

Legge e diritto naturale in Alasdair MacIntyre

Gianluca Cavallo

Alasdair MacIntyre on Natural Rights and Law

Abstract

This paper focuses on the theme of natural rights, as it emerges from the works of Alasdair MacIntyre. In *After Virtue* he argues that «there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns», but in later works he endorsed a thomistic view on natural law, which is compatible with the acknowledgment of universal human rights. MacIntyre's writings contain the premises for an ontological foundation of natural rights, despite his rejection of any formulation of them.

Keywords: Human Rights; Natural Law; Philosophical Anthropology; Communitarianism; MacIntyre.

In questo articolo intendo ripercorrere un tratto dell'itinerario intellettuale di Alasdair MacIntyre, concentrandomi sul tema dei diritti umani e di una loro possibile fondazione ontologica. Se in *Dopo la virtù* (1981) egli scriveva che «non esistono diritti del genere, e credere in essi è come credere nelle streghe e negli unicorni»¹, in scritti successivi ha sostenuto una concezione tomista della legge naturale, la quale è compatibile con il riconoscimento di diritti umani universali. La ripetuta presa di posizione, da parte di MacIntyre, contro di essi² è basata implicitamente sull'assunto che «il linguaggio dei diritti non può essere

¹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, tr. it. rivista da M. D'Avenia, Armando, Roma 2007, p. 104 (prima edizione italiana: Feltrinelli, Milano 1988).

² A. MacIntyre, *Are There Any Natural Rights?*, Bowdoin College, Brunswick (Maine) 1983; Id. *Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights*, in «Listening», XXVI, 1991, pp. 96-110. Per una critica a MacIntyre sul tema dei diritti si veda K. Shrader-Frechette, *Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre, and Rawls*, in «Public Affairs Quarterly», XVI, 2, 2002, pp. 99-124.

separato dal contesto liberale in cui è nato»³. Tuttavia, gli scritti stessi del filosofo forniscono le premesse per un diverso approccio alla questione, che fornisce maggiore coerenza e forza all'etica che egli ha proposto nel corso degli anni.

1. *La negazione dei diritti umani in Dopo la virtù*

Una delle principali tesi del testo del 1981 è che la modernità si caratterizza come un susseguirsi di tentativi di fondare la morale, i quali si sono rivelati fallimentari in quanto basati su premesse non valide perché: 1) astratte (la ragione di Kant); 2) contingenti (le passioni di Hume e Diderot); o 3) soggettive (il piacere degli utilitaristi, la scelta esistenziale di Kierkegaard).

Sullo sfondo di queste considerazioni, MacIntyre polemizza con il tentativo di Alan Gewirth di fondare i diritti umani⁴. La tesi centrale di Gewirth è che un soggetto razionale, individuati i mezzi necessari per portare a termine con successo un'azione, riterrà di avere diritto a questi mezzi e, per non cadere in contraddizione con sé stesso, dovrà riconoscere questi diritti anche ai suoi simili. Ciò non significa che ogni individuo possa avanzare una pretesa in termini di diritto per qualsiasi mezzo in vista di qualsiasi scopo, ma che vanno riconosciuti come diritti quei mezzi che costituiscono "necessariamente" una condizione di possibilità per lo sviluppo libero dell'agente: ad esempio, la libertà e il benessere.

La critica di MacIntyre si articola in più punti, la maggioranza dei quali non è però efficace⁵. Il più interessante rilievo critico, che mi sembra l'unico sostenibile, nota come un diritto universale sia un principio astratto che non si traduce in alcun «genere intelligibile di azione umana»⁶. Detto altrimenti, l'enunciazione di un diritto non dice nulla, in termini positivi, su quali conseguenze esso debba avere per l'azione morale dell'uomo. Soltanto «particolari tipi di istituzioni o pratiche sociali»⁷ possono legittimare l'interpretazione di un'azione come coerente con il principio enunciato. Ma poiché le istituzioni hanno un carattere

³ D. Wallace, *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre: The Person, the Common Good and Human Rights*, in B. Sweetman (ed.), *The Failure of Modernism: The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1999, p. 134.

⁴ A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978.

⁵ Cfr. la risposta di A. Gewirth, *Rights and Virtues*, in «The Review of Metaphysics», XXXVIII, 4, 1985, pp. 739-62. Per un'analisi e una discussione di questo dibattito (non proseguito oltre l'articolo appena citato), cfr. G. J. Walters, *MacIntyre or Gewirth? Virtue, Rights, and the Problem of Moral Indeterminacy*, in W. Sweet (ed.), *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*, University of Ottawa Press, Ottawa 2003, pp. 183-200.

⁶ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 103.

⁷ *Ibidem*.

contingente, storicamente determinato e sorretto da rapporti di forza, non è possibile ritenere che i diritti riconosciuti in una determinata epoca e paese abbiano una validità universale⁸.

Benché non lo espliciti, qui MacIntyre si mantiene fedele al suo marxismo giovanile e in particolare al testo marxiano su *La questione ebraica*, in cui è svelato il carattere ideologico delle dichiarazioni dei diritti, essendo esse nient'altro che la codificazione dell'individualismo proprietario borghese. Il concetto astratto di libertà, infatti, si presta ad essere inteso secondo una sua specifica accezione, che nei *Grundrisse* Marx caratterizza come "indipendenza personale", contrapponendola alla "dipendenza personale" che caratterizzava i modi di produzione schiavistico e feudale⁹. Si tratta di un concetto negativo, che potrebbe essere riformulato nei termini di una "non-dipendenza personale" o, meglio ancora, di una "dipendenza non-personale", in quanto essa non implica affatto la libertà, come vorrebbe l'ideologia liberale, bensì una nuova forma di dipendenza, cioè quella "materiale". Autentica libertà sarebbe piuttosto il regno delle "libere individualità", in cui ogni forma di dipendenza (personale e materiale) è superata dalla libera associazione comunitaria dei lavoratori, secondo un tema già presente nell'*Ideologia tedesca*.

Il tentativo di Gewirth di fondare razionalmente i diritti dell'uomo, perciò, fallisce, secondo MacIntyre, insieme a qualsiasi forma di kantismo. Nella sua replica, in effetti, Gewirth sembra aver frainteso questa critica di MacIntyre, ammesso che la nostra interpretazione sia corretta¹⁰. Coerentemente con la sua impostazione kantiana, egli sostiene che il riconoscimento dei diritti è la condizione trascendentale della libertà d'azione che dev'essere riconosciuta ad ogni essere razionale. L'esistenza stessa del diritto, poi, comporta la consapevolezza, da parte dell'individuo, di essere situato in un contesto sociale, ma, essendo anche questa una condizione trascendentale (cioè conoscibile *a priori*), non vi è alcuna necessità di prendere in considerazione il carattere specifico di ogni istituzione storica.

Il problema è che tale concezione si basa su un concetto "noumenico" di individuo, incapace di garantire un'applicazione morale concreta. Parafrasando la settima *Tesi su Feuerbach*, potremmo dire che Gewirth (come già Kant) non ve-

⁸ Circa l'importanza di questa critica all'interno del dibattito fra liberali e comunitaristi, cfr. C. S. Nino, *The Communitarian Challenge to Liberal Rights*, «Law and Philosophy», VIII, 1, 1989, pp. 37-52.

⁹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1975, vol. I, p. 89.

¹⁰ Cfr. A. Gewirth, *Rights and Virtues* cit., pp. 746-47.

de che l'idea di libertà è anch'essa un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli considera, in realtà appartiene a una determinata forma sociale.

Come ha argomentato meglio altrove¹¹, MacIntyre ritiene che il discorso liberale sui diritti umani si fondi su un'idea non ben definita, la quale ignora la natura teleologica dell'essere umano, la cui dignità è una realtà dinamica da intendersi sempre in relazione a determinate "pratiche"¹². La teoria dei diritti universali, che privilegia l'individuo rispetto alla società, è emersa nel contesto del fallimento del progetto illuminista, con il moltiplicarsi di opzioni morali fra loro in competizione e il declino di una concezione unitaria del bene comune. Ma è esattamente in relazione al bene comune che la dignità umana può essere correttamente intesa, come vedremo meglio in seguito.

Tuttavia, MacIntyre compie l'errore di rifiutare, insieme al discorso liberale, qualsiasi aspirazione all'universalità e, in ciò, si rivela non ancora pienamente tomista. Infatti, «secondo una prospettiva tomista il problema con i diritti umani universali non è né l'appello alla verità universale, né la generalità di norme morali universali, bensì l'enfasi sui diritti umani come possesso individuale, separati dai doveri che sono più importanti per la società umana»¹³.

L'aspirazione di MacIntyre è quella di rifondare un'etica sostanziale di stampo aristotelico, contrapposta a ogni proceduralismo liberale. A ben vedere, tuttavia, è possibile anche una sostanzializzazione del discorso sui diritti, che passa attraverso la definizione di un più preciso significato del termine "umani", ossia attraverso una più attenta considerazione di che cosa significhi per l'individuo essere un agente libero¹⁴.

2. *Legge naturale o diritto naturale?*

Con la modernità il discorso giusnaturalistico ha subito uno slittamento concettuale dall'idea (presente già in Aristotele) di "legge naturale" a quella di "di-

¹¹ A. MacIntyre, *Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights*, cit.

¹² Il termine "pratica" assume in MacIntyre un significato specifico: «[p]er "pratica" intend[er] qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. [...] [A]rti, scienze, giochi, la politica in senso aristotelico, la costruzione e la conservazione della vita domestica, cadono tutti sotto questo concetto» (*Dopo la virtù* cit., p. 232).

¹³ D. Wallace, *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre* cit., p. 135.

¹⁴ Cfr. B. Bowring, *Misunderstanding MacIntyre on Human Rights*, in «Analyse & Kritik», XXX, 2008, pp. 205-214; B. S. Turner, *Alasdair MacIntyre on morality, community and natural law*, in «Journal of Classical Sociology», XIII, 2, 2013, pp. 239-253.

ritto naturale”¹⁵. La legge naturale era per gli stoici il comando, valido universalmente, del *logos* cosmico; questa dottrina, che passò mediante Cicerone alla cultura latina, venne poi ripresa ed elaborata dalla teologia cristiana cattolica, anche in funzione di commento a quei passi di San Paolo in cui si sostiene, ad esempio, che «quando i gentili che non hanno la legge fanno per natura le cose della legge, costoro, non aventi legge, son legge a se stessi» (*Rm* 4, 15). La legge naturale viene spesso espressa, nella riflessione cristiana, mediante la formula della Regola d’oro, che si trova sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento (*Tb* 4, 16; *Mt* 7,12). La trattazione più compiuta della dottrina giusnaturalistica cristiana si trova in Tommaso d’Aquino¹⁶.

Secondo l’Aquinata, ogni legge avente ad oggetto casi particolari è valida solo se sussunta sotto la legge più generale, che ha per fine il bene comune. Quest’ultima è stabilita direttamente da Dio, inteso come *logos*, e ogni natura razionale finita è capace di conoscerla. Infatti, «in essa [*scil.* la natura razionale finita] si ha una partecipazione della ragione eterna, da cui deriva una inclinazione naturale verso l’atto e il fine dovuto. E codesta partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole si denomina legge naturale»¹⁷. Il bene comune cui tende la legge è la “comune felicità” di una “comunità perfetta” intesa come luogo in cui è possibile realizzare la “beatitudine” terrena¹⁸.

In una simile prospettiva la legge naturale è strettamente intrecciata alla moralità; la libertà non può essere disgiunta dal bene. Di conseguenza, la legge naturale, prima di implicare il riconoscimento di diritti, implica un preciso obbligo: citando Graziano, Tommaso afferma che «il diritto naturale è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo [...] in forza del quale ciascuno è obbligato a fare agli altri ciò che vorrebbe fosse fatto a lui»¹⁹. Come ha sostenuto Novella Varisco, per intendere correttamente questo precetto occorre ricordare che per Tommaso «l’oggetto proprio della volontà è il bene, mentre il desiderio, la *cupiditas*, è rivolta al male», sicché «la Regola d’oro che impone di trasferire ad altri il bene che voglio per me, impone, allo stesso tempo, che tale bene, per essere

¹⁵ Cfr. A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, tr. it. di A. Bochese e M. D’Avenia, Editrice Massimo, Milano 1993, pp. 120-121.

¹⁶ Diamo qui alcuni riferimenti esemplificativi del percorso sinteticamente tracciato: Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1134b; Cicerone, *De legibus*, I, 12, 33; Id., *De Re publica*, III, 22, 33; Agostino d’Ippona, *In psalmum 57 enarratio*; Id., *In eumdem psalmum 118, sermo 15*; Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, Ia - IIae q. 90 e ss.

¹⁷ *Summa theologiae*, I^a-IIae q. 91 (<http://www.fulvionapoli.it/sommateologica/somma.htm>)

¹⁸ *Ivi*, I^a-IIae q. 90.

¹⁹ *Ivi*, I^a-IIae q. 94. Tuttavia, «quanto è contenuto nella Legge e nel Vangelo [non] è tutto di legge naturale, poiché molte cose ivi insegnate son superiori alla natura» (*ibidem*).

veramente tale, sia adatto ad altri e ne permetta la fioritura»²⁰. Il diritto individuale è subordinato a questo obbligo morale; cioè non può esistere alcun diritto che sia incompatibile con il bene comune.

Con l'emancipazione dell'uomo moderno da qualsiasi ordine si pretendesse fondato sull'autorità divina, i principali teorici del giusnaturalismo del XVII secolo hanno misconosciuto il valore vincolante della legge naturale, affermando piuttosto il diritto individuale alla libertà, da far valere contro ogni pretesa del potere pubblico di limitare gli spazi d'azione. L'individuo è ontologicamente prioritario rispetto al collettivo, sicché il compito della legge naturale è di tutelare un diritto che gli uomini già posseggono in quanto tali.

Hobbes concepisce esplicitamente l'individuo come atomo egoista, che entra in società soltanto perché il potere lo difenda dal «pericolo di morte violenta»²¹ che caratterizza lo stato di natura. La società non è volta al perseguimento di alcun bene comune, ma unicamente alla difesa della libertà dei singoli, in un tentativo di armonizzazione degli egoismi, in modo che non si danneggino a vicenda. Secondo John Locke ogni individuo ha un diritto originario alla proprietà (compresa «la proprietà della sua persona»²²), da far valere contro il potere pubblico qualora esso venga meno allo scopo per il quale è stato istituito, cioè la difesa della proprietà stessa. Com'è noto, questa impostazione è alla base del liberalismo, e ha la sua massima espressione nel cosiddetto *harm principle* formulato da John Stuart Mill nel suo saggio *On Liberty* (1859), secondo il quale il solo scopo per cui è lecito l'esercizio del potere su un membro della società è prevenire il danno che egli potrebbe recare ad altri.

L'elemento principale che differenzia la prospettiva moderna da quella antica è, come ha notato MacIntyre, la diversa concezione della natura umana. Secondo l'ontologia aristotelica il fine (*telos*) di ogni individuo è di portare a compimento l'essenza che caratterizza la specie cui appartiene, muovendo dalla potenza (*dynamis*) all'atto (*energheia*). Quest'ultimo, essendo lo scopo intrinseco di ogni movimento, «secondo la sostanza» è «anteriore» rispetto alla potenza²³.

Per Aristotele è la razionalità la cifra specifica dell'anima umana, ma si tratta di una forma di razionalità che egli concepisce come tale da non potersi svilup-

²⁰ N. Varisco, *La Regola d'oro in Tommaso d'Aquino*, in C. Vigna, S. Zanardo (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 147-148.

²¹ T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011, p. 131.

²² J. Locke, *Trattato sul governo*, tr. it. di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 23 (si tratta della traduzione del *Second Treatise*).

²³ «Tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo (*telos*) costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto (*energheia*)» (*Metafisica* Θ, 8, 1050a 7-9).

pare al di fuori della comunità, dove la figura del saggio funge da criterio per la determinazione di quale azione sia conforme a virtù²⁴. Al contrario delle caratteristiche meramente fisiche o biologiche, che molto spesso possono giungere all'atto «per virtù propria», le virtù razionali (teoretiche e pratiche) possono svilupparsi solo «quando siano volute e non intervengano ostacoli dal di fuori»²⁵, cioè quando vi sia un contesto adeguato al loro sviluppo. Questo, naturalmente, è quello che Tommaso d'Aquino ha sostenuto doversi basare sulla legge naturale, cioè sul bene comune.

Il rifiuto moderno dell'ontologia aristotelica è espresso senza mezzi termini da Hobbes: «io credo che difficilmente si può dire qualcosa di più assurdo in filosofia naturale di ciò che si chiama ora *Metafisica di Aristotele*, o di più ripugnante al governo di quanto ha detto nella sua *Politica*, o di più ignorante di una gran parte della sua *Etica*»²⁶. Per il filosofo inglese la natura umana è caratterizzata da tre aspetti che la portano inevitabilmente ad ingenerare il conflitto tra i singoli: la competitività, la diffidenza e l'orgoglio²⁷. Vi è, poi, il fondamentale istinto alla conservazione della propria vita e dell'integrità del proprio corpo. La “somma” del diritto naturale è infatti «*difendersi con tutti i mezzi possibili*»²⁸ e questo è l'unico diritto inalienabile, tanto che nemmeno il sovrano assoluto può forzare il suddito a subire il male senza difesa.

Chiaramente Hobbes rappresenta un caso limite di pessimismo antropologico, ma è accomunato agli altri pensatori moderni dall'idea che l'individuo sia già perfettamente realizzato al di fuori (e prima) della società. Usando la terminologia aristotelica, secondo i moderni la natura umana è già sempre in atto e il compito dello stato è unicamente quello di limitare la libertà dei singoli quando questa si faccia prevaricatrice rispetto a quella dei loro simili.

La credenza nell'esistenza dei diritti umani, formulati a partire da queste premesse, è un “errore ontologico”²⁹, non perché essi sono finzioni come le streghe e gli unicorni, ma perché si basano su un'ontologia insostenibile.

3. *L'ontologia relazionale di MacIntyre*

Con il libro *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999) MacIntyre propone una sua propria ontologia, riprendendo la tradi-

²⁴ *Etica Nicomachea* II, 6, 1107a 1.

²⁵ *Metafisica* Θ, 7, 1049a 5-17.

²⁶ T. Hobbes, *Leviatano* cit., p. 708.

²⁷ *Ivi*, p. 129.

²⁸ *Ivi*, p. 135.

²⁹ Così si è espresso, criticando la posizione di MacIntyre, M. Freeman, *The Philosophical Foundations of Human Rights*, in «Human Rights Quarterly», IV, 3, 1994, p. 500.

zione aristotelica e tomista, ma aggiungendovi considerazioni di carattere biologico che derivano dalle conoscenze scientifiche più recenti³⁰. A dire il vero, il legame che egli cerca di istituire tra l'animalità umana e le forme di vita a essa più vicine (ad esempio i delfini) non è dirimente; sembra, piuttosto, che il suo discorso starebbe in piedi perfettamente anche senza tali riferimenti, ed è così che qui lo presentiamo.

Fin dalla nascita l'uomo è inserito in un contesto intersoggettivo: la sua educazione e crescita dipendono dai genitori, parenti e insegnanti; nel corso degli anni la rete di relazioni si allarga agli amici, ai colleghi e in generale a tutti coloro che partecipano con lui a qualche "pratica". Mediante queste relazioni, l'individuo diviene in grado di sviluppare quelle che MacIntyre chiama le «virtù della razionalità pratica indipendente». Esse permettono all'individuo di comprendere cosa significhi impegnarsi in una pratica e perseguire i beni interni ad essa, nonché di imparare a ordinare ogni sua attività in vista di un bene ultimo.

Una volta divenuti adulti questo rapporto di dipendenza nei confronti degli altri non viene meno, perché siamo sempre esposti all'errore nel giudizio relativo sia alla bontà dei fini che ci proponiamo di perseguire, sia a quella dei mezzi, sia al comportamento altrui (e la fonte di questi errori può essere sia morale che intellettuale). Inoltre il percorso complessivo della nostra vita è tale per cui in ogni momento ci troviamo, senza poterlo prevedere, a un diverso gradino di una «scala di disabilità nella quale tutti noi siamo collocati»³¹. Con questo MacIntyre intende una cosa semplicissima, cioè che nessun individuo è indipendente, in quanto ci sono cose che egli non capisce o non sa fare o, più gravemente, può trovarsi a dover affrontare malattie e disabilità fisiche di diverso grado, transitorie o anche permanenti (magari fin dalla nascita). Questo richiede che in una comunità buona gli individui sviluppino anche le «virtù della dipendenza riconosciuta», che sono alla base di quei comportamenti di cura dell'altro, senza i quali non potrebbero fiorire nemmeno le virtù del ragionamento pratico.

La comunità buona si dovrebbe configurare, perciò, come «una rete di relazioni di dare e ricevere»³². Ciascuno di noi, infatti, è quello che è perché ha "ricevuto" la cura degli altri: genitori, educatori, amici, conoscenti che hanno non solo aiutato lo sviluppo delle nostre capacità pratiche e intellettuali, ma che ci sono a fianco nei momenti più tragici, rappresentati dalle varie forme di disabilità, accordandoci quel riconoscimento che ci permette di comprendere che, no-

³⁰ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it. di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001.

³¹ *Ivi*, p. 73.

³² *Ivi*, p. 97.

nostante la disabilità, noi siamo sempre la stessa persona e abbiamo sempre la stessa dignità. Questa dipendenza ci impone un obbligo morale a “dare” agli altri la stessa cura che noi abbiamo ricevuto, o sappiamo dovremmo o potremmo voler ricevere un giorno in futuro.

Questo tipo di reciprocità va oltre la giustizia comunemente intesa, poiché implica la disponibilità a dare senza tener conto di “quanto” noi abbiamo già ricevuto o riceveremo e, inoltre, a dare senza riguardo a *chi* si dona, poiché nella rete di relazioni in cui siamo inseriti capita spesso che si riceva da qualcuno e si debba donare a un altro, per poi magari ricevere ancora da un terzo, e così via. La «virtù della dipendenza riconosciuta» per eccellenza è quella che Tommaso d’Aquino chiama “misericordia”, che è «afflizione o dispiacere per la sofferenza di qualcun altro»³³ e che ci muove ad aiutarlo. In altre parole, una buona comunità dovrà essere retta dal riconoscimento che ciascuno è il “prossimo” di ogni altro.

Anche se nell’opera cui stiamo facendo riferimento MacIntyre non parla di diritti umani, possiamo affermare, in base a quanto da lui stesso sostenuto, che gli individui, partecipando alla vita comunitaria, si trovano ad essere reciprocamente dipendenti dai loro simili; perciò essi riconoscono che ciascuno ha diritto al riconoscimento e alla cura e, di conseguenza, che vi è una legge naturale che impone un obbligo morale di reciprocità. Questo discorso è perfettamente universalizzabile: astraendo dall’esperienza concreta, si può affermare che ogni individuo, essendo ontologicamente dipendente da altri, è titolare di un diritto inalienabile al riconoscimento e alla cura, e quindi al tipo di comunità politica che permette all’uomo di realizzare la vita buona (l’aristotelica *eu zen*).

Non si tratta semplicemente di riaffermare la dottrina di Tommaso: a ben vedere, esiste una differenza di prospettiva. Per l’Aquinato il diritto derivava dalla legge e quest’ultima implicava un comando morale proveniente direttamente da Dio. Al contrario, il discorso qui condotto sulla scia di MacIntyre parte da una base antropologica: il diritto è affermato a partire da precisi bisogni umani.

I diritti umani sono perciò rifiutati nella loro formulazione moderna perché essi non riconoscono adeguatamente la natura dell’uomo, dando per scontato che esso sia un essere razionale e autonomo e dimenticando la sua animalità, che è portatrice di disabilità, malattia, necessità di cura.

³³ *Ivi*, p. 123.

4. Legge naturale e comunità politica

Poiché la cura reciproca passa anche attraverso le istituzioni comunitarie e il pari riconoscimento di tutti i soggetti implica che essi debbono essere considerati su un piano di parità, una comunità che rispetti i diritti umani così intesi dovrà prevedere spazi per la deliberazione razionale e collettiva in vista del bene comune, garantendo a ciascuno il diritto di influenzare la decisione finale. Questo impone di riconoscere che uno dei beni comuni del gruppo sociale, anzi, quello fondante, sarà la verità, intesa quale scopo della deliberazione stessa³⁴ (in questo senso, la verità e il bene vengono a coincidere). Perché la verità possa essere perseguita, la sua ricerca deve trovare «qualche posto continuativo e significativo nelle nostre vite». Occorre, inoltre, che essa sia anteposta a qualsiasi interesse che potrebbe indurre la deliberazione a stagnare su una posizione di comodo. Ogni persona impegnata nella deliberazione deve perciò essere il più possibile priva di desideri, pregiudizi o interessi personali che potrebbero indurla a prediligere il proprio tornaconto rispetto al bene comune. Ma la razionalità della ricerca richiede anche che ogni agente abbia buoni motivi per fidarsi dell'altro e per non averne paura: la mancanza di fiducia potrebbe creare delle divisioni e delle fratture, mentre la paura potrebbe indurre un soggetto a sottomettersi al volere di un altro. Perciò sarà necessario che tutti i partecipanti alla deliberazione si impegnino ad essere onesti e veritieri, a mantenere le promesse fatte e a seguire una norma che vieti di danneggiare gratuitamente la vita, la libertà o la proprietà altrui³⁵. Da questa ricerca, pertanto, dovranno essere esclusi coloro che violano queste leggi, cioè coloro che non hanno alcun interesse al

³⁴ Cfr. A. MacIntyre, *Aquinas and the extent of moral disagreement*, in Id., *Ethics and Politics. Selected essays. Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 64-82. Le considerazioni che seguono fanno riferimento a questo testo. Per completezza, si rimanda anche a Id., *Natural law as subversive: the case of Aquinas*, in Id., *Ethics and Politics* cit., pp. 41-63.

³⁵ Sarebbe forse meglio dire la "dimensione privata", in quanto è noto come per Tommaso d'Aquino (sulla cui dottrina della legge naturale tutto questo discorso si basa) non tutta la proprietà sia legittima, ma sia anzi lecito ricorrere all'esproprio quando ci si trovi in stato di necessità e si manchi delle risorse possedute da altri in sovrappiù. Come ha scritto MacIntyre stesso nella sua trattazione della teoria tomista della giustizia: «la proprietà è limitata dalle necessità del bisogno umano» (Id., *Giustizia e razionalità*, tr. it. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995, vol. 1, p. 243). Si confronti anche quanto scritto da Paolo VI nella *Populorum progressio*: «Nessuno è giustificato a tenere per suo uso esclusivo ciò di cui non ha bisogno, mentre altri mancano del necessario [...] il diritto di proprietà non deve mai essere esercitato a detrimento del bene comune [...]» (cit. in A. MacIntyre, *Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be*, in P. Blackledge, K. Knight (eds.), *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011, pp. 307-334. La citazione è tratta da p. 324).

conseguimento del bene comune, ma il cui scopo è palesemente quello di influenzare l'esito della decisione per poter realizzare i propri interessi³⁶.

Proseguendo su questa linea, secondo MacIntyre, si scopre che le condizioni necessarie, i "principi primi"³⁷ della ricerca razionale sono esattamente quei precetti della legge naturale individuati da Tommaso d'Aquino³⁸. Anche per questa via, dunque, si vede come l'attribuzione dei diritti sia logicamente antecedente alla conoscenza della legge naturale.

Secondo il grande filosofo medievale la legge naturale è qualcosa che tutti gli uomini, in quanto esseri razionali, possono riconoscere; la legge positiva, il cui compito è dare attuazione ai principi generali di quella naturale, è razionale soltanto se non si discosta da essa. Ogni individuo, perciò, ha il diritto di non rispettare la legge positiva che violi i precetti della ragione, a meno che il non rispettarla implichi azioni anch'esse contrarie alla legge naturale. Ora, è chiaro come le leggi su cui si regge il nostro ordinamento sociale siano ben lontane dall'essere un'applicazione di tali precetti. Perciò MacIntyre ritiene che essi siano la base di una rinnovata concezione della pratica politica, che rifiuti il modello dominante³⁹.

Una comunità che possa essere gestita democraticamente dai frutti di una deliberazione comune non può che essere di piccole dimensioni, di modo che le persone che ne fanno parte possano incontrarsi in uno spazio fisico. Ma ciò che più conta è che questo luogo deliberativo sia regolato dalla "legge naturale". In altre parole, la comunità deve permettere lo sviluppo delle virtù, condizione per perseguire la vita buona per l'uomo. Soltanto in una simile comunità la politica può essere intesa come una pratica cooperativa, partecipando alla quale ogni persona può imparare a definire che cosa è bene per sé e qual è il bene comune⁴⁰.

³⁶ Cfr. A. MacIntyre, *Toleration and the goods of conflict*, in A. MacIntyre, *Ethics and Politics* cit., pp. 205-223.

³⁷ I principi primi si scoprono, ma non si dimostrano. Essi possono essere difesi soltanto mediante la confutazione di chi intende negarli, mostrando come questi sia impossibilitato a sostenere una reale ricerca della verità.

³⁸ La legge è trattata da Tommaso in *Summa Theologiae*, Ia-IIae, 90-108. I precetti della legge naturale emergono poi nella discussione delle virtù, *ivi*, IIa-IIae, 1-170.

³⁹ Cfr. S. Maletta, *MacIntyre and the Subversion of Natural Law*, in P. Blackledge, K. Knight (eds.), *Virtue and Politics*, cit., pp. 177-194.

⁴⁰ Si rimanda, in conclusione, a A. MacIntyre, *Politica, filosofia e bene comune*, in «Studi perugini», II, 3, 1997, pp. 9-29.