

SAGGIO

di Angelo Marchesi

Riflessioni sulla “*Teologia frattale*” di Alasdair MacIntyre, in cerca di valide verità

Sulla *Nouvelle Revue Théologique*,¹ Christophe Rouard ha presentato un lungo saggio che analizza il pensiero di A. MacIntyre: “*en quête de vérité*” (in cerca di verità), intitolato appunto: “*In cerca di verità. Alasdair MacIntyre, ispiratore di una teologia frattale*”.

Rouard nota introduttivamente che: “L’opera filosofica di MacIntyre (nato nel 1929) è attraversata dalla ricerca di ciò che è la *verità*”.² Durante la sua ricerca egli si è confrontato con il neopositivismo, con il marxismo, con il cristianesimo, con la psicanalisi, testimoniando «una preoccupazione acuta per il realismo».

Tra gli anni 1970 e 1980 egli ha scandagliato la “razionalità delle varie tradizioni”, che presuppone una concezione realista della verità, definita in termini di *corrispondenza tra il reale e lo spirito che pensa*.³

Approfondendo i presupposti metafisici di questa concezione della *verità* – nota Rouard – MacIntyre «sottolinea l’importanza del punto di vista di Dio per sostenerla, *non* come Descartes l’ha pensata, *ma* piuttosto come l’ha concepita Tommaso d’Aquino».⁴

Durante i suoi studi di filosofia presso l’Univ. di Manchester, MacIntyre testimonia la «preoccupazione di comprendere che cosa è la *verità* nelle sue discussioni con la scuola neopositivista, allora in voga, particolarmente quando egli discuteva con l’opera, divenuta per così dire un *manuale*, di A. J. Ayer: *Language, Truth and Logic*».⁵

MacIntyre «contrasta la tesi secondo la quale solo le proposizioni dette *scientifiche* – cioè considerate come verificabili mediante l’esperienza – sono *valide*, mentre tutte le altre, qualificate come emozionali, devono essere *invalidi*: quelle della morale, della metafisica, della religione... .

Sono proprio questi enunciati, ritenuti non scientifici, che costituiscono l’oggetto delle sue ricerche, durante le quali egli vuole trovare una *verità* che non è semplice *validità*, come pensa Ayer, ma ben più di essa».⁶

Questo contrasto con Ayer si manifestò lungo i primi vent’anni della sua carriera (di filosofo): *negativamente* contro ciò che egli denomina “ideologie”: il marxismo, il

¹ NRT, aprile- giugno 2017; (pp. 267 – 281).

² Rouard, saggio cit. p. 267.

³ *Ivi*.

⁴ *Ivi*.

⁵ London, Gollancz, 1936.

⁶ Saggio cit. p. 267.

cristianesimo e la psicanalisi, *positivamente* nelle ricerche che egli condusse in parallelo sui fondamenti della morale.

Al marxismo egli rimprovera di essere un idealismo di cattiva lega e di non tener presenti il realismo della storia e la sua contingenza e di difendere le sue tesi, smentite dai fatti, cercando più l'ortodossia (politica) che la *verità*.

Al cristianesimo egli rimprovera che i pensatori cristiani alla prese con la *secolarizzazione* non sono riusciti a salvaguardare il contenuto della loro fede, adeguandosi al mondo nuovo. Gli uni hanno vuotato la dottrina cristiana del suo contenuto. Gli altri hanno sì sono rivolti ad una argomentazione inverificabile parlando di *mistero* (Gabr. Marcel) o di assurdo (Kierkegaard), appellandosi, nella logica della fede, a propri criteri di verità.

Quanto alla psicanalisi essa non supera il test di verifica, giacché non può pretendere lo statuto di scienza, poiché i suoi risultati, ottenuti con trattamento psicanalitico, non sono provati grazie ad una teoria vera.⁷

Rouard rileva che: «tutte queste critiche mostrano a quale livello MacIntyre sia alla *ricerca di una verità* che non è solo coerenza interna di un discorso o di una visione, *ma di più: corrispondenza con il reale*».⁸

La ricerca in positivo di MacIntyre

MacIntyre sviluppa, sin dalla sua tesi di dottorato in filosofia (aprile 1951), «una ricerca fondamentale sull'agire umano e la sua moralità. Nel 1958-59, nelle “*Note sul deserto morale*”, egli si impegna in un lavoro che lo condurrà all'elaborazione delle sue grandi opere della maturità».

Egli intende trovare «in ciò che emerge nella storia e nella comunità umana un'alternativa a due posizioni morali che egli contrappone: quella dello *stalinista*, che identifica ciò che è morale con ciò che va ineluttabilmente ad essere lo sbocco dello sviluppo storico, e quella del *critico* di colui che si situa al di fuori della storia e la giudica dall'alto, in modo indipendente e arbitrario: posizione (questa) largamente condivisa nella società *liberale attuale* e che non autorizza alcun standard comune di moralità».⁹

Il suo pensiero, durante gli anni Sessanta, si nutre abbondantemente di «ricerche nei campi dell'epistemologia delle scienze umane, della sociologia e dell'antropologia culturale, di cui diviene specialista certamente per interesse, ma anche – agevolazione storica - per il fatto dei suoi incarichi di insegnamento».

E' in questo contesto che egli elabora per la prima volta la «distinzione, capitale nella sua opera, tra *razionalità* e *verità*. Ogni società, ogni cultura è portatrice di un certo numero di criteri che le sono propri e che strutturano la sua concezione di *razionalità*, e segnatamente nella *razionalità dell'azione umana*», con la possibilità di comparazioni transculturali.

⁷ Saggio, cit. p. 268.

⁸ *Ivi*.

⁹ Saggio cit. p. 268-69.

Conseguentemente, in “*Razionalità e Spiegazione dell’Azione*” (1971), fa notare che «bisogna distinguere *razionalità* e *verità*, precisando che la *prima* è predicata a proposito delle attitudini, procedure e atteggiamenti di coloro che *credono*, mentre la *seconda* è predicata a proposito di ciò che è creduto, indipendentemente dalle credenze di questi ultimi». ¹⁰

Come conoscere la verità?

Rouard si chiede: «Come conoscere la *verità*?» e spiega con MacIntyre: «Sfociare in un cartesianesimo che si fonda troppo facilmente su delle asserzioni auto-garantite sarebbe sicuramente un errore, uno scoglio *solipsistico*. Il cammino da seguire è risolutamente, per MacIntyre, quello della *storia*, lungi da ogni assolutismo antistorico. Si misura quindi, per lui, l’importanza della *narratività* (*l’importance de la narrativité*). La prima volta che egli ne parla è in un articolo di filosofia della religione intitolato: “*Natura e destino dell’uomo: sul comprendere il chiarimento della questione*”. ¹¹ La “*narratività*” risalta con forza, più tardi, nell’articolo magistrale del 1977: “*Crisi epistemologiche, narrativa drammatica e filosofia della scienza*”. Questo saggio sintetizza numerose sue riflessioni». ¹²

Rouard spiega che: «Il concetto chiave del saggio è quello di *tradizione*, che bisogna comprendere come una *grande narrazione*. Esso è introdotto in modo da evitare due scogli: quello del dogmatismo di tipo cartesiano e quello del relativismo. Ogni progresso *razionale*, degno di questo nome, si fa all’interno di una tradizione particolare comunitaria – contro il solipsismo rimproverato a Descartes».

Qui Rouard avrebbe dovuto ricordare l’influsso che Karl Otto Apel (venuto a mancare il 15 maggio 2017, all’età di 95 anni) ha avuto sulla concezione dialogica e comunicativa di MacIntyre con il suo famoso volume su: “*Comunità e comunicazione*” (1977), traduzione italiana parziale di: “*Transformation der Philosophie*” (Frankfurt, 1973).

Apel infatti propone la via dell’argomentazione che trova ogni volta validità nel *dialogo*, dove assume un ruolo decisivo non solo il singolo interlocutore, ma la *comunità reale*, senza abdicare alla ricerca della verità. Va inoltre rilevato che la *comunicazione linguistica* diventa il paradigma della democrazia, intesa come confronto aperto che deve cercare il consenso, senza mai trovarlo pienamente. ¹³

MacIntyre propone dunque una *tradizione* come «un’ampia *narrazione* che offre delle spiegazioni concernenti il modo con cui si può comprendere il reale. Queste spiegazioni

¹⁰ Saggio, cit. p. 269.

¹¹ Del 1955. Cfr. Saggio cit. p. 269.

¹² Saggio, cit. p. 269.

¹³ Cfr. la valida commemorazione di K. O. Apel presentata da Donatella Di Cesare sul *Corriere della Sera* (17 maggio 2017) con il titolo: “*Karl Otto Apel, il filosofo della ragione impura*”, che critica la tesi kantiana della “ragion pura” in quanto prescinde dal riferimento alla dialogicità comunitaria e dalla implicazione dell’esperienza sensibile comunitaria.

sono altrettante “narrazioni” più locali che hanno il loro posto in seno alla grande narrazione che è la *tradizione*». ¹⁴

Quando si incontra un *ostacolo*, è necessaria una rimessa in questione, così che «l’elaborazione di una nuova *narrazione* che permette di oltrepassare la crisi epistemologica integrando i nuovi elementi che permettono di oltrepassare la difficoltà incontrata.

Talvolta, la crisi è tale che, per superarla, rivedere una *narrazione* non è sufficiente. Si deve (in tal caso) abbandonare la *narrazione generale*, la *tradizione* stessa, a vantaggio di un’altra *tradizione*.

La rimessa in questione è sempre possibile, la *verità* non è posseduta con certezza da nessuno. Ma esistono delle spiegazioni più *razionali* e più *vere* di altre – contro il *relativismo*.

Certe *tradizioni* sono dunque, almeno su certi punti, migliori e altre (sono) meno buone.

Ed ogni *tradizione* può rivendicare il possesso della spiegazione la più razionale e la più *vera* che sia stata proposta sin qui, ma non di più». ¹⁵

Considerando il tutto, e l’opera: “*Dopo la Virtù*” (*After Virtue: a Study in Moral Theory*, del 1981), che alcuni considerano come l’opera maggiore di MacIntyre, Rouard rileva che essa è «un’applicazione notevole, nel campo della filosofia morale, della tesi dell’articolo magistrale del 1977» (già da noi citato).

Sulla scorta della “tradizione intesa come *narrazione*”, MacIntyre «rilegge la storia della filosofia morale occidentale e diagnostica (in essa) una *rottura* (*une rupture*) della sua coerenza narrativa con l’avvento del *Lumi*». ¹⁶

Egli si batte «per un ritorno ad una morale *aristotelica*, depurata da certe sue dimensioni.

Presso tali società antiche l’etica si basava sulle “*virtù*”, che MacIntyre vede radicate nei *valori* tramandati e riconosciuti nelle comunità di appartenenza. In definitiva l’antichità classica ci insegna che è impossibile una morale slegata dalla comunità e che è falsa, o inconsistente, la libertà di chi non è sorretto da una trama di valori e di credenze condivisi socialmente. ¹⁷

Questo tipo di etica è, ai suoi occhi, il solo che fa fronte a l’unica alternativa razionalmente ravvisabile nel pensiero contemporaneo, quella di Nietzsche, per il fatto della sua concezione teleologica della virtù. Non si trovano però – dice Rouard – in *After Virtue* (Dopo la Virtù) degli elementi significativi concernenti la *verità* o la *razionalità*.

¹⁴ Saggio cit. p. 269-70.

¹⁵ Saggio cit. p. 270. Rouard ricorda qui, in nota, che MacIntyre si è confrontato su questi temi con K. Popper, con Th. Kuhn, con H. G. Gadamer e rinvia ad un saggio di MacIntyre del 1990.

¹⁶ Saggio cit. p. 270.

¹⁷ Cfr. l’accurata esposizione del pensiero etico di MacIntyre nel grosso volume di G. Fornero – S. Tassinari: *Le filosofie del Novecento*, (ed. Bruno Mondadori, 2002); Cap. 50, § 7: “*MacIntyre: il fallimento della modernità e il recupero delle virtù*”, pp. 1499 – 1503.

Tale opera deve essere *completata*, precisamente, da un'esposizione sistematica della *razionalità*, annunciata alla fine dello studio del 1981.¹⁸

L'esposizione è attuata in “*Whose Justice? Which Rationality?*” (*Di quale giustizia? Quale razionalità?*), pubblicato nel 1988.¹⁹

Tra il 1981 e il 1988 – nota Rouard – una grande preoccupazione di *realismo*, di nuovo, si lascia presentire nei testi di MacIntyre. Ne danno testimonianza le diverse precisazioni che egli dà a proposito della sua concezione della *tradizione razionale*.²⁰

Opponendosi a Richard Rorty che approda ad una negazione di ogni standard di razionalità e di oggettività, MacIntyre utilizza le critiche fatte contro *After Virtue* (alle quali risponde nella postfazione alla seconda edizione del 1984), precisando sin dove arriva il suo *storicismo*.

MacIntyre per ciò che riguarda «la problematica della incommensurabilità tra pensieri divergenti, dice che: «bisogna evitare due scogli: quello di una falsa sintesi che negherebbe le differenze e quello che di una discontinuità totale che negherebbe l'esistenza di una riserva minima di senso e di referenti comuni».²¹

Rouard ricorda qui che, nel 1985, compare un notevole saggio (di MacIntyre) intitolato: “*Relativismo. Potere e Filosofia*” in cui egli si ispira in modo notevole alla confutazione di Protagora contenuta nel *Teeteto* di Platone, che è all'origine della *teoria della verità-corrispondenza* nella tradizione filosofica occidentale e spiega che, come ha ben percepito Platone, se *il relativismo* è vincitore, lo è anche il tiranno giacché le sole regole che hanno allora ancora diritto di cittadinanza sono *quelle del più forte*.

Se si ammette, invece, che *vi è una razionalità*, e che questa richiede inoltre una *apertura perenne alla rimessa in questione e alla falsificazione*, si può agevolmente valutare in negativo la *legge del più forte* e confutare Michel Foucault che concepisce la *verità* in termini di *volontà di potenza*.²²

Tutte queste precisazioni annunciano: *Whose Justice? Which Rationality?* In quanto MacIntyre vi sviluppa la sua teoria della *razionalità delle tradizioni*.

«In un capitolo chiave che riunisce – nota Rouard – le correnti confluenti di parecchi testi anteriori ed è prolungato da numerosi testi ulteriori, egli prende le distanze in rapporto a Descartes ed a Hegel. Una *tradizione*, egli spiega, può dotarsi di primi principi pratici o metafisici. Ma questi non saranno mai *infalsificabili*. Essi non saranno mai auto-sufficienti. Essi non sono dei primi principi auto-giustificatori. Se essi esistono all'interno di una *tradizione*, il genere di giustificazione da cui essi derivano: è *ad un tempo dialettico e storico*. Essi sono giustificati nella misura in cui, nella storia di questa tradizione, si sono

¹⁸ Appunto l'anno dell'edizione di *After Virtue*.

¹⁹ Ed. ital.: “*Giustizia e razionalità*”, del 1993.

²⁰ Saggio cit. p. 270 – 71.

²¹ Saggio cit. p. 271.

²² *Ivi*.

*rivelati superiori ai loro predecessori, essendo sopravvissuti al processo della problematizzazione dialettica».*²³

MacIntyre fa notare che, da un punto di vista della *razionalità delle tradizioni*, il sapere assoluto è una chimera: «Nessuno, a qualsiasi stadio si trovi, non può scartare la possibilità che i suoi giudizi e credenze presenti si rivelino inadeguati per diversi aspetti nell'avvenire».²⁴

Lo spazio della razionalità delle tradizioni

Evitando gli scogli cartesiano (autofondante) ed hegeliano (assolutista), MacIntyre «definisce lo spazio in cui si situa la *razionalità delle tradizioni*. Si tratta di uno spazio aperto ad una falsificazione sempre possibile. Si tratta anche, lungi da ogni relativismo, di uno spazio dove il progresso razionale è reale, in cui l'uomo avanza verso la *verità* nella misura in cui il suo sguardo si fa forte delle acquisizioni che egli ha raccolto (*engrangés*) durante la sua ricerca di adeguazione con il reale e a patto che egli non perda il filo delle sue investigazioni. In questo *spazio*, il mondo è sempre interpretato dall'uomo».²⁵

Rouard qui fa notare che MacIntyre, al termine del suo resoconto dell'opera di H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, dice: «Noi abitiamo un mondo interpretato nel quale l'interpretazione è la forma la più fondamentale del cambiamento».²⁶

Nel corso di questo *processo di interpretazione e di reinterpretazione* «l'uomo avanza, se tutto va bene, verso la *verità*». L'uomo «nelle sue azioni (...) è essenzialmente un essere vivente raccontatore di storia (*un animal conteur d'histoire*), che diventa, mediante la sua storia, un raccontatore di storie che aspira alla *verità*».²⁷

Nota opportunamente Rouard: «Per il fatto che le tradizioni di investigazione razionale possono essere falsificate (*falsifiées*), la *verità* deve essere definita in termini realisti di *corrispondenza tra l'oggetto e lo spirito che lo pensa*».²⁸

Qui è il caso di ricordare che proprio il pensiero filosofico greco, a cui ripetutamente MacIntyre rinvia, con la nota tesi della "intenzionalità conoscitiva umana", aveva ribadito (con Parmenide ed Aristotele) che il "pensiero è sempre pensiero dell'essere", finalizzato ad esso, altrimenti è vuoto vaneggiamento inconsistente..

Si deve quindi tener ferma la teoria della *verità-corrispondenza realista*, e non una concezione della verità compresa in termini di semplice *possibilità di asserzione*, che vale solo nel quadro di un sistema basata su credenze o su mere opinioni.

«Il concetto di *verità* – precisa MacIntyre in un passo del citato volume: *Quelle Justice? Quelle Rationalité?*²⁹ – è eterno. Affermare che una tesi è *vera* equivale non solo

²³ Cfr. *Quelle justice? Quelle rationalité?*, (Paris, PUF, 1993, p. 387. Cfr. Saggio cit. p. 271-272.

²⁴ *Op. cit.* p. 387.

²⁵ Saggio cit. p. 272.

²⁶ *Ivi.*

²⁷ *Ivi.*

²⁸ Saggio cit. p. 272.

²⁹ Paris, Puf, 1993, p. 90.

ad affermare che, qualunque siano l'epoca e il luogo, non si può mostrare che essa *non corrisponde* alla realtà, ma anche che vi è adeguazione *tra* lo spirito che esprime il suo pensiero in questa tesi e il suo oggetto».

Mentre la tesi di semplice "possibilità di asserzione", sempre legata ad un dato momento e a un dato luogo, è sostenuta da Hilary Putnam, alla tesi che sostiene il concetto di verità eterna con la fondata adeguazione *tra* lo spirito che la esprime e il suo oggetto, MacIntyre collega il nome di Tommaso d'Aquino, che attua il passaggio da Aristotele all'Aquinate.

MacIntyre è infatti divenuto "tomista" passando da *After Virtue* (1981) a *Whose Justice? Which Rationality?*, nel 1985-86.

Due punti di vista in H. Putnam

In Hilary Putnam³⁰ sono presenti due punti di vista:

- 1) Quello del *realismo metafisico*, secondo il quale il mondo è costituito da un insieme fisso di oggetti, indipendenti dallo spirito conoscitivo umano. La verità è una sorta di relazione, di corrispondenza tra delle parole e delle cose esteriori. Putnam chiama questo punto di vista: *esternalismo*, in quanto adotta una prospettiva che è quella (metafisica) del punto di vista di Dio.
- 2) Quello che Putnam intende sostenere egli lo denomina: *internalismo*, in quanto intende chiedersi: "Di quali oggetti è fatto il mondo?" e ciò ha senso come una "descrizione" (vera) del mondo.

Per gli "internalisti", non vi è un punto di vista di Dio che sia conoscibile o ultimamente immaginabile: non ci sono che: "differenti punti di vista di differenti persone", che riflettono interessi e obiettivi delle loro descrizioni o teorie.

Rouard, nel suo saggio, soffermandosi su questa alternativa: esternalisti – internalisti, fa rilevare che, se non esistesse più alcun intelletto umano, la *verità delle cose* sussisterebbe perché ci sarebbe ancora adeguazione tra l'intelletto divino e il reale. Se, invece, per impossibile, l'intelletto divino scomparisse, la *verità non esisterebbe più*.³¹

C'è infatti un passo di Tommaso d'Aquino, nelle *Quaestiones disputatae de Veritate*,³² in cui si precisa che:

«Secondo l'adeguazione all'intelletto divino una *res* dicitur *vera* in quanto adempie ciò in vista del quale è progettata (*est ordinata*) dall'intelletto divino».

«Secondo invece l'adeguazione ad un intelletto umano una *res* dicitur *vera* in quanto è per sé nata per formare una valutazione (una conoscenza) *vera*, così come, al contrario, vengono dette *false* quelle *res* che sono nate per esser viste come *non esistenti*, oppure *quali non sono*».

³⁰ H. Putnam, *Reason, Truth and History* (del 1981) ed. it. *Ragione, verità e storia*, (1985).

³¹ Saggio cit. p. 274.

³² V. *quaestio* 1, art. 2.

Quindi l'Aquinate precisa: la «*ratio prima veritatis* è in rapporto all'intelletto divino», prima che all'intelletto umano, per cui *se non esistesse l'intelletto umano*, ancora le *res* sarebbero dette *vere* in rapporto all'intelletto *divino*. Se invece entrambi gli intelletti fossero pensati come *eliminati* – il che è impossibile – la *ratio veritatis non ci sarebbe affatto (nullo modo veritatis ratio remaneret)*».

MacIntyre rileva quindi che «senza riferimento a Dio, il realismo delle verità svanisce e con esso la possibilità di distinguere tra le diverse *tradizioni* che, in contrasto, si disputano la pretesa alla verità».³³

MacIntyre – nota Rouard – rileggendo attentamente Tommaso d'Aquino, avverte che l'uomo, nella sua ricerca della *verità* «parte dalle cose» e il nostro pensare «deve conformarsi ad esse», ma le cose (le *res*) sono *vere* nella misura in cui esse «sono conformi al modo con cui Dio le pensa».

Occorre però aggiungere che: «le cose essendo esse stesse misurate dall'intelletto divino, noi giudichiamo *come sono veramente le cose quando pensiamo ad esse nella maniera in cui esse sono pensate da Dio*».³⁴

Bisogna però tener presente che i contributi gnoseologici di Agostino (l'adeguazione di una *res* all'intelletto divino) e di Aristotele (l'adeguazione dell'intelletto umano ad una *res*) «definiscono la situazione e il *limite strutturale* dell'intelletto umano nel perseguimento della *verità*».

L'intelletto umano infatti cerca di comprendere il mondo mediante i sensi e la ragione, ma la *verità* riguardo alle cose (alle *res*) include la loro *relazione a Dio*, relazione che *sorpassa la nostra comprensione*, per cui *noi possiamo conoscere quello che sono le cose, ma noi siamo incapaci di comprenderle pienamente*».³⁵

Una preziosa notazione gnoseologica di G. B. Vico

Qui è quanto mai opportuna una valida riflessione di Vico che ha osservato che noi uomini non riusciamo a conoscere *pienamente* le realtà del mondo, perché solo Dio, che le ha prodotte in essere, le conosce *perfettamente*, mentre noi conosciamo bene ciò che abbiamo fatto e prodotto nella nostra *storia*. Per questo, secondo Vico, bisognerebbe asserire che solo: «Dio è», mentre noi e le cose «*esistiamo*», in quanto posti in essere da Lui (differenza tra *esse* ed *ex-sistere*).

Quindi, nel tempo medievale in cui gli apporti di Agostino (platonico) e di Aristotele (critico di Platone) si fronteggiavano, Tommaso d'Aquino – secondo MacIntyre – ha saputo produrre una «*narrazione filosofica e teologica più ampia, in seno ad una struttura giustificativa più possente*».³⁶

³³ Saggio cit. p. 274.

³⁴ Saggio cit. p. 275

³⁵ *Ivi.*

³⁶ *Ivi.*

Le verità derivanti da Dio

Seguendo l'insegnamento di Tommaso d'Aquino MacIntyre rileva che: «E' *da Dio* come *verità* che tutte le altre "verità" e tutti gli altri "veri" derivano; è *da Dio* come *essere*, che tutto ciò che esiste, nella misura in cui è, deriva. Ma è *a partire dal* derivato che *noi* dobbiamo cominciare.³⁷

In questo modo noi, giungendo a comprendere l'ordinamento di ciascuna verità o di ciò che è *vero* riguardo di ciò che è primo nell'*essere* e primo nella *verità*, capovolgiamo e ricostruiamo l'ordine causale in virtù del quale noi siamo stati generati.

Dio è la causa prima e il fine ultimo di tutto ciò che esiste. Noi però *non* siamo nella posizione di "vedere" le cose da una tale altezza.

Noi dobbiamo *partire non dalla causa prima*, ma dai suoi *effetti*, *non dal fine ultimo*, ma da ciò che tende verso di esso: dal derivato per risalire al principio.

MacIntyre segue un itinerario contrario a quello seguito da Descartes: «il Dio di Descartes è il garante della conoscenza umana e della pertinenza di una concezione assoluta del mondo, riguardo al quale non esiste che una sola verità». Secondo Descartes infatti: «Dio garantisce che c'è un modo che esiste indipendentemente dal nostro pensiero e che i nostri giudizi a suo riguardo, se noi siamo sufficientemente giudiziosi formulandoli, saranno in generale affidabili».³⁸

Mentre Descartes ritiene che occorre porre Dio come garante delle nostre conoscenze, (perchè i sensi ci ingannano e può esserci il genio maligno che ci inganna), secondo Cartesio, si va "dall'*Io cogitans* a *Dio* e, solo dopo, al *mondo*, invece, per il "tomista" (e per MacIntyre) al contrario la nostra conoscenza effettiva implica che ogni nostra conoscenza incomincia dai sensi³⁹ e risale poi verso la conoscenza dell'*archè/principium* che, se è attinto, ci darà una coscienza susseguente della conoscenza che noi possediamo.⁴⁰

Quali insegnamenti teologici trarre dal percorso intellettuale di MacIntyre?

E' l'interrogativo che si pone a questo punto Rouard, notando che MacIntyre si è confrontato con numerose correnti di pensiero del XX secolo.

Noi siamo oggi testimoni di una frammentazione del senso in molteplici "*récits*" (racconti- narrazioni). E' una caratteristica di quella che vien chiamata la *postmodernità*. L'*età dei lumi* è stata a questo riguardo un momento di rottura. L'uomo *postmoderno* – scrive Rouard – non crede più alla appropriatezza dei "*métaréçits*" (le grandi narrazioni);

³⁷ Come d'altronde Aristotele già aveva insegnato criticamente.

³⁸ Saggio cit. p. 276 -77.

³⁹ Tommaso d'Aquino, in pieno accordo con Aristotele, asserisce: «*Omnis nostra cognitio initium sumit a sensu*».

⁴⁰ Saggio cit. p. 277. E' bene ricordare che Tommaso d'Aquino ha asserito che, per noi, Dio in sé «*penitus manet ignotum*», in quanto noi risaliamo a Dio solo mediante la conoscenza delle cose da Lui create Cfr. *Summa c. Gentes*, lib. III, cap. 49.

egli è piuttosto abitante di un mondo fatti di *différendes*, con linguaggi del tutto eterogenei e incommensurabili senza possibili consensi comuni.

«MacIntyre – rileva puntualmente Rouard - pone una diagnosi simile sullo stato attuale della cultura: se vi sono oggi tanti punti di vista incompatibili, se il senso è frammentato in numerosi *récits* inconciliabili, è perché si è persa l'ampia struttura narrativa *aristotelico-tomista*.

Per rimediare a ciò, la via cartesiana è in anticipo votata allo scacco. E' preferibile partire da piccole narrazioni locali e risalire, di seguito, alle strutture di giustificazione più ampie di questi *micro-récits*».⁴¹

La proposta di una “struttura frattale”

Rouard cita qui un prezioso saggio di Nancey Murphy,⁴² in cui si legge:

«L'opera recente di MacIntyre nel campo dell'etica e dell'epistemologia manifesta una struttura complessa, *frattale*. In “*Dopo la Virtù*” egli giunge alla conclusione che la *giustificazione* di una posizione etica richiede di situare la posizione in relazione con la sua storia – cioè a dire di situarla all'interno di una tradizione di ricerca etica.

Le conclusioni di “*Dopo la Virtù*” hanno reso chiaro il fatto che *per evitare il relativismo morale*, c'è bisogno di un mezzo per arbitrare tra tradizioni morali opposte. Ma le tradizioni morali sono inserite in tradizioni più ampie che contengono i loro propri standard di *razionalità*».⁴³

Questi “standard di razionalità superiori” conferiscono alle *narrazioni etiche* la loro struttura di giustificazione, come in un *frattale* le strutture inferiori ricevono le loro strutture dalle strutture più ampie.

«Come giustificare la superiorità di una tradizione – si chiede Rouard – in rapporto ad un'altra?

Il processo di *giustificazione razionale* si sviluppa in maniera ad un tempo *diacronica* e *sincronica*».

Ogni *tradizione* deve svilupparsi nella sua storia e ingrandirsi in strutture più ampie, così che gli elementi inferiori di razionalità trovino il loro spazio in seno ad una *narrazione più ampia* e derivi da questa la loro giustificazione.

Un tradizione superiore «deve perciò poter integrare meglio delle altre i dati ai quali tutte sono messe a confronto o possono essere confrontate».⁴⁴

Lo sviluppo della “struttura frattale” del pensiero di MacIntyre

⁴¹ Saggio cit. p. 278 – 79.

⁴² N. Murphy: *Postmodern Non-relativism*: Imre Lakatos, *Theo Meyering*, and *Alasdair MacIntyre*, in “The Philosophical Forum”, 27 (1995), p. 27.

⁴³ Cfr. Murphy, *Op. cit.* p. 47.

⁴⁴ Rouard, Saggio cit. p. 279.

Rouard nota pertanto: «La *struttura frattale* del pensiero di MacIntyre si precisa progressivamente nel corso della sua storia intellettuale. La *razionalità etica* viene ripresa in seno alla *razionalità epistemologica*, che dà ad essa la sua struttura di giustificazione: razionalità epistemologica che è essa stessa ripresa in seno alla razionalità della tradizione *aristotelico-tomista* dalla quale essa trae a sua volta la sua struttura di giustificazione, essendosi quest'ultima mostrata superiore alla sua (o sue) rivale (o rivali) diacronicamente e sincronicamente a motivo del ricorso che essa fa all'epistemologia fondata *in fine* in una metafisica che essa porta in sé». ⁴⁵

Così la citata filosofa Nancey Murphy ritiene che il filosofo anglosassone eviti l'*impasse relativiste* e proponga un'alternativa postmoderna alla postmodernità relativista, perché la "*filosofia frattale*" offre la migliore possibilità di evitare il relativismo in ciò che riguarda gli *standars* della razionalità. ⁴⁶

Da una filosofia frattale ad una "teologia frattale"

Rouard – concludendo il suo saggio – scrive: «Applicata al campo della *teologia*, questa *struttura frattale della giustificazione* razionale potrebbe aiutare, secondo quanto dice s. Pietro nel noto passo della sua "I *Epistola*" (c.III, vv. 15 -16), ad: "*essere sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza (cristiana) che è in voi*", ⁴⁷ nel contesto del mondo odierno frammentato.». ⁴⁸

Rouard presenta qui un esempio tratto dalla difficile concezione della *persona umana* nel contesto della società contemporanea.

«Esistono oggi infatti numerose posizioni divergenti riguardo a ciò che è la *persona umana*. E numerosi autori distinguono oggi molto nettamente la *persona umana* dall'*essere umano*. Per molti un *essere umano non è sempre una persona*: un *embrione* o un *malato in stato vegetativo*, ad esempio, non presentano le caratteristiche che definiscono una *persona umana*: la *razionalità*, la *coscienza di sé*. Essi non sono (non sarebbero) dunque delle "persone umane", pur essendo sicuramente *esseri umani*, membri della *specie umana*, portatori del suo DNA.

Come collocarsi oggi – si chiede Rouard – come *teologi cattolici* di fronte a questa problematica?

Sincronicamente, si tratta di mostrare che la posizione cattolica è superiore a quella di coloro che hanno dubbi su quegli "esseri umani", definendo razionalmente il fatto che qualsiasi *essere umano* è una *persona*. Esistono diverse argomentazioni per questa tesi. Ad esempio, si può proporre l'impossibilità per un essente di cambiare statuto ontologico. Una pietra non diviene mai un uccello.

⁴⁵ Saggio cit. p. 279-80.

⁴⁶ Cfr. Saggio cit. p. 280.

⁴⁷ S. Pietro qui (v. 16) precisa che: "Questo va fatto con gentilezza e rispetto avendo retta coscienza....", senza altezzosi atteggiamenti controproducenti.

⁴⁸ Saggio cit. p. 280.

Qualche *cosa* non diventa mai un *qualcuno*, una *persona*. Si è una *persona* dall'inizio e fino alla fine o non lo si è mai. Sulla scorta di questa argomentazione puntuale, si può in seguito mostrare che questo modo di *leggere l'essere umano* trae la sua struttura di giustificazione da un livello superiore, epistemologico.

Al *nominalismo* di coloro che definiscono la *persona umana* mediante qualità evanescenti, ad essa attribuite, si contrappone un approccio più *aristotelico* secondo il quale le *qualità* non costituiscono la *sostanza*, ma solo la esprimono. Questo secondo livello integra il primo e gli dà la sua struttura di giustificazione razionale. Da un livello all'altro si guadagna nel potere di giustificazione razionale.

Diacronicamente, la tradizione cristiana si è mostrata modello vincente per pensare la *persona umana* in modo sostanziale. Essa ha inventato il concetto di *persona sostanziale* nei primi secoli della sua storia.

Il *teologo* [ma noi aggiungeremmo anche il semplice laico cattolico] potrà mettere la sua capacità al servizio della messa in evidenza del legame che esiste tra la *storia del pensiero cristiano* concernente la *persona* e la *definizione sostanziale di questa* e , così facendo, integrerà il momento sincronico dell'argomentazione all'ampia narrazione, due volte millenaria, della filosofia e della teologia cristiana.

Egli avrà allora presentato una struttura di giustificazione *frattale* della sua posizione e risposto in maniera postmoderna al *relativismo* in cui il dibattito odierno è impantanato». ⁴⁹

C'è da augurarsi che si possa capire la validità e l'opportunità di queste riflessioni quanto mai attuali.

⁴⁹ Rouard. Saggio cit. pp. 280 – 281.