; ma se vi è un ordine dell'amore 'fuori' di sé, vi è anche un ordine siffatto 'dentro' sé: (ii) chi ama sé stesso secondo verità, infatti, ama anzitutto ciò che è l'elemento cardine della propria natura, che, nel caso dell'uomo è l'intelletto e il dispiegarsi di esso nell'attività della ragione; l'uomo che si ama autenticamente – conclude l'Aquinate – ama quindi il bene del

charitatem. Sed est referendum ad similitudinem dilectionis, ut scilicet similiter diligamus proximum sicut nosipsos» (SR, Cap. XIII, lect. 2, cfr. anche *S. Th.*, II-II, q. 44, a. 7, co). Che l'amore di se stessi sia di altro ordine rispetto a quella d'altri, è concetto ancor più esplicito in *Super Matthaenum*: «*Et quod dicit sicut teipsum, non intelligitur quantum teipsum, quia hoc esset contra ordinem caritatis»* (SM, Cap. XXII, lect. 4) e in *Super Galatas*: «*Dicit autem sicut teipsum, non quantum teipsum, quia homo secundum ordinem caritatis magis debet se diligere quam alium»* (SG, Cap. V, lect. 3). Si interpreta quanto affermato dai passi poc'anzi considerati, soprattutto in relazione all'espressione "*homo magis debet se diligere quam alium*", nell'ottica dello scarto fra i due amori: Tommaso sembra mettere in guardia da atteggiamenti esclusivamente oblativi che mettano in questione la cura che uno deve avere nei propri riguardi.

⁸² Si veda il Forcellini, s.v. *sicut*.

⁸³ Come Tommaso afferma in un altro contesto: «*Dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum»* (*S. Th.*, II-II, q. 26, a. 4, sed contra).

⁸⁴ «*Te non debes diligere propter te, sed propter Deum»* (SM, Cap. XXII, lect. 4).

⁸⁵ Che il *diligere se propter Deum* sia la forma autentica – cioè conforme all'ordine dell'essere – della *dilectio sui* si giustifica nell'ottica di quanto già detto nella nota 63: amare sé *propter se* significherebbe infatti trattare sé come la compiutezza del bene di cui l'umana volontà è strutturalmente in cerca; nondimeno, siccome in fin dei conti la propria consistenza ontologica in quanto esseri umani non è quella dell'Infinito (l'uomo è infinito soltanto per un certo aspetto, cioè per la sua infinita capacità intenzionale), il trattarsi come se si fosse quest'ultimo non potrà che essere espressione di un atteggiamento non conforme all'ordine dell'essere e quindi inautentico – e, in quanto inautentico, in ultima battuta frustrante.

⁸⁶ «*In eo quod teipsum diligis, diligis te in eo in quo vis tibi bonum, et tale bonum, quod sit secundum te et legem Dei, et hoc est bonum iustitiae»* (SM, Cap. XXII, lect. 4).

proprio intelletto e della propria ragione⁸⁷. Inoltre, (iii) chi ama sé si ama nella forma dell'*amor amicitiae*⁸⁸, ovverosia vuole a sé il proprio bene⁸⁹; ancora, (iv) l'amore di sé è efficace: non resta parola vuota, bensì si traduce in atti concreti⁹⁰; infine (v) deve durare nel tempo⁹¹. Se queste sono le caratteristiche di una autentica *dilectio sui ipsius* e se quest'ultima funge da modello per l'amore d'altri, ne segue che (ia') uno dovrà amare altri anzitutto in vista di Dio⁹²: si è visto in che modo si possa restituire la *mens* di questo comando in relazione all'amore di sé stessi; ciò varrà quindi anche nell'amare altri: si deve agire nei confronti di altri in modo da non trattare altri come se fossero completa risposta a ciò che uno desidera⁹³. A complemento di ciò – tenuto conto del fatto che Dio come pienezza del bene è ciò che satura l'umano desiderio e che, perciò, Egli è, in fin dei conti, 'il' bene umano –, Tommaso aggiunge che (ib') l'amare altri non potrà contemplare nulla che allontani sé stessi o altri dal proprio fine ultimo⁹⁴. Come anche nel caso dell'amore di sé, un amore d'altri autentico richiede che,

⁸⁷ «*Unaquaeque enim res est inclinata velle sibi illud, quod potissimum est in ea; potissimum autem in homine est intellectus, et ratio; ille ergo diligit se, qui vult sibi bonum intellectus et rationis*» (SG, Cap. V, lect. 2). Questa indicazione è in stretto collegamento con quanto appena visto nel punto (i) e non pare essere affatto un'endiadi: è bensì vero che, soprattutto facendo riferimento al *bonum rationis*, Tommaso sembra sostenere l'importanza dell'esercizio della razionalità all'interno dei beni umani; nondimeno – e si fa riferimento soprattutto all'espressione "*bonum intellectus*" – è altrettanto vero che un esercizio siffatto non deve essere fine a sé stesso: esso infatti chiama in causa il *bonum* dell'*intellectus*, il quale è l'essere *ut tale* come *verum* – ma, lo si è già detto, l'essere trascendentale oggetto dell'umana intelligenza è figura ultimamente teologica. Cfr. D. Simoncelli, *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 42-59).

⁸⁸ Sulla logica generale dell'*amor amicitiae*, cfr. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4, co. Può risultare illuminante, in merito, il commento del Gaetano (*In Iam-IIae*, q. 26, a. 4).

⁸⁹ «*Cum dico diligo istum, dico volo bonum ei. Unde actus dilectionis cadit super duo: vel super ipsum qui bonus est, vel super ipsum bonum, quod volo sibi; unde diligo istum, quia volo ipsum esse bonum mihi. Unde aliquis diligit bona temporalia, quia scit ea bona esse sibi; aliqui vero diligunt aliquid, quia bonum est in se: sic debes diligere teipsum*» (SM, Cap. XXII, lect. 4; cfr. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4).

⁹⁰ «*Non enim te solum diligis, sed etiam procuras studiose tibi bona, et vitas mala*» (CDP, art. 2).

⁹¹ «*Et te diliges perseveranter*» (*infra*).

⁹² «*Quod autem dicit sicut teipsum [...] est referendum ad similitudinem dilectionis [...] quantum ad finem dilectionis, ut scilicet nos et proximum diligamus propter Deum*» (SR, Cap. XIII, lect. 2; cfr. SM, Cap. XXII, lect. 4; SG, Cap. V, lect. 3)

⁹³ Un'interpretazione siffatta trova riscontro nelle *Collationes in decem praeceptis*: «*Secundum est quod debemus [proximum] diligere ordinate: ut scilicet non diligamus eum supra Deum vel quantum Deum*» (art. 2).

⁹⁴ «*Diligis proximum sicut teipsum [...] ut sicut te diligis propter Deum, ita et proximum propter ipsum diligas, scilicet ut ad Deum perveniat*» (SG, Cap. V, lect. 3); «*Sic etiam et proximum debes optare bonam iustitiam; unde debes eum diligere, vel quia iustus est, vel quia iustus fit*» (SM, Cap. XXII, lect. 4); «*Quintum est quod eum debemus diligere iuste et sancte, ut scilicet eum non diligamus ad peccandum, quia nec te sic debes diligere, cum Deo ex hoc amittas*» (CDP, art. 2)

fra tutti i beni umani, si tenga in particolare considerazione quel bene che è specifico dell'essere umano; l'amare altri come si ama sé stessi non potrà darsi senza (ii') la preoccupazione di un comune impegno per la verità⁹⁵. Inoltre, (iii') uno dovrà amare altri nella forma dell'*amor amicitiae*, ovverosia tendendo a quella manifestazione matura dell'amore in cui uno vuole 'ad altri' il bene – come, d'altro canto, nel volere a sé il proprio bene, uno pone sé quale termine della sua bene-ficenza – lungi dal volere 'attraverso altri' un bene che, in realtà, è orientato a sé stessi⁹⁶. Fare ad altri il bene, infine, si traduce (iv') in un impegno effettivo e non soltanto in buone intenzioni, che (v') si fa costante, specie quando le fortune sono avverse⁹⁷.

2.2.3. Quis proximus meus sit: una legge del riconoscimento universale – Proximus quia rationalis

Si è visto in che cosa consiste l'amore del prossimo come se stessi; nondimeno ci si potrebbe interrogare in merito all'identificazione del prossimo. Persino nella comprensione biblica del termine, si registra uno sviluppo: dal prossimo identificato nella persona che condivide l'appartenenza allo stesso popolo, cioè l'ebraico, alla consapevolezza posteriore – propria sia di certo insegnamento rabbinico, sia del Nuovo Testamento⁹⁸ – che ciascun uomo gode di questo *status* e, di conseguenza, deve essere incluso nella dinamica della *dilectio*. La sicurezza con cui Tommaso si colloca in questa piú matura linea

⁹⁵ «*Tunc ergo diligis proximum sicut teipsum, quando vis ei bonum intellectus et rationis*»

⁹⁶ «*Quod autem dicit sicut teipsum [...] est referendum ad similitudinem dilectionis [...] quantum ad formam dilectionis, ut scilicet sicut aliquis seipsum diligit quasi sibi volens bonum, ita aliquis proximum diligit, quasi ei bona volens. Qui autem diligit proximum ad hoc solum ut eius utilitate vel dilectione potiatur, non vult bonum proximo, sed ex proximo vult sibi bonum*» (SR, Cap. XIII, lect. 2; cfr. CDP, art. 2; SM, Cap. XXII, lect. 4; SG, Cap. V, lect. 2). Si badi che Tommaso precisa che uno non deve amare altri *ad hoc* 'solum' ut eius utilitate vel dilectione potiatur: al pari di quanto scriverà secoli dopo Immanuel Kant, non è in questione il fatto che uno possa cercare altri 'anche' a motivo di utilità o piacere propri; con ciò, piuttosto, si vuol sottolineare che il nostro rapportarci ad altri non può ridurre altri a mero strumento della nostra utilità o piacere: un simile atteggiamento, infatti, comporterebbe il misconoscimento della personalità d'altri, secondo una logica di reificazione. Prosegue Tommaso: «*Quo quidem modo [scil. Diligere ad hoc solum ut eius utilitate vel dilectione potiatur] homo amare dicitur res irracionales, puta vinum vel aquam, ut scilicet eis utatur*» (infra). Sull'*amor amicitiae* nel contesto intersoggettivo, cfr. S. Th., I-II, q. 27, a. 3; *ibi*, I-II, q. 28, aa. 1-4 (si veda soprattutto l'articolo 3).

⁹⁷ «*Debemus eum diligere perseveranter, sicut et te perseveranter diligis [...] tam tempore adversitatis quam prosperitatis; immo tunc, scilicet tempore adversitatis maxime probatur amicus*» (CDP, art. 2).

⁹⁸ Cfr. A. Donagan, *The Theory of Morality*, cit., pp. 59-60.

interpretativa⁹⁹ non desta affatto stupore; nondimeno, va sottolineato come lo sviluppo entro il dato rivelato non sia l'unico fondamento di quest'opzione ermeneutica: è altrettanto importante mettere in luce la ragione filosofica che ne sta alla base, ovverosia l'esistenza di una *communicatio naturae* fra gli esseri umani che sta aldilà di qualsivoglia appartenenza specifica e su cui si regge la relazione di prossimità¹⁰⁰. Dunque, sembrerebbe che la legge naturale, per come l'Aquinate la propone, possa essere a buon diritto specificata nei termini di legge del riconoscimento 'universale', laddove l'universalità evocata vorrebbe significare, di quella legge, il fatto che questa debba regolare i rapporti nei confronti di ogni essere umano¹⁰¹.

Nondimeno il discorso fin qui svolto necessita di una integrazione: la *natura* cui Tommaso si riferisce – a ben vedere e nonostante le note in senso più ristretto fatte da lui stesso¹⁰² – ha un significato più ampio, che emerge dapprima in *Super Romanos* e poi, in maniera del tutto chiara, in *Super Matthaëum*. Nella prima delle due opere, l'Aquinate, interrogandosi su chi possa essere considerato come mio prossimo, si rifà al dettato evangelico – e, segnatamente, alla riflessione sulla parabola lucana “del buon Samaritano”: è prossimo colui che è in grado di usare o ricevere misericordia¹⁰³. Ancora: chi è in grado di ricevere o usare

⁹⁹ «*Diliges proximum tuum sicut teipsum. Hoc praeceptum Iudaei et Pharisei male intelligebant, credentes quod Deus praeciperet diligendos amicos, et odiendos inimicos; et ideo per proximos intelligebant tantum amicos. Hunc autem intellectum Christus intendit reprobare, dicens Matth. V, 4: diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*» (CDP, art. 2). Rileggendo Tommaso, MacIntyre osserva che «*in all matters with regard to love of the neighbor, “it does not matter whether we say ‘neighbor’ as in I John 4, or ‘brother’ as in Leviticus 19, or ‘friend’, since all these refer to the same affinity.” [...] To recognize another as brother or friend is to recognize one’s relationship to them as being of the same kind as one’s relationship to other members of one’s own community*» (DRA, p. 125).

¹⁰⁰ «*Ad dilectionem proximi quatuor nos inducunt [...] Tertium est naturae communicatio. Sicut enim dicitur Eccli. XIII, 19, omne animal diligit simile sibi. Unde cum omnes homines sint similes in natura, invicem se diligere debent. Et ideo odire proximum non solum est contra divinam legem, sed etiam contra legem naturae*» (CDP, art. 2).

¹⁰¹ Questa osservazione, tuttavia, non manca di scontrarsi con il fatto che anche la categoria di “essere umano” può essere compresa in maniera indebitamente restrittiva, come la storia ha mostrato – e continua a mostrare. Cfr. G. Samek Lodovici, *Lex et Amor*, cit., p. 148.

¹⁰² L'ultimo fra i passi citati dalle *Collationes in decem praeceptis*, ad esempio, lo mostra: *cum omnes ‘homines’ sint similes in natura*. La *natura* in questo luogo è, appunto, la *natura humana*.

¹⁰³ «*Nomine enim proximi intelligitur quicumque facit alicui misericordiam [...] Et quia proximus est proximo proximus, consequens est quod etiam ille, qui ab aliquo misericordiam recipit, proximus ei dicatur*» (SR, Cap. XIII, lect. 2). La trattazione tommasiana della misericordia, come virtù naturale (*secular*) ancor prima che forma di manifestazione della carità teologale, è valorizzata da MacIntyre in *Dependent Rational Animals* (cfr. pp. 123-126). Per un quadro puntuale sulla misericordia in Tommaso d'Aquino, a confronto con il pensiero greco e romano, si veda lo studio di John P. O'Callaghan, *Misericordia in Aquinas: A Test Case for*

misericordia? Di certo ogni essere umano, afferma Tommaso, può ricevere o usare misericordia; e quindi, come già osservato, ogni essere umano è da considerarsi mio prossimo. Nondimeno, continua l'Aquinate, l'essere umano non riceve misericordia soltanto dai propri simili, ma anche dai *sancti angeli*¹⁰⁴; pertanto, anche questi sono, a rigore, mio prossimo¹⁰⁵. Una lettura siffatta è confermata nel commento a Matteo, e segue dai medesimi riferimenti evangelici lucani; nondimeno, in questo secondo contesto Tommaso chiosa che «*non est aliqua rationalis creatura, cui non debemus misereri, et e converso: et ideo sub nomine proximi continetur homo et Angelus*»¹⁰⁶: ogni creatura razionale è da considerarsi mio prossimo.

Lasciando da parte le questioni angelologiche, questo luogo sembra degno di considerazione da un punto di vista propriamente antropologico. Specificando Tommaso che l'atteggiamento di prossimità è dovuto a ciascuna creatura 'razionale' (l'altro essere umano e l'angelo) egli sembra indicare nella razionalità la radice del legame di prossimità: è come se l'Aquinate stesse affermando che è in forza della loro natura razionale che gli esseri umani sono orientati a stabilire fra di essi quel particolare tipo di relazione tutta umana, le cui dinamiche costitutive sono garantite dai doveri (sia negativi sia positivi) di prossimità¹⁰⁷.

Theological and Natural Virtues, in: «Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht», 33 (2013), pp. 9-54.

¹⁰⁴ Tommaso è preciso nel dire “*sancti angeli*”, distinguendo fra le creature angeliche – e in un’ottica rivelata – coloro che non hanno opposto il rifiuto a Dio (i *sancti angeli*, appunto) e quelle che di un siffatto rifiuto si sono rese protagoniste (i *daemones*).

¹⁰⁵ «*Sancti autem angeli nobis misericordiam impendunt, et nos omnibus hominibus misericordiam debemus impendere et ab eis, cum necesse fuerit, recipere. Unde patet quod et sancti angeli et omnes homines proximi nobis dicuntur, quia beatitudinem, ad quam nos tendimus, vel iam habent, vel ad eam nobis tendunt*» (SR, Cap. XIII, lect. 2).

¹⁰⁶ SM, Cap. XXII, lect. 4. Nel testo citato “*Angelus*” va inteso nel significato ristretto di “*Sanctus Angelus*”.

¹⁰⁷ Risulta naturale collegare questa nota a quanto Tommaso afferma tanto in *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, quanto a principio del suo Commento alla Politica (*In I Politicorum*, cap. 1): la vita in *communitas* è orientamento strutturale dell’uomo in quanto razionale. La lettura comparata di questi due luoghi aiuta a comprendere che una simile posizione nega che la socialità sia prerogativa del solo essere umano, e quindi non fa concludere che non si può parlare di socialità degli animali non umani. Sembra piuttosto che Tommaso voglia mettere in luce che vi è una forma di socialità che è propria dell’essere umano come razionale – quella che, nei termini del Commento alla Politica, l’Aquinate chiama *civilitas* e che si manifesta nella capacità di trasmettersi *per loquutionem* la propria conoscenza di ciò che è utile e nocivo, di ciò che è giusto e ciò che è ingiusto – la quale è qualitativamente differente e irriducibile alle attitudini sociali degli animali non umani – che, sempre nei termini del Commento alla Politica, si possono riassumere nel termine di *gregalitas*. Quanto Tommaso afferma, tuttavia, sembra poter essere pienamente compreso soltanto alla luce del confronto con la riflessione moderna e

Tuttavia, se è vero che lo statuto di prossimità che ciascuno possiede in forza della sua natura razionale, ciò non comporta che – in questa universale inclusione – le differenze non vengano annullate; ad esse, anzi, è riservata da Tommaso un’attenta considerazione, in nome non di un’esclusione di qualcuno dall’amore, ma di inclusione di tutti in esso, secondo un ordine di prossimità¹⁰⁸. Questo si struttura in base a diversi parametri, fra cui il diverso grado di vicinanza¹⁰⁹ (gli indigenti fra le persone più vicine hanno precedenza su quelle più lontane¹¹⁰), le maggiori o minori competenze e la maggiore o minore disponibilità economica (meno uno ha, meno è tenuto a dover soccorrere chi non ha, sebbene sia comunque degno di lode quando, con quel che ha e fatti salvi i doveri di giustizia, soccorra altri¹¹¹).

contemporanea sulla trascendentalità del soggetto. Per uno sviluppo che tenga conto di questi riferimenti cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., vol. I, cap. 1 (*Sul trascendentale come intersoggettività originaria*).

¹⁰⁸ «*Omnes homines sunt aequae diligendi, in quantum omnibus aequale bonum velle debemus, scilicet vitam aeternam [...] licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita aeterna, non tamen omnes aequaliter diligimus*» (*Quaestio disputata de caritate*, a. 9, ad 8 et ad 10; testo latino dell’edizione Marietti [Torino-Roma 1965]). Per una trattazione più completa si rinvia a G. Samek Lodovici, *L’emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 151-170; Id., *L’utilità del bene. Jeremy Bentham, l’utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 272-277.

¹⁰⁹ Si intenda questa vicinanza sia in senso affettivo-generativo (es. i genitori, i fratelli, i parenti) sia in senso spaziale (es. gli indigenti del proprio paese).

¹¹⁰ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 71, a. 1; *ibi*, II-II, q. 101, a. 1.

¹¹¹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 71, a. 1.

In sintesi

L'ermeneutica che si è qui proposta può riassumersi in due punti fondamentali: (i) la legge naturale, per come è intesa da Tommaso, è legge universale del riconoscimento e dell'universale riconoscimento delle creature razionali¹¹²; (ii) il carattere universale di questa legge non ne pregiudica l'incarnazione in particolari esperienze storiche. Si tratta quindi di chiedersi se questi due guadagni interpretativi possano servire da base per sviluppi più segnatamente teoretici.

Un suggerimento per una prima possibile risposta positiva è offerto da quanto si è visto in relazione al legame fra legge naturale e natura umana: quella si radica in questa in modo tale che i *praecepta* della prima sono frutto degli stessi orientamenti strutturali della seconda; ne segue che la prima non può che manifestare qualcosa della seconda. Ora, se vi è un tratto distintivo della prospettiva tommasiana sulla legge naturale, esso è proprio quello del costituirsi come logica delle relazioni buone, tanto verticali quanto orizzontali; un simile configurarsi della legge naturale, pertanto, consente in primo luogo di affermare che la relazione ad altri (e con l'Altro) non è dell'essere umano un aspetto accidentale, ma costitutivo: l'uomo in quanto uomo 'è' relazione. E ancora: il fatto che la legge naturale sia nella sua interezza – e non soltanto in parte – una logica delle relazioni buone porta a concludere che la relazionalità non si limita ad essere 'una' fra le costanti dell'essere umano, bensì 'la' costante dell'essere umano, relazionalità che – come si è accennato sopra – non sembra essere altro che il volto stesso della ragione – quest'ultima infatti è intenzionale 'relarsi' – come forma di tutto l'uomo¹¹³.

¹¹² In conformità con una concezione dell'eticità e dell'etica stessa come orizzonte intersoggettivo. L'ordine morale, in altri termini, è per Tommaso questione di relazione con sé, con altri e con l'Altro. Ciò emerge, ad es., in *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 4, co.

¹¹³ Per un approfondimento su questo tema, cfr. C. Vigna, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 9-41. Che la relazionalità sia il volto stesso della ragione è la tesi che emerge dalla rilettura di Tommaso che MacIntyre propone in *Whose Justice? Which Rationality?*, laddove chiosa che la persona priva di educazione morale deve scoprire in sé l'orientamento strutturale al legame con un'altrità amica, coinvolgendosi con la quale potrà essere in grado di maturare come agente razionale (cfr. *WJWR*, pp. 179-180). Come si è già visto, la riflessione più recente del filosofo di Glasgow consente di precisare che una tale relazionalità costitutiva non si compie nell'orizzonte storico,

Una rilettura come quella presentata, inoltre, sembra indicare una seconda direttrice di approfondimento, in questo caso di taglio piú propriamente etico. Tommaso, nelle già citate *Collationes in decem praeceptis*, aveva affermato che «*odire proximum non solum est contra divinam legem, sed etiam contra legem naturae*»¹¹⁴: non vi è dubbio – se si considera il contesto dell’affermazione – che l’Aquinates intendesse anzitutto sostenere che il comando dell’amore di altri (con le attitudini di non-maleficenza che da quest’amore sono implicate) non è soltanto conseguenza dell’assenso di fede, ma si radica anzitutto nella comune appartenenza al genere umano; e fin qui si tratterebbe di discutere del fondamento della legge naturale. Nondimeno, ad una ispezione piú avveduta, quel luogo può dischiudere anche il senso stesso della legge naturale¹¹⁵, dove con “senso” si fa riferimento al “messaggio essenziale” della legge naturale, ossia a “ciò che, in sostanza, essa prescrive”: è come se Tommaso stesse affermando che «la *grande trasgressione* della legge naturale starebbe nel volgersi all’altro essere umano nella forma della minaccia» e, completando il discorso in positivo, che «la *grande sequela* della legge naturale starebbe, invece, nel coltivare il desiderio di un altro desiderio, cioè di una soggettività altra»¹¹⁶; ciò detto, ne segue che se della legge naturale vi è una indicazione prioritaria essa riguarda la qualità del nostro disporci verso altri e verso l’Altro. Inoltre, il senso come “messaggio essenziale” – nei termini in cui lo si è considerato poc’anzi – può anche rivestire un ruolo di giustificazione per il rispetto dei precetti della legge naturale, cioè potrebbe illuminarne le ragioni dell’osservanza¹¹⁷.

bensì è destinata a trovare la propria pienezza in un orizzonte metastorico (cfr. *ECM*, pp. 314-315).

¹¹⁴ *CDP*, art. 2.

¹¹⁵ Si potrebbe dire anche della stessa legge rivelata, materia che – nella sua completezza – non è contemplata dalla presente indagine.

¹¹⁶ C. Vigna, *Legge naturale, dinamiche del riconoscimento e Regola d’Oro. Un’equazione continua*, in: D. Simoncelli (ed.), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., p. 271.

¹¹⁷ Con attenzione soprattutto ai precetti negativi, Jean Porter scrive: «*The negative prohibitions associated with the natural law convey a positive meaning that goes beyond the specific of the prohibitions themselves. That is, they come to function as expressions of a fundamental commitment to human dignity, which is safeguarded by prohibitions against harming others in fundamental ways*» (*Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition of Christian Ethics*, cit., p. 316).

Messo in luce questo aspetto centrale e, al contempo, architettonico rispetto all'intero discorso, l'interrogativo che potrebbe essere sollevato – e che potrebbe essere l'interrogativo-guida per un'ulteriore ricerca – è se siano state (o meno) da esso tratte le debite conseguenze quanto ai problemi che una prospettiva tommasiana sulla legge naturale potrebbe affrontare. In altri termini: sono gli ambiti di dibattito in cui la legge naturale è stata finora fatta intervenire i 'soli' ambiti di dibattito che le competono? La risposta – se si sta al discorso fatto sopra – non può che essere negativa; in vista di un ampliamento di prospettiva¹¹⁸, pertanto, una riflessione in merito alle forme che i tommasiani *nocumenta facto quantum ad res exteriores* e i *nocumenta verbo* oggi giorno potrebbero assumere sembra prospettarsi come un'indagine tutt'altro che sterile. Ci si decida, quindi, per l'esplorazione di queste ulteriori forme di documento: restituirebbe una considerazione siffatta l'intero della dottrina della legge naturale, per come Tommaso la propone? Anche a questo secondo quesito non si può che rispondere negativamente, qualora non sia viva a sufficienza la consapevolezza che il ragionare sulle forme del documento e sul loro dover essere respinte non è altro che ragionare “in negativo” sulle forme dell'amore di altri (e dell'Altro), preoccupandosi – anzitutto – della tutela della presenza dell'alterità – finita o infinita che sia – dinanzi a noi. Ma questo è un primo passo: comandando la legge naturale, in positivo, che si ami l'Altro e altri come se stessi, essa prescrive non soltanto un atteggiamento di tutela, ma anche un impegno di coinvolgimento nella promozione della persona propria e altrui, secondo le diverse forme dell'umano stare assieme¹¹⁹.

¹¹⁸ Si intenda “ampliamento di prospettiva” nel significato proprio che questa espressione veicola, ovverosia come completamento di un quadro. Quadro che, inoltre, si presenta ordinato, come si è visto sopra: ad esempio, stando ai precetti negativi, si è visto che – per Tommaso – ve ne sono alcuni che più facilmente si fanno presenti alla mente umana, dal momento che i comportamenti che essi vietano ledono radicalmente la relazione con sé, con altri e con l'Altro. Si tratta di una preoccupazione, quella dell'ampliamento di prospettiva, che è fatta propria in relazione a temi diversi da quelli menzionati, da J. C. das Neves e D. Melé (cfr. *Managing Ethically Cultural Diversity: Learning from Thomas Aquinas*, in: «Journal of Business Ethics», 116 [2013], p. 776).

¹¹⁹ Come si è in parte già chiosato, Tommaso è giustappunto ben lungi dal prospettare un atteggiamento di familiarità universale, nel senso di impegno all'incontro personale con ciascuno e alla coltivazione di legami di amicizia, nell'accezione contemporanea del termine: «*Non teneris cum quolibet habere familiaritatem*», afferma nelle *Collationes in decem praeceptis*, come se ciascuno fosse «*amicus vel socius*» (art. 2).

L'analisi che si è presentata, infine, non può non offrire spunti per una terza direttrice di sviluppo, riguardante la dimensione storico-culturale dell'etica. Anzitutto, a livello generalissimo, la prospettiva tommasiana ha il pregio di tentare la coniugazione fra costanti e variabili all'interno delle norme che regolano l'agire umano, evitando di considerare le prime a discapito delle seconde. È chiaro che ciò non esaurisce il dibattito su quali siano le costanti, quali le variabili, e – all'interno delle variabili – quali mostrino più stabilità e quali meno; in altri termini: il modello di Tommaso può e deve sostenere l'onere della prova soprattutto in un contesto in cui sia pressoché inevitabile fare esperienza della presenza, anche conflittuale, di codici morali eterogenei. Nondimeno, si può dire che almeno per quanto riguarda una fra le costanti – cioè la cosiddetta “Regola d'oro” come espressione di un comando di positiva reciprocità –, la affermazione di essa come costante risulta giustificata da diversi studi che ne hanno indagata la presenza in differenti codici morali¹²⁰ e non può che incoraggiarne il prosieguo. Si obietterà tuttavia che si tratta soltanto di uno fra i *communia praecepta*: di certo, ciò richiederà ulteriore impegno in sede di ricerca etica comparata¹²¹. Nondimeno, un siffatto *caveat*, può giovare non poco a una riflessione sulla Regola d'Oro. Che la Regola d'Oro – nella sua ancipite e complementare forma – sia legata ad altri precetti – si pensi, ad esempio, al precetto di fare il bene ed evitare il male, a quello della riconoscenza per i benefici ricevuti e a quello dell'amore di Dio e del prossimo come se stessi – ne specifica la dinamica che la sostiene: il *facere* coinvolto è ben lungi dall'essere neutro, bensì è un *facere* positivamente connotato, vale a dire *bene facere* – o, il che è lo stesso: un *diligere*.

Ma anche gli altri *communia praecepta* traggono dal loro legame con la Regola d'Oro un beneficio: fatta salva la già menzionata, e necessaria, indagine comparativistica, non sembra d'altro canto inutile mostrare che la Regola d'Oro, nella sua ancipite e complementare forma e nel suo comandare una positiva reciprocità, possa essere in realtà considerato il *commune praeceptum* sintesi di tutti gli altri. Esso esplicita, come si è visto, il comando dell'amore del prossimo

¹²⁰ Fra tutti, si menziona il corposo studio di O. Du Roy, *La règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle*, Du Cerf, Paris 2012.

¹²¹ Una mossa in questa direzione, per quanto riguarda la legge naturale, è stata fatta da G. Samek Lodovici (*L'emozione del bene*, cit., pp. 218-229).

come se stessi; è, inoltre, facile ricondurvi il precetto *commune* del mostrare riconoscenza per i benefici ricevuti. Richiede più impegno, invece, trovarvi il comando dell'amore di Dio; si può tuttavia osservare che un autentico disporsi all'amare se stessi ed altri, se è tale, porta di per sé ad aprirsi ad un'ulteriorità – che, nella sua comprensione adeguata, è una Alterità: difatti, ciò che in fondo uno desidera per sé (e quindi per altri) è Dio, in quanto è l'infinità di perfezione propria di Dio che sola adegua la latitudine del proprio desiderio; pertanto, una benevolenza di sé e di altri che si giochi tutta nel campo del finito non può, in definitiva, essere all'altezza dell'umano. Che dire, infine, del precetto dell'agire secondo ragione – cioè del comando che prescrive che le potenze inferiori siano guidate dalla ragione? Esso non conduce altrove rispetto a quanto si è finora visto, dal momento che una buona relazione fra agenti non può – a ben vedere – prescindere dalla messa in atto di ciò che questo comando prescrive, sia al fine della costituzione stessa dei soggetti coinvolti come agenti, sia ai fini della possibilità del reciproco aprirsi degli agenti dell'uno all'altro. Ciò che, pertanto, si vuole sostenere è che, una volta che si sia mostrato che la Regola d'Oro come precetto del reciproco riconoscimento è un comando etico presente in ogni codice morale, si è mostrata al contempo l'universale accettazione (nella pratica) anche degli altri *communia praecepta* indicati da Tommaso.

Considerazioni conclusive

Al termine del nostro itinerario teorico, mette conto interrogarsi in merito a quanto con esso si sia guadagnato e quanto resti ancora – sempre grazie ad esso – da guadagnare. Sebbene si sia lavorato intrecciando tanto un piano ermeneutico quanto uno teoretico, è possibile dividere ciò che si può trattenere e ciò che rimane ancora da indagare, rispettivamente (i) in guadagni ermeneutici e in guadagni teoretici e (ii) in direzioni ermeneutiche e direzioni teoretiche di sviluppo, ove la distinzione fra ermeneutico e teoretico interviene sulla maggior presenza di un aspetto rispetto all'altro e non sull'esclusiva presenza dell'uno a scapito dell'altro.

Partendo dai guadagni ermeneutici, se ne possono ritrovare tre. Anzitutto, si è riusciti a presentare un quadro pressoché esaustivo, certamente dettagliato, della concezione macintyreana di legge naturale e di come essa prenda forma entro una riflessione pluridecennale; una ricostruzione tendente a voler fornire un quadro complessivo è stata ottenuta anche per quanto riguarda l'idea di razionalità pratica, sfondo ultimo della speculazione del filosofo di Glasgow, entro cui i vari temi del suo pensiero sembrano trovare unità e senso. Questo primo guadagno ermeneutico, soprattutto nella sua prima parte, ha dato l'abbrivio a una ricerca su Tommaso d'Aquino, grande referente macintyreano anche per l'elaborazione della sua teoria della legge naturale, ricerca che ha portato a un secondo risultato ermeneutico: una lettura del trattato sulla legge all'insegna dell'intersoggettività che ha mostrato come questa categoria sia fondativa rispetto a tutto il discorso tommasiano in merito. Infine, il terzo guadagno ermeneutico consiste nella rinnovata consapevolezza di un legame, ben presente nel pensiero di Tommaso, cioè quello fra legge naturale e natura umana: la legge naturale si dice appunto “naturale” (anche) perché dà voce alla struttura stessa dell'umano – la sua “natura”, appunto, in termini classici. Ora, se l'importanza di un tale nesso è cosa nota per quanto concerne l'interpretazione della dottrina dell'Aquinate, essa non appariva altrettanto evidente nel pensiero di MacIntyre: l'insistenza, nel contesto della prima Sezione, nel sottolineare il

legame inscindibile fra i precetti della legge naturale e l'esercizio della razionalità in relazione, e il senso dell'intera disamina della seconda Sezione – il mostrare cioè che ragionare di razionalità in relazione è far tralucere l'*eidos* stesso dell'umano – sono state, appunto, funzionali a gettare luce su questo vitale nesso.

Si è poc'anzi scritto che ermeneutica e teoresi in questa ricerca hanno inteso andare di pari passo: è proprio il terzo guadagno ermeneutico, difatti, a fare da *trait d'union* fra queste due preoccupazioni, conducendoci ad esaminare il primo dei due risultati di carattere più propriamente teorico. Esso determina un incremento sul versante antropologico-filosofico e, più nello specifico, in ordine a una rinnovata comprensione della natura umana, mostrando la vitalità del paradigma antropologico aristotelico, cui sia MacIntyre che Tommaso si riferiscono: la positiva interazione fra il pensiero dell'Aquinate, la cui meditazione del magistero aristotelico avviene in una *mens* formata alla scuola della rivelazione ebraico-cristiana per come è compresa – in termini teologici – dalla tradizione dei Padri (Agostino su tutti), e quello di MacIntyre, al quale le categorie dello Stagirita sono mediate (perlomeno ad un livello iniziale) dagli “aristotelici” Hegel e Marx, porta in maniera tutt'altro che impreveduta ad una potente riaffermazione della socialità dell'essere umano. E la riafferma non come correlato indipendente da ciò che l'aristotelismo ha tipicamente considerato la differenza specifica dell'essere umano, bensì andandovi a fondo: la razionalità, difatti, si configura essa stessa come relazione e nello specifico come relazione intenzionale; fin qui, tuttavia, si potrebbe osservare che altro è il relarsi a qualcosa, altro è il relarsi a qualcuno. Una siffatta obiezione, però, testimonia dell'incompletezza dell'ispezione: il movimento, infatti, è completo soltanto quando si consideri che la razionalità ha come proprio momento originario l'intelletto come apertura trascendentale, che istituisce e comprende qualsiasi attività razionale; ed è a questo livello, cioè al livello intellettuale, che appare la solidarietà del nesso fra ragione e relazione con altri: altri, infatti, come trascendentalità reale è il veicolo della trascendentalità a noi, almeno per quanto riguarda l'attivazione della consapevolezza del coincidere con questo orizzonte¹,

¹ Ci si riferisce alla già citata tesi di Carmelo Vigna (*Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., vol. I, cap. I). Non si vuole entrare, in questa sede, nel merito della

cui mette capo tanto la teoria quanto la prassi. È opportuno notare, da ultimo, che una riaffermazione siffatta avviene tramite una mediazione dialettica e non come un semplice e immediato ritorno al passato, senza accogliere le provocazioni in senso contrario, che MacIntyre ritrova oggi in una certa eredità nicciana e in certe versioni del pensiero liberale.

Un secondo guadagno teoretico interessa la riflessione dell'etica: esso è duplice e si può condensare nei termini "ampliamento" e "riconfigurazione". Ampliamento, anzitutto: infatti, la lievitazione intersoggettiva che MacIntyre fa conoscere al tema della legge naturale, nel contesto della sua idea di razionalità, come in parte si è già visto apre il dominio *de lege naturae* a problemi diversi rispetto a quelli che si era soliti riportare ad esso (temi riguardanti l'etica della vita e della sessualità *in primis*). La prima Sezione ha mostrato le potenzialità della proposta tommasiana di assumere le vesti di termine minimo di un'etica della ricerca (o, ad un livello precedente, termine minimo di un'etica del discorso) e delle sue capacità ermeneutico-critiche-restaurative rispetto ai conflitti morali; la Seconda ha illustrato come l'occuparsi di legge naturale ben si componga con il ragionare sulla reciprocità del dono, cosa che diventa pienamente intelligibile nella Sezione terza, ove si disvela l'imprescindibilità dell'osservanza dei precetti della legge naturale per il darsi di una reciprocità di riconoscimento; la terza Sezione, inoltre, se presa a sé, porta (i) ad ampliare la gamma delle questioni pertinenti a questo tema all'intero territorio dell'etica delle relazioni, tanto inter- quanto intra-soggettive², e quindi (ia) se si fa propria – come si 'deve' fare propria – un'ottica per cui «l'etica è, in ultima istanza [...]

problematica riguardo alla precisazione del ruolo d'altri nella conoscenza del trascendentale, ovvero se altri sia "latore" ovvero "attivatore di consapevolezza" di esso.

² In quest'ottica, si intende prendere sul serio la figura dell'intersoggettività, di contro all'«atomismo individualistico» della «modernità liberale» (*ibi*, p. 13); ma allora perché menzionare anche l'intrasoggettività? Perché la relazione intersoggettiva si può istituire se i partner della relazione hanno e mantengono una loro sussistenza: infatti «da Hegel a Marx [...] dove il nesso intersoggettivo è parimenti [*scil.* rispetto alla modernità liberale, che lo aveva inteso come un che d'accidentale] presupposto in modo così totalizzante da cancellare (in tendenza) i diritti della singolarità della persona umana» si giunge a cancellare «la relazione intersoggettiva stessa» (*ibi*, p. 14). Se la relazione intersoggettiva influisce sulla natura della relazione intrasoggettiva, è vero anche l'inverso: la qualità della relazione intrasoggettiva si riflette anche sulla relazione intersoggettiva, determinandola – amiamo, infatti, altri come noi stessi; quindi per amare altri dobbiamo in qualche modo saggiare la qualità del nostro amare noi stessi. Ciò detto, resta la priorità ontologica del momento intersoggettivo su quello intrasoggettivo, priorità che deve essere compresa come tale, cioè come precedenza in un orizzonte unitario.

un orizzonte intersoggettivo»³, si riesce a pensare la legge naturale sempre meno nei termini di insieme di ostacoli al proprio agire e sempre più in quelli di principi primi dello stesso⁴. Come si è anticipato, oltre ad ampliare l'ambito delle questioni che riguardano la legge naturale, la lievitazione intersoggettiva del discorso porta anche, in etica, a riconfigurare i problemi già tradizionalmente considerati e a impostare nella giusta luce quelli nuovi; in che cosa consiste una tale riconfigurazione? In sostanza, nella consapevolezza che, sia le tematiche di etica della vita e di etica sessuale, sia quelle relative alla povertà, alla discriminazione di razza e di sesso, sono non tutte interne, senza eccezioni, alla preoccupazione del riconoscimento dovuto a una soggettività trascendentale: la trattazione ha mostrato che la questione del riconoscimento e della dignità della soggettività trascendentale è guardata da MacIntyre a partire dall'esercizio della razionalità pratica; pertanto, essa assume le forme della preoccupazione affinché crescita razionale si dia, e si può dare soltanto nel contesto di un agire cooperativo, rivolto a un bene comune, e potenzialmente aperto al contributo di qualsiasi agente razionale. Per fare un esempio, proposto dallo stesso filosofo di Glasgow: che la povertà debba essere evitata non è un problema che riguarda né esclusivamente né primariamente le necessità del corpo di chi patisce una tale privazione; piuttosto, ciò che è in gioco è sempre e anzitutto l'affievolirsi o il venir meno di una prospettiva sulla realtà e sul bene, rischio che chiama in causa tanto la singolarità d'altri come agente razionale, quanto anche la nostra stessa: ambedue infatti si sostengono come tali solo nel 'noi' della ragione⁵.

Esposti i guadagni ermeneutici e teoretici, si tratta di indicare quali siano le direzioni per possibili sviluppi del discorso. Dal versante ermeneutico, senza dubbio restano ancora da esplorare se e in che modo quanto si è andato sostenendo trovi diversa declinazione in altri testi, in una produzione ampia come quella di MacIntyre e ancor più in quella di Tommaso. Inoltre, stando sempre a questi due autori, emerge il problema di capire come il tratto

³ Id., *Legge naturale, dinamiche del riconoscimento e regola d'oro*, cit., p. 281.

⁴ In tal senso, questa acquisizione perfeziona un tentativo presentato da chi scrive in *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino*, cit., *passim*.

⁵ «What is wrong with nonvoluntary poverty, we have to learn and to teach, is that it prevents people from cooperating with their neighbors in making and sustaining just that type of community, and contributing to that cooperation what they have to give» (CLIR, p. 107).

intersoggettivo della legge naturale interessi la trattazione delle virtù, tenendo in mente che, per entrambi, le seconde sono la fioritura della prima: infatti, ciò che costituisce lo sviluppo a partire da una radice non può rivendicare a sé un'assoluta estraneità rispetto a quelle radici; se quindi la legge naturale è logica delle relazioni intersoggettive, anche la trattazione delle virtù non potrà che essere letta nello stesso modo. Nondimeno non vi sono in gioco nuove opportunità ermeneutiche soltanto grazie alla considerazione di altre opere e di altri aspetti connessi al nostro tema; vi è, in ultimo luogo, spazio per aprirsi *ad extra* istituendo quel confronto serrato con le prospettive habermassiana e apeliana che, per le ragioni esposte nell'Introduzione, in questa sede non si è potuto approfondire.

Che dire, invece, delle opportunità di sviluppo teoretico? Uno sguardo alle acquisizioni per la teoria etica, a ben vedere, mostra come quel risultato segni di per se stesso un nuovo punto di partenza: infatti, altro è affermare che lo spazio del *de lege naturae* è ora più ampio e che anche ciò che in precedenza vi era compreso ora riceve nuova luce; altro è decidersi ad approfondire come, nella loro singolarità, ciascuna questione possa essere letta come parte di una più generale e architettonica preoccupazione alla creazione e al mantenimento di una positiva relazione con altri, ove "positiva" nomina la capacità, propria di una siffatta relazione, d'essere per i partner coinvolti un luogo di crescita reciproca nell'*agency* razionale.

Bibliografia

Opere di Alasdair MacIntyre

Medicine Aimed at the Care of the Persons Rather than What...?, in: E.J. Cassell–M. Siegler (eds.), *Changing Values of Medicine*, University Publications of America, Frederick [MD] 1979, pp. 83-96.

Whose Justice? Which Rationality?, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988.

Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1990.

Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights, in: «Listening: Journal of Religion and Culture», 26 (1991), pp. 97-110.

The Privatization of Good: An Inaugural Lecture, in: «The Review of Politics», 52 (1990), pp. 344-361.

Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues, and Goods, in: «American Catholic Philosophical Quarterly», 66 (1992), pp. 3-19.

How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?, «The Thomist», 58 (1994), pp. 171-195.

Natural Law Reconsidered, in: «International Philosophical Quarterly», 37 (1997), pp. 95-99.

Aquinas's Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours, in: A. Oksenberg Rorty (ed.), *Philosophers on Education. Historical Perspectives*, Routledge, London-New York 1998, pp. 95-108.

Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues, Open Court, Chicago and La Salle (IL) 1999.

Moral Pluralism without Moral Relativism, in: K. Brinkmann (ed.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Volume 1: Ethics, 1999, pp. 1-8.

Toleration and the Goods of Conflict, in: S. Mendus (ed.), *The Politics of Toleration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, pp. 133-155.

Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity, in: E. B. McLean (ed.), *Common Truths. New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, Wilmington (DEL) 2000, pp. 91-115.

Epistemological Crises, Dramatic Narratives, and the Philosophy of Science, in: Id., *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 3-23.

Natural Law as Subversive: the Case of Aquinas, in: Id., *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 41-63.

Aquinas and the Extent of Moral Disagreement, in: Id., *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, cit., pp. 64-84.

After Virtue. A Study in Moral Theory [1981], Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 2007³.

Human Nature and Human Dependence: What Might a Thomist Learn from Reading Løgstrup?, in: S. Andersen-K. Van Kooten Niekerk (eds.), *Concern for the Other*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2007, pp. 147-166.

Conflicts of Desire, in: T. Hoffmann (ed.), *Weakness of Will from Plato to Present*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2008, pp. 276-292.

Intractable Moral Disagreements, in: L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 2009, pp. 1-52.

On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture, in: «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 84 (2011), pp. 23-32.

On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century, in: F. O'Rourke (ed.), *What Happened in and to Moral Philosophy in*

the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2013, pp. 17-34.

The Particularities of Political Conversations, in: «Review of Politics», 77 (2015), pp. 641-645.

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

Opere di Tommaso d'Aquino

Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, tt. 6-7 di Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1856-1858.

Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum S.R.E. cardinalis, tt. 4-12 di Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Ex Typographia Poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906.

S. Thomae Aquinatis *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus exposition*, ediderunt C. Pera–P. Caramello–C. Mazzantini, Marietti, Taurini-Romae 1950.

S. Thomae Aquinatis *Super Evangelium S. Matthaei lectura* [Reportatio Petri de Andria], edidit R. Cai, Marietti, Taurini-Romae 1951.

Super Epistolam ad Romanos lectura, t. 1 di Sancti Thomae Aquinatis *Super Epistolas S. Pauli lecturas*, edidit R. Cai, Marietti, Taurini-Romae 1953, pp. 1-230.

Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura, t. 1 di Sancti Thomae Aquinatis *Super Epistolas S. Pauli lecturas*, cit., pp. 563-649.

Collationes in Decem Praeceptis, in: S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici *Opuscula theologica*, Marietti, Taurini 1953, vol. II.

Quaestio disputata de caritate, t. 2 di S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, edidit E. Odetto, Marietti, Taurini-Romae 1965, pp. 753-790.

Sententia libri Ethicorum, t. 47 di *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1969.

Quaestiones disputatae de veritate, t. 22 di *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976.

Divi Thomae Aquinatis *De regimine principum ad regem Cypri*, J. Mathis curante, Marietti, Torino 1971².

Sententia libri Politicorum, t. 48 di *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1971.

De ente et essentia, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, t. 43, pp. 315-381.

Sententia libri De anima, t. 45/1 di *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1984.

Opere di altri autori

Aksiuto, K., *Natural Law against Natural Rights in the Thought of Alasdair MacIntyre*, in: M. Chmieliński-M. Rupniewski (eds.), *The Philosophy of Legal Change. Theoretical Processes and Practical Processes*, Routledge, London 2019, chap. 7.

Allegra, A., *Identità e racconto. Forme di ricerca nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

Apel, K. O., *La comunità della comunicazione come presupposto trascendentale delle scienze sociali*, in: Id., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 169-204; tit. orig., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp 1973.

–, *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema d'una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, in: Id., *Comunità e comunicazione*, cit., pp. 205-268; tit. orig., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, cit.

Barzaghi, G., *Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo in San Tommaso*, in: Id., *L'essere, la ragione, la persuasione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 95-138.

Bowring, B., *Misunderstanding MacIntyre on Human Rights*, in: «Analyse und Kritik», 30 (2008), pp. 205-214.

Campodonico, A., *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

–, *Come leggere oggi i precetti della legge naturale?*, in: Id., *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 279-292.

–, *Note per un'interpretazione sintetica dell'etica di Tommaso*, in: Id., *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione*, cit., pp. 357-366.

Caplan, P., *Approaches to the Study of Food, Health, and Identity*, in: Ead. (ed.), *Food, Health, and Identity*, Routledge, London and New York 1997, pp. 1-31.

Cavallo, G., *Legge e diritto naturale in Alasdair MacIntyre*, in: «Il Pensare», 3 (2014), pp. 24-34.

D'Andrea, T. D., *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Aldershot 2006.

das Neves, J. C.–Melé, D., *Managing Ethically Cultural Diversity: Learning from Thomas Aquinas*, in: «Journal of Business Ethics», 116 (2013), pp. 769-780.

De Finance, J., *Realtà e normatività della natura umana*, in: Id., *Persona e valore*, a cura di B. Vitali–S. Barlone–G. Magnani, Editrice Pontificia Università

Gregoriana, Roma 2003, pp. 199-229; tit. orig. *Personne et Valeur*, P.U.G., Rome 1992.

Deneen, P. J., *Why Liberalism Failed?*, Yale University Press, New Haven and London 2018.

Donagan, A., *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago (IL) 1977.

Dunne, J., *Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent. A Critical Notice of Alasdair MacIntyre's Dependent Rational Animals*, in: «International Journal of Philosophical Studies», 10 (2002), 339-363.

Du Roy, O., *La règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle*, Du Cerf, Paris 2012.

Finnis, J.–Grisez, G.–Boyle, L., *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, in: «American Journal of Jurisprudence», 32 (1987), pp. 99-152.

Gilbert, P.–Petrosino, S., *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001.

Godbout, J., *Le langage du don*, Fides, Anjou (Québec) 1996.

Grigoletto, S., *In cerca di un nemico. La dimensione morale del conflitto*, in: G. Grandi (a cura di), *Riparazione o radicalizzazione? Abitare il conflitto in una prospettiva generativa* («Anthropologica. Annuario di Studi Filosofici», 2017), pp. 58-62.

Grisez, G., *The True Ultimate End of Human Beings: The Kingdom, not God Alone*, in: «Theological Studies», 69 (2008), pp. 38-61.

Guigoni, A., *Il messaggio è nel piatto. Antropologia dell'alimentazione*, in: Aa. Vv., *Nello stato delle cose. La luce era buona. Antropologie*, Gramma, Perugia 2003, pp. 12-16.

Habermas, J., *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994; tit. orig. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

Hain, R., *Consilium and the Foundations of Ethics*, in: «The Thomist», 79 (2015), pp. 43-74.

Haldane, J., *Dependent Rational Animals-Why Human Beings Need the Virtues by Alasdair MacIntyre*, in: «Mind», 110 (2001), pp. 225-229.

Hall, P. M., *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 1994.

Herdt, J. A., *Alasdair MacIntyre's "Rationality of Traditions" and Tradition-Transcendental Standards of Justification*, in: «The Journal of Religion», 78 (1998), pp. 524-546.

Hyde, L., *The Gift. Creativity and The Artist in the Modern World*, Random House, New York 2007.

Itard, J., *Il fanciullo selvaggio dell'Aveyron...cresciuto nei boschi come un animale selvatico*, Armando, Roma 1970.

Keys, M. M., *Aquinas' Two Pedagogies: A Reconsideration of the Relation between Law and Moral Virtue*, in: «American Journal of Political Science», 45 (2001), pp. 519-531.

Koensler, A.–Meloni, P., *Antropologia dell'alimentazione*, Carocci, Roma 2019.

Lisska, A. J., *Aquinas' Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1998.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin Books, London 1997.

Lutz, C. S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, Oxford 2004.

Maletta, S., *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007

Maletta, S.–Mazzola, D., *Legge naturale e critica del liberalismo in MacIntyre: aspetti teorici e prospettive critiche*, in: «Acta Philosophica», 28 (2019), pp. 257-277.

Maritain, J., *La persona e il bene comune*, tr. it. M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 2009; tit. orig., *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947.

Mauss, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in: «L'Année Sociologique», seconde série, 1923-1924.

McCabe, H., *Law, Love, and Language*, Sheed and Ward, London 1968.

Newman, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Burns, Oates, & Co., London 1874.

O'Callaghan, J., *Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues*, in: «Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht», 33 (2013), pp. 9-54.

Osborne, Th. M., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [IN] 2005.

–, *MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good*, in: «Analyse & Kritik», 30 (2008), pp. 75-90.

Paár, T., *The Place of Natural Law. A MacIntyrean Reconstruction*, in: «Prometeica», 20 (2020), pp. 68-79.

Pagani, P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.

–, *Contraddizione performativa e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1999.

–, *Appunti per il corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Venezia 2011.

–, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, in: Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 7-24.

–, *Inferenze sull'umano: la capacità illativa secondo J. H. Newman*, in: Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, cit., pp. 169-190.

–, *Ragione, Passione, Libertà. Appunti per il corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Venezia 2018.

–, *Orientamenti preliminari*, in: D. Simoncelli (ed.), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, («Divus Thomas», 122 [2019]), pp. 17-21.

–, *Sulla specificità dell'essere umano*, in: P. Binetti (a cura di), *Diritti o tutela degli animali? Uno sguardo antropologico sull'animalismo*, Lindau, Torino 2020, pp. 45-66.

–, *Appunti di Introduzione alla filosofia*, pro manuscripto, n.d.

Petagine, A., *Individuare i beni umani fondamentali. La proposta «neoclassica» e il suo rapporto con Tommaso d'Aquino*, in: D. Simoncelli (ed.), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., pp. 222-242.

Pinckaers, S., *The Sources of Christian Ethics*, tr. ingl. M. T. Noble, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1995; tit. orig., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg (CH) 1985.

Porter, J., *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1990.

–, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999.

–, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2005.

–, *The Search for a Global Ethic*, in: «Theological Studies», 62 (2001), pp. 105-121.

–, *Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?*, in: L. S. Cunningham (ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, cit., pp. 53-95.

–, *The Natural Law and Innovative Forms of Marriage: A Reconsideration*, in: «Journal of the Society of Christian Ethics», 30 (2010), pp. 79-97.

Quinn, W., *Putting rationality in its place*, in: Id., *Morality and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 228-255.

Rhonheimer, M., *Natural Law as a “Work of Reason”*: *Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy*, in: «American Journal of Jurisprudence», 55 (2010), pp. 41-77.

Ricoeur, P., *Percorsi del riconoscimento*, ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005; tit. orig. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris 2004.

Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989.

Sahlins, M., *Stone Age Economics*, Routledge, London 1972.

Samek Lodovici, G., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

–, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

–, *Lex et amor*, in: D. Simoncelli (ed.), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., pp. 143-163.

Seppilli, T., *Per una antropologia dell'alimentazione. Determinazioni, funzioni e significati psico-culturali della risposta sociale a un bisogno biologico*, in: «La Ricerca Folklorica», 30 (1994), pp. 7-14.

Simoncelli, D., *From the Natural Law to the Golden Rule. Aquinas Revisited*, in: «Ethics, Politics & Society», 1 (2018), pp. 262-277.

–, *Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino*, in: Id. (a cura di), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., pp. 22-142.

–, *Futuro della vulnerabilità e vulnerabilità del futuro. Sulla vulnerabilità della razionalità pratica secondo Alasdair MacIntyre*, in: L. Alici–F. Miano (a cura di), *L'etica nel futuro*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020 (in corso di pubblicazione).

Smith, R., *What the Old Law Reveals about the Natural Law according to Thomas Aquinas*, in: «The Thomist», 75 (2011), pp. 95-139.

Stolz, S. A., *Alasdair MacIntyre, Rationality and Education. Against Education of our Age*, Springer, Cham (Switzerland) 2019.

Sweeney, E. C., *Reasoning about Nature in Virtue, Action and Law: the Path from Principles to Practice*, in: «Diametros», 38 (2013), pp. 176-192.

Thomae de Vio Cardinalis Caietani *In de ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria*, cura et studio M. H. Laurent, Marietti, Taurini 1934.

Tollefsen, Ch., *Natural Law, Basic Goods and Practical Reason*, in: G. Duke–R. P. George (eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 133-158.

Totaro, F., *L'utopia della legge naturale*, in: D. Simoncelli (a cura di), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., pp. 243-264.

Vaccarezza, M. S., *Introduzione*, in: Tommaso d'Aquino, *Le virtù (Quaestiones de Virtutibus, I e V)*, a cura di M. S. Vaccarezza, Bompiani, Milano 2014, pp. 8-82.

Vanni Rovighi, S., *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1983⁸.

Vigna, C., *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere la stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

–, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, in: Id. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 95-103.

–, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

–, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

–, *Ospitalità come riconoscimento*, in: Id. (a cura di), *Il dovere dell'ospitalità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 9-16.

–, *Legge naturale, dinamiche del riconoscimento e Regola d'Oro. Un'equazione continua*, in: D. Simoncelli (ed.), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, cit., pp. 266-282.

Vogler, C., *The Intellectual Animal*, in: «New Blackfriars», 100 (2019), pp. 663-676.

Zanardo, S., *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

–, *Etica del dono*, in: C. Vigna–S. Zanardo (a cura di), *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 121-171.

–, *Dispense del corso di filosofia morale*, pro manuscripto, Roma 2018.

Comunicazioni private

Con John Finnis: 17.XII.2019.

Con Alasdair MacIntyre: 11.IX.2019; 8.I.2020.

Con Carmelo Vigna: 5.XII.2019.

Testi di consultazione

E. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, Tipografia del Seminario di Padova, Padova 1940.

Sitografia

Dizionario Etimologico Pianigiani (<https://etimo.it>)

Online Etymology Dictionary (<https://www.etymonline.com/>)

<https://thedolphininstitute.org/>

<http://www.psychomedia.it/pm/lifecycle/perindx1.htm>

<http://www.anpep.it/sitecmsanp1a1.aspx?id=145>