

SAGGI/I

---

COLLANA A CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

**Pagina bianca**

Alasdair MacIntyre

# Edith Stein

Un prologo filosofico: 1913-1922

Introduzione di  
Marco D'Avenia

EDUSC

Prima edizione 2010

Titolo originale

*Edith Stein. A Philosophical Prologue, 1913-1922*

© 2006 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Lanham, Maryland 20706

Edizione italiana a cura di Marco D'Avenia

Traduzione di Cristina Anselmi Tamburini

© 2010 - EDUSC SRL

VIA DEI PIANELLARI 41 - 00186 ROMA

TEL. 06 45493637 - FAX 06 45493641

INFO@EDUSC.IT

ISBN 978-88-8333-204-3

## Introduzione

# Il filosofo e la persona comune: il percorso parallelo di Edith Stein e Alasdair MacIntyre

di Marco D'Avenia

*Stiamo aspettando: non Godot,  
ma un altro San Benedetto,  
senza dubbio molto diverso*

A. MacIntyre, *Dopo la virtù*

### CHI ASPETTA CHI: TRA ATTESA E SPERANZA

Chiunque abbia una certa familiarità con l'opera di Alasdair MacIntyre, avrebbe potuto ragionevolmente aspettarsi che prima o poi la sua attenzione sarebbe stata catturata dalla giovane fenomenologa, allieva e assistente di Husserl, ebrea convertita al cattolicesimo, in seguito suora carmelitana, infine martire nel più tristemente famoso dei campi di concentramento nazisti, Auschwitz-Birkenau. Un nome, quello di Edith Stein, è di lei che ovviamente stiamo parlando, che non compare mai nelle opere precedenti di MacIntyre benché, per molti versi, corrisponda alla sua descrizione ideale della persona che esercita la riflessione filosofica. Per questo, MacIntyre le ha dedicato la sua più recente monografia originale, quella che qui di seguito pubblichiamo. Un volume di grande importanza, che merita una riflessione iniziale, al fine anche

di ricostruire ciò che è stato del progetto di MacIntyre, le cui opere più significative sono state nel frattempo tradotte quasi tutte in lingua italiana<sup>1</sup> e per la quale, dopo la fortuna di *Dopo la virtù*, sembra opportuno riproporre un bilancio generale significativo, per quanto in questa introduzione, per forza di cose, ancora provvisorio, visto lo spazio qui a disposizione.

Mi è parso rilevante riportare in esergo la frase probabilmente più conosciuta dell'Autore, cioè l'ultima riga di *Dopo la virtù*, perché in genere non le si presta sufficiente attenzione nella sua completezza: «stiamo aspettando: non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso»<sup>2</sup>. L'attesa è di un *nuovo* Benedetto, e non dell'enigmatico personaggio di *Samuel Beckett*. Non è un gioco di parole erudito, la *novità* e il termine di paragone costituiscono un contesto significativo che cambia radicalmente il modo in cui pensiamo Benedetto. Su Godot si è detto molto, e forse la cosa più semplice è che dietro di lui si nasconda la scelta tra il salto verso Dio, dopo l'esito assurdo della modernità o l'inevitabile dissolvimento nel caos<sup>3</sup>. Vladimiro ed Estragone non sanno se la venuta del personaggio che li ha convocati porterà loro salvezza o porrà sem-

1 Nell'ordine di pubblicazione in lingua italiana: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Duckworth, London 1991; ed. it.: *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993; *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988; tr. it.: *Giustizia e Razionalità*, Anabasi, Milano 1995; *Dependent Rational Animals*, Carus Publishers, 1999; ed. it.: *Animali razionali e dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001; *After Virtue. A Study in moral Theory*, 3<sup>a</sup> edizione inglese 2007; tr. it.: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, 2<sup>a</sup> edizione italiana, Armando, Roma 2007. Tutte le opere citate, tranne *Giustizia e razionalità* (tradotta da Clotilde Calabi), sono state curate da chi scrive. Alcune contengono anche una prefazione originale dell'Autore all'edizione italiana.

2 *Dopo la virtù*, cit., p. 314.

3 A questo proposito, si veda, giusto per fare un piccolo esempio, a cura di Angelo Libertini e Claudio Siniscalchi, *Il nulla e l'infinito. Una lettura spirituale dell'opera di Samuel Beckett*, Roma, Ente dello Spettacolo.

plicemente fine alla loro attesa. Questa distinzione si chiarisce tornando indietro a un'opera precedente dello stesso Beckett, *Murphy*<sup>4</sup>, romanzo del 1938 che prende il titolo dal tragico-mico protagonista; Murphy vive in un suo proprio mondo, isolatosi deliberatamente dalla normale comunicazione con il mondo esterno; dalla sedia alla quale si è fisicamente legato, si dibatte tra la ferrea logica aristotelica e la Chiaraudienza del Capro (sic!), Campanella e l'Archeo, «lo starsene ad appercepire se stesso in una tomba gloriosa o esaminare il concavo cielo stellato»<sup>5</sup> e l'obbedienza ad esoteriche predizioni orientali vendute a poco prezzo nei mercati londinesi; l'universo di Murphy è «la facciata, o il sistema di facciate, stagliato contro [una] grande confusione germogliante e gorgogliante»<sup>6</sup>; sono simulacri di idee, balzane e bizzarre o filosofiche che altaleneano dall'instabile certezza della percezione del sé, del corpo e degli altri, all'ammissione disperata di «avere un cuore così irrazionale [da non esservi] medico capace di risalire alle cause»<sup>7</sup> della sua «patologia»; che pure tuttavia, «ispezionato, palpato, auscultato, percosso, radiografato e cardiografato, risulta [...] essere esattamente ciò che un cuore dovrebbe essere»<sup>8</sup>. Il risultato di questa ricerca di un totale autodomínio apriori di sé è il paradosso della confusione delle idee, e la pratica di una vita «scissa»<sup>9</sup>: l'impossibilità totale di alzarsi dalla propria sedia, senza tirarsela addosso; la condanna di Murphy è al castigo di «quella sindrome nota come vita [...] troppo diffusa per essere alleviata»<sup>10</sup>. In questa cornice, agli eredi spirituali di Murphy,

4 Samuel Beckett, *Murphy*, ed. it. a cura di Gabriele Frasca, Einaudi, Torino 2003, p. 110.

5 *Ibid.*, p. 17

6 *Ibid.*, p. 5

7 *Ibid.*, p. 4

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 79

10 *Ibid.*, p. 42

Vladimiro ed Estragone, rimane l'alternativa secca tra l'essere abbandonati al proprio cieco destino o che, grazie all'arrivo di Godot, ad essi sia concesso il dono che non osano neanche sperare: alla fine «saranno salvati»<sup>11</sup>. In ogni caso, essi rimarranno comunque inerti *nell'attesa*.

Detto questo, quale Benedetto s'attende? Lungi dall'ipotizzare capacità profetiche di MacIntyre sul pontefice che sarebbe venuto, colpisce l'estrema assonanza della recente enciclica del papa Benedetto XVI sul tema della speranza<sup>12</sup>; questo documento, da un punto di vista speculativo, si propone, tra l'altro, di gettare un ponte per superare l'abisso del nulla sul quale oggi la modernità sembra affacciarsi, a rischio di caderci con tutto il peso delle sue elucubrazioni e dotte superstizioni<sup>13</sup>

11 Samuel Beckett, *Aspettando Godot*, ed. it. a cura di Carlo Fruttero, Einaudi, Torino 1998, p. 110.

12 Benedetto XVI, Lett. Enc. *Spe salvi*, Città del Vaticano, 30 novembre 2007

13 L'analisi di Benedetto XVI è qui semplificata, a rischio (ma ciò è da imputare alla semplificazione da parte di chi scrive), di dare un'impressione di drastico rifiuto della modernità, che non appartiene né all'analisi né allo stile del Papa: di fatto, l'enciclica è un serio tentativo, da una prospettiva che è prima di tutto magisteriale, di rivalutare molteplici aspetti la modernità, purificandoli da influenze ideologiche che purtroppo oramai vengono date per scontate nella cultura occidentale. Si tratta di questo "fatto culturale" che viene analizzato, cercando, ripeto, dall'interno della modernità, una via di uscita dalle secche di una ragione stanca e priva spesso di speranza e respiro. D'altra parte, né in Benedetto né in MacIntyre, l'analisi porta a una nostalgia anacronistica di un periodo della storia che entrambi conoscono profondamente, ma che anche un profano che sfogli un libro di storia potrà etichettare come "età dell'oro" a cui fare riferimento: se si considera il secolo che precede e quello che segue san Benedetto, si troveranno una serie di eventi (eresie e movimenti che minacciavano l'essenza dottrinale del Cristianesimo, antipapismo, le invasioni barbariche in tutta l'Europa e le dolorose vicende di Roma, il crollo dell'impero d'Occidente e la crisi di quello d'Oriente, la nascita e l'espansione dell'Islam, il disorientamento nella pratica religiosa, povertà, epidemie, guerre di tutti i tipi) tutt'altro che desiderabili. Inoltre, bisogna tenere presente che la riforma benedettina e i suoi influssi, a differenza di molti altri fenomeni analoghi nella storia della Chiesa, ebbe uno sviluppo relativamente lento, anche se capillare, e i suoi frutti si poterono apprezzare in un lasso di tempo di uno, due secoli.



e ritrovare, nella speranza, il sentiero della verità, al di là di esso: il cristiano, non solamente riceve l'informazione salvifica della fede *ma anche* la forza ("performativa") di produrre azioni che la manifestino e che cambino di fatto la sua vita. Il Benedetto *atteso* addita la *speranza*. Egli propone di liberare l'uomo dall'eccesso di ragione e ipercontrollo, per riconsegnarlo a un sapere ragionevole e alla capacità dell'agire: mostra il punto in cui l'attesa diviene speranza e non rimane un semplice volere senza volere. Ciò nonostante, questo Benedetto, come vedremo in conclusione, sarà «senza dubbio molto diverso» dal grande riformatore cristiano che ha lasciato all'Europa la sua *Regola*.

#### LA RAGIONE E LA FEDE

Lo svolgimento di questo libro suscita degli interrogativi, non pochi e apparentemente in contraddizione tra loro. Innanzitutto, alterna in uno spazio relativamente breve, poco meno di duecento pagine, materiale diverso, capitoli di carattere biografico, storico, prettamente filosofico. A una prima lettura, può sembrare persino uno scritto "confuso", del quale privilegiare a seconda degli interessi, alcuni dei capitoli, mettendone da parte altri: a seconda che si sia interessati alla storia della filosofia moderna da Hume fino, grosso modo, ad Heidegger; al movimento fenomenologico; alla vita e alle prime riflessioni di Edith Stein. Proprio come MacIntyre si esprime nella sua critica a una certa, diffusa, storiografia filosofica, potrebbe sembrare che si alternino frammenti biografici e di storia della filosofia a riflessioni teoretiche di tutt'altra profondità. Qualcosa che, per inciso, lascia un compito ingrato a chi deve rendere coerentemente il volume in una lingua diversa. Ma soprattutto, sembra incorrere in una deformazione del racconto della filosofia che lo stesso Autore stigmatizza con veemenza

nelle pagine iniziali del libro: quello di mescolare indiscriminatamente l'informazione storica e culturale alla riflessione prettamente scientifica. Quello che MacIntyre rimprovera spesso a certa storiografia filosofica (il suo riferimento è ripetutamente a Russell), parrebbe applicarsi perfettamente a questo suo stesso volume. È un punto sul quale torneremo in varie parti di questa introduzione e segnatamente, nella seconda parte. È più significativo invece, al momento, prendere le mosse dal titolo del libro e dal filo narrativo che suggerisce.

Se prendiamo il sottotitolo della copertina, che parla di un *Prologo filosofico*, troviamo immediatamente un altro problema: ci sono diversi modi di dar principio a una riflessione filosofica. In questo caso, sembra che lo spunto sia il semplice corollario di due eventi: la conversione di un filosofo scozzese e quella di una giovane donna, brillante intellettuale di Breslavia. Vivono a una distanza di età relativamente breve: MacIntyre nasce nel 1929, Edith Stein nel 1891. E. Stein morirà martire nel 1942, quindi a cinquant'un anni (MacIntyre forse addirittura quello stesso anno avrebbe precocemente iniziato lo studio della classicità e del marxismo che avrebbe dato un'impronta a tutto il suo pensiero a venire<sup>14</sup>); le vite dei due pensatori si sarebbero anche potute incrociare per interessi e stili, e per la precocità del filosofo scozzese, che pubblica la sua prima opera nel 1952 (quando Stein sarebbe stata poco più che sessantenne). In uno dei capitoli più importanti di questo volume, MacIntyre rileva che se Ayer, nella sua recensione del 1929 su *Mind a Essere e tempo* di Heidegger, si fosse attenuto più alla peculiarità fenomenologica del testo, senza piegarlo a un'interpretazione analitica, probabilmente la filosofia anglo-americana avrebbe preso una piega completamente diversa<sup>15</sup>. E non è mancato

14 Cf. Giovanna Borradori, in *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 173.

15 Lo studioso di MacIntyre ben conosce l'influenza di Ayer sulla critica macin-

chi ha messo in evidenza che la fenomenologia rappresenta la vera cerniera tra filosofia analitica e continentale all'indomani della modernità.

Rimane fermo un punto: se accettiamo il rilievo su Ayer, lo sviluppo della storia della filosofia, il ruolo della fenomenologia nella filosofia del '900, ecco che il distacco temporale tra i due filosofi (dovuto a motivi geografici), sostanzialmente si annulla; ancora più significativo che, mantenendo più o meno sempre la costante distanza di mezzo secolo l'uno dall'altra, essi percorrono un cammino che ha molto in comune, di duro lavoro filosofico, e che culmina nella decisione di dare un nuovo orientamento alla propria vita, con la conversione al cattolicesimo. Tutto questo ha mutato in parte anche il loro modo di concepire la filosofia.

A questo punto, laddove finiscono le coincidenze storiche, è chiaro che gli eventi vanno a integrarsi con l'interpretazione. La più accreditata (con diverse variazioni sul tema) è quella che segue: dopo la loro conversione, il pensiero filosofico di entrambi diventa pienamente strumentale al loro nuovo progetto: la religione, per citare Thomas Nagel, «ha preso le redini della loro filosofia»<sup>16</sup>, più precisamente, essi «usano la loro visione [religiosa] per giustificare *il reinserimento dell'autorità* nel cuore della vita umana e, di conseguenza, della ragione umana»<sup>17</sup>: il compimento della conversione ridecrive insomma l'essenza della filosofia come diversa dall'esercizio della ragione naturale, la sopprime in radice. Non si tratta più di una *ragione laica, condivisibile e comunicabile a altri; non si*

tyriana della filosofia della modernità. Ciò detto, lascio questi aspetti agli specialisti, che ne trarranno materia di possibile dibattito.

16 Thomas Nagel, "MacIntyre versus the Enlightenment", in *Other Minds: Critical Essays 1969-1994* (Oxford University Press, New York 1995), p. 209.

17 Cf. Martha Nussbaum, "Recoiling from Reason", in *New York Review of Books* 36, n.19 (December 7, 1989), pp. 36-41, corsivo di chi scrive)

*tratta di un pensiero onesto, in primo luogo verso se stessi: perché chi è il primo altro da convincere razionalmente se non il proprio io?* Proprio questo è – potrebbe essere – uno dei significati dell'espressione *Prologo*: opera preliminare, esercizio che esclude i canoni richiesti a un testo filosofico, anche se fino a un certo punto ne ha avuto lo scopo o la maschera; che tuttavia, alla fine, per autorità di un sapere superiore, mantiene per sé la qualifica di *filosofia*, anche se di nuovo genere, dove tutto è rimesso in discussione (e spesso, quando questo avviene, “tutto” equivale a “nulla”). Insomma, dopo la conversione, sia MacIntyre sia Stein affrontano, almeno la loro ricerca in filosofia, come una specie di romanzo a tesi, dove essa si riduce a espediente retorico, destinato ad autoannullarsi nella resa a un ipotetico sapere di origine divina. Così facendo, si sono contemporaneamente istituiti (o ricostruiti) dei luoghi speciali dove la verità e la comunicazione umana possono essere sospese dall'obbligo della critica: un monastero, un'istituzione cattolica e con essi si sono riaperte stanze piene di volumi polverosi e metafisici. Una mossa pericolosa sia per la filosofia, sia per la fede, perché ridecrive in maniera confusa e probabilmente fuorviante, ideologica, un rapporto tra ragione e fede che negli ultimi secoli ha senz'altro cercato equilibrismi e soluzioni precarie. Sia MacIntyre sia Stein, approfittando di un momento in cui la filosofia “aveva abbassato la guardia”, hanno ristabilito “ordine” e “uniformità”, termini che senz'altro oggi hanno precise caratterizzazioni valutative.

In buona sostanza, questo si pensa, il credente, per essere tale, è costretto a sottomettere le proprie aspirazioni filosofiche all'ossequio irrazionale della fede, intesa come mero sentimento di assenso (termine che sarebbe tutto da chiarire), oppure ad accettare e affermare onestamente che sta valicando le leggi della sua intelligenza, senza ragioni valide da esibire. Il suo luogo naturale si sposta al di fuori dal mondo *in cui vive, nel quale i suoi amici vivono*. Una regione che si trova al

di là del mondo degli uomini comuni. Di conseguenza, la sua etica e la sua riflessione politica hanno perso diritto di cittadinanza nel mondo *reale*. Del resto, questo non è il mondo in cui il cristiano ha la sua cittadinanza definitiva e un certo gusto di sostenere tesi impopolari ed esposte al rischio del martirio sembra essere da sempre intrinseco al Cattolicesimo e un motore storico profondo del suo sviluppo, in ogni tempo. Questa è, a spanne, una accreditata interpretazione della vicenda esistenziale di Edith Stein. All'interno della tradizione fenomenologica inaugurata da Husserl, Stein ebbe indubbi vantaggi: fu discepola entusiasta della prima ora, senz'altro allieva intelligente, alla quale il Maestro affidò l'arduo compito di segretaria personale, impiegata a riorganizzare i propri appunti (da cui sarebbero scaturite redazioni e revisioni di opere famose, tra cui il secondo volume delle *Idee* e la correzione delle precedenti *Ricerche logiche*); ciò nonostante, il suo pensiero autonomo parve esaurirsi nella famosa tesi di dottorato sull'*empatia*, sulla percezione degli stati d'animo e di pensiero altrui, tema prettamente "femminile", da collocarsi al margine di un robusto pensiero filosofico, una lacuna che Husserl non aveva trovato il tempo di colmare; Edith Stein fu incapace, all'indomani della conversione, di superare l'abilitazione all'insegnamento, nonostante il prestigio del suo mentore e di conseguire una cattedra in un ateneo universitario, dopo un lungo e, dal suo punto di vista, apparentemente inutile apprendistato. Questa vicenda di chiaroscuri quasi romantici, si interseca con la rappresentazione, allora diffusa, del rapporto tra donna e vita pubblica: relegata inesorabilmente entro le mura familiari, entusiasta infermiera al fronte nella prima guerra mondiale, infine convertita e dedita alla redazione di opere di spiritualità e nostalgicamente, a una secondaria e sconosciuta produzione filosofica.

MacIntyre sembra avallare questa narrazione, nel momento in cui della Stein finisce per offrire solamente un "pro-

logo filosofico” che sbocca in una “filosofia rinviata”: modo elegante per riconoscere che la filosofia sviluppata al livello di interessanti domande, non ebbe mai altrettanta rilevanza nelle sue risposte; tentativo, magari, di battezzare un metodo, quello fenomenologico, che si rivelò refrattario sia a chi lo aveva scoperto e praticato (quand’anche credente) sia a quanti dovevano riconoscergli un posto nell’ambito della ragione illuminata dalla fede. Come dar torto agli uni e agli altri, leggendo alcuni tentativi di Edith Stein di conciliare fenomenologia e tomismo, sotto lo sguardo severo e critico di pensatori del calibro di Husserl, Scheler e soprattutto di Heidegger, che sulla filosofia cristiana avrebbe espresso giudizi categoricamente negativi? Come pretendere che le critiche steiniane potessero scuotere le solide mura esistenziali dell’essere-per-la-morte che il giovane collega proponeva come forma della vita autentica? Insomma, Edith Stein bocciata nelle aule universitarie, bocciata allo stesso tempo da maestri e colleghi fenomenologi e da illustri studiosi di filosofia cristiana, rigettata da quei tomisti neoscolastici che avrebbero potuto accoglierla nelle loro fila. Ripudiata da una famiglia di stretta osservanza ebraica, addirittura dagli amici più cari, alcuni dei quali pure ne avevano incoraggiato la conversione, benché esitanti riguardo all’entrata nel Carmelo e critici del prosieguo della sua evoluzione filosofica. Chi avrebbe potuto difenderla? Non certamente il suo diretto insegnante Adolf Reinach, anche lui convertito, tuttavia prematuramente scomparso sul fronte di Ypres, che al momento di parlare della fede e di Dio, si rivelò ancora più incerto e aporetico della sua allieva, alla quale passò di fatto negli stessi anni delle loro conversioni, il testimone di un certo modo, oggi considerato eccentrico, di svolgere la ricerca fenomenologica<sup>18</sup>. Di conseguenza, Edith Stein rimar-

18 Il discorso su Adolf Reinach è assai più ampio di quanto potremo fare se non in

rebbe confinata nella storia del pensiero per i suoi saggi nei quali si parla più di cultura o di spiritualità che di filosofia.

A questo punto, il giudizio sulla Stein, converge col giudizio sullo stesso MacIntyre, il cui contributo filosofico pare, anche ad alcuni dei suoi stessi studiosi, esaurirsi con le opere fondamentali scritte negli anni Novanta. Proprio alcuni dei suoi discepoli, magari anche credenti, hanno deciso di completare la sua opera seguendo altre vie, più “oneste”, più “laiche”. In definitiva, le due storie rimangono parallele. Con l’aggravante che MacIntyre, seguendo nel tempo, ha accettato la deriva fideistica senza nulla apprendere dalla biografia della Stein. In fondo, puntando sul cavallo sbagliato. Già nel 1999, aveva tentato un ripensamento del proprio pensiero, mescolando curiosamente la ragione pratica con l’intelligenza dei delfini. Adesso, la sua soluzione speculativa accetta il compromesso del cosiddetto “salto della fede”. Una promessa concepita con *Dopo la virtù* nel 1984 e abortita all’inizio dopo appena un lustro. Chi ha seguito MacIntyre alla lettera, si è autoconfinato in un mondo autoreferenziale, se non addirittura irrazionale. *Il vero MacIntyre ha smesso di pensare con la sua testa diciassette anni or sono*<sup>19</sup>.

Non stupisce che la fine della storia sia identica: come Edith Stein fu alla fine costretta umilmente a riconoscere i suoi limiti, così anche MacIntyre con altrettanta onestà i propri nel momento in cui ha deciso di pubblicare questo volume. Logico dunque mettere tra parentesi la filosofia della Stein, differire qualcosa che in fondo non c’è. Molto meno logico invece, se si accetta questa prospettiva, trascurare di dar conto

breve, alla fine del saggio. Comunque, su questo aspetto del pensiero di Reinach, si dà conto sufficientemente nel volume.

<sup>19</sup> Un esempio eloquente ed esplicito in THOMAS D. D’ANDREA, *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*, Aldershot: Ashgate, 2006, pp. xiii-xiv.

di ciò che guadagnò a Santa Teresa Benedetta della Croce, il giudizio di santità della Chiesa, cioè il martirio esplicitamente accettato in ossequio alle proprie radici ebraiche, che non volle rinnegare anche dopo l'entrata nel Carmelo. Quello che sorprende è il silenzio di MacIntyre su questo punto. Non bisogna dimenticare che, oltre al proprio mestiere di filosofo, egli conosce bene le astuzie del narratore (basti solo pensare alla costruzione di *Dopo la virtù*, in fondo quasi un *thriller* filosofico) e le adopera per risvegliare la domanda filosofica, magari con qualche colpo ad effetto. Questo silenzio finale è più che eloquente. Il volume di MacIntyre su Stein non è evidentemente un testo agiografico e neanche una mera informazione sulle condizioni storiche in cui il pensiero di Edith Stein ha preso forma: esistono biografie di entrambi i generi, di ottima qualità<sup>20</sup>. E ripeto, ciò che sicuramente appare chiaro anche in queste biografie, anche se non in maniera decisiva (per la loro natura) è il tentativo continuo di entrambi, di rimettere al centro la domanda filosofica, con la stessa continuità del proprio passato. Qual è allora il senso di un volume su Edith Stein e quale forma deve prendere per dar conto di una storia diversa, che sia più consona sia a colui che scrive sia al suo soggetto?

La risposta va cercata proprio e paradossalmente nella direzione indicata dalla narrazione-interpretazione appena riportata, in ciò che legherebbe Edith Stein e Alasdair MacIntyre.

<sup>20</sup> Di carattere agiografico, la biografia di Antonio Sicari, in *Ritratti di santi 1*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 147-162 (si tratta di una biografia scritta dal punto di vista della santa, che rivede attraverso i propri appunti l'intera sua vita e le sue relazioni, peraltro documentate in altri testi. Particolarmente toccante la parte sulla conversione dei coniugi Husserl). Appartiene al secondo genere il prezioso volume di Waltraud Herbstrith, *Edith Stein*, Herder, Freiburg 1983; v ed. it., Città Nuova, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 2000. La biografia italiana, dalla quale citiamo, è abbreviata nella parte biografica rispetto all'edizione tedesca, ma contiene alcune testimonianze di prima mano di amici e colleghi.



Il legame è forse anche più stretto, ma non sembra coincidere con la linea interpretativa fin'ora esposta. È quando questo *Prologo* si conclude che si capisce perché la filosofia della giovane fenomenologa venga rimandata e lei maldestramente allontanata dall'università, proprio come MacIntyre è stato, in un certo senso, "ufficiosamente" congedato dal mondo accademico, e anche perché l'esito finale della vita di Edith Stein non sia, in questo caso, determinante. Per la stessa ragione, il genere letterario di questo volume non è l'agiografia e neanche la biografia *in quanto tale*; è la storia di una pensatrice che non ha mai rinunciato all'impegno del proprio essere nel mondo<sup>21</sup>.

Su questa ipotesi convergono sia la ricostruzione del recente percorso filosofico di MacIntyre, che tra l'altro quasi contemporaneamente a quest'opera di storiografia filosofica, ha pubblicato due volumi di *Selected Essays*<sup>22</sup> che sono un fondamentale complemento alla narrazione retrospettiva della vicenda filosofica della pensatrice tedesca contenuta in questo volume. Questo *Prologo filosofico* si presenta in piena continuità con le opere che precedono e che seguono. Ci basta dire che entrambe le narrazioni si incrociano e spesso si chiariscono a vicenda. In definitiva, forse, il nostro rompicapo può dare un'immagine finale completamente diversa.

#### RIPENSARE LA TRADIZIONE

C'è dunque almeno un'altra lettura della serie di eventi che abbiamo presentato. E nel riassumerla, senza rinnegare la cronologia, che qui ho accennato in parte e alla quale altrove si

21 La scrittura propria di autori come Diogene Laerzio, quella per certi versi praticata da autori contemporanei come Pierre Hadot, Wilhelm Weischedel e inaugurata in questo secolo da A. Sertillanges.

22 Rimando intanto al mio testo, dal titolo *L'etica del bene condiviso*, Armando, Roma 1995, che copre e riflette sull'opera di MacIntyre fino ai primi anni Novanta.

è dedicata e si dedicherà maggiore attenzione<sup>23</sup>, ritengo sia più utile al lettore (e non è un caso), prendere le distanze dai singoli eventi, pur ritenendo che essi siano la prima base, la lettera, della quale lo spirito è sempre complemento e mai riduzione.

Siamo già nel 1977, e Alasdair MacIntyre pubblica un articolo fondamentale in onore del filosofo della scienza, Thomas Kuhn, dal titolo "*Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*"<sup>24</sup>; in esso, egli ipotizza, sull'onda del suo scetticismo nei confronti delle varie risposte alla questione del rapporto tra filosofia e vita quotidiana – filosofia analitica, marxismo, psicanalisi, cristianesimo –, la possibilità di introdurre una soluzione storicistica, simile a quella adottata qualche tempo prima dallo stesso Kuhn per le scienze della natura, per interpretare quelle che si chiamavano all'inizio del secolo "le scienze dello spirito", ivi compresa l'etica e la politica, che forse oggi collocheremmo nell'ampio spettro che va dalle *humanities* alla conversazione dotta. Proprio come i passaggi tra diversi paradigmi scientifici (dalla fisica aristotelica, a quella galileiana e newtoniana, dalla relatività alla quantistica) sono tutt'altro che evoluzioni pacifiche in un contesto piano e tranquillo; piuttosto movimenti rivoluzionari e complessi interni a programmi di ricerca, laddove, un esperimento, una ricerca, una lacuna, inseriscono l'incertezza entro la dinamica delle leggi naturali; ecco che, allo stesso modo, la ricerca etica e politica attraversa analoghi dilemmi amletici. Il passaggio da un paradigma di interpretazione dell'universo che Kuhn e Lakatos esprimono con il linguaggio dell'epistemologia, avviene di pari passo con la conversione da una visione del mondo a un'altra diversa, come avviene nelle vicende dei tragici greci, in Amleto e in forme più o meno articolate nella vita quotidiana,

<sup>23</sup> *Selected Essays*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>24</sup> Ristampato in, *Selected Essays*, vol. 1: *The Tasks of Philosophy*, cit., pp. 3-23.

nel mondo della *phronesis*, della retta ragion pratica di Aristotele. Ciò che nell'uno e nell'altro caso diamo per scontato – e nella vita quotidiana con maggiore urgenza esistenziale – è che non si tratta di un salto irrazionale quando preferiamo l'essere al non essere, quando decidiamo di cambiare città per lavoro o quando reagiamo in un modo o in un altro a una delusione d'amore o a un licenziamento; potrà esserci magari un errore nelle nostre azioni, ma tendiamo a muoverci e il più delle volte raggiungiamo una soluzione, che se non proprio la migliore possibile, è l'inizio di una nuova strada. In altri termini, la vita riprende la sua marcia e quasi istintivamente per una via che non è una mera soluzione pragmatica, ma un sentiero nuovo che conduce, pur tra le imperfezioni, a una vita riuscita (o almeno al desiderio), conforme al nostro essere uomini e nella consapevolezza di essere entrati nella dinamica della vita buona, di non essere caduti nel vuoto.

Se Kuhn ha inventato il senso contemporaneo di paradigma scientifico applicato alle scienze fisiche e naturali, MacIntyre ha modificato almeno in parte quello analogo di tradizione in senso "amletico" o, più filosoficamente, "vichiano". Facendo questo, ha istituito qualcosa di radicalmente diverso, che deve rispondere a questioni importanti, innanzitutto interne alla filosofia analitica e all'epistemologia, tra cui ad esempio, quello dell'incommensurabilità. In breve ancora: la *tradizione* risulta, nel lessico filosofico, trasformata da un insieme sicuramente *statico* (magari eclettico) di saperi, modi di vita, rituali prefissati da ripetere nel tempo e al quale ritornare come a un porto sicuro, specialmente dopo le delusioni degli ideali entusiasti della gioventù filosofica. La tradizione è una parziale o totale riscrittura retrospettiva della storia ed è proprio in questo saggio che MacIntyre comincia ad articolarne le dinamiche.

Il libro successivo, *Dopo la virtù*, nella sua prima versione del 1981, e dato il suo successo (o quantomeno impatto), nella nuova, quasi immediata, edizione ampliata di appena tre anni

dopo, per quanto affascinante, importante e aporetico, è un primo passo, che apre immediatamente un significativo e diffuso dibattito critico che coinvolge tutti i grandi nomi della filosofia. Su *Dopo la virtù* si è scritto molto. Il punto importante è: si è veramente compresa la svolta che si inizia questo libro? In fondo, a ben vedere il contenuto del libro, è sostanzialmente una composizione ordinata ed elegante degli scritti precedenti del filosofo: una rassegna più o meno completa dell'etica, da Omero fino ai giorni nostri, inframmezzata da analisi e dubbi di opere precedenti, una serie di scritti, più o meno organizzati, sulla secolarizzazione e sulla filosofia della storia, sulla teoria dell'azione e sulle scienze sociali; tuttavia non è ancora questa la parte che qui mi interessa di più sottolineare. È logico che i diversi specialisti si siano soffermati sulle imprecisioni di chi, per quanto con genio, dava una trattazione condensata di dibattiti lunghi e controversi; d'altra parte, chi ha letto e preso in considerazione il libro per intero, lo ha considerato, con rarissime eccezioni, come l'ennesimo sommario di storiografia filosofica tipico del secondo dopoguerra, affascinante nella sua prospettiva ermeneutica, nella sfida in campo aperto alla crisi della modernità e al nichilismo nietzscheano. O come una traduzione moderna di concetti classici quali quello di virtù (da poco rimesso in circolazione a Oxford e Cambridge dalla filosofia dell'azione, da Anscombe, Geach, Foot), accompagnato dalla tipica "preposizione post-moderna" ("dopo", appunto). Una "restaurazione" della *philosophia perennis* accompagnata dall'abilità di individuare un *trend* e il suo linguaggio appropriato, costretta però a pagare dazio a un relativismo che i lettori più attenti di MacIntyre attribuirono innanzitutto una certa versione del fallibilismo imputata all'autore e poi alla sua conversione religiosa. Si guardi bene: anche Edith Stein, seguendo Husserl, elaborò una svolta dal neokantismo (se di successo o meno, rimane oggetto di dibattito ancor oggi), ma anche dopo, nei confronti di alcuni esiti interni alla sua stessa

tradizione fenomenologica nella versione Husserliana, e che allo stesso tempo si riagganciava, certe volte in maniera non pienamente consapevole, a un certo modo di fare filosofia e di concepire l'etica che precede la modernità. Come dice chiaramente MacIntyre, «dobbiamo rileggere il nostro passato, per comprendere la nostra identità e le nostre relazioni morali di oggi alla luce di una tradizione che ci renda capaci di superare gli ostacoli, specialmente la modernità avanzata, impone a una simile conoscenza di sé. Allo stesso tempo, viviamo inevitabilmente nella modernità avanzata, di cui assumiamo i caratteri sociali e culturali che la contraddistinguono. Il mio modo di comprendere la tradizione delle virtù, le conseguenze per la modernità del rifiuto di considerare questa tradizione e la possibilità di rimetterla in gioco, si può capire solo se si vive nella modernità. La continuità e le fratture della tradizione delle virtù, così come essa si è declinata secondo una varietà di forme culturali diverse, si possono comprendere infatti solo retrospettivamente, a partire dalla prospettiva moderna, nel momento in cui si cerca una via per venire fuori dalle secche della modernità morale»<sup>25</sup>. In poche parole, il baricentro della ricerca tende in questo momento a cadere non all'indietro, verso un passato oramai passato per sempre, ma in avanti, in direzione del progresso della ricerca della verità, un progresso che è possibile solamente se si attraversa la modernità e che senza questo passaggio non sarebbe venuto alla luce. Sicuramente, non dunque un fenomeno di reazione o di "pietrificazione del pensiero", ma una vera e propria sfida, di quelle che solo persone umili e magnanime sanno affrontare al meglio.

In questa specie di spirale che avvolge i due autori, e ritornando ancora una volta a MacIntyre, chi ha letto per intero *Dopo la virtù*, potrà essere rimasto colpito da un particolare: l'Autore espone l'etica classica e ad essa dice di richiamarsi, e

<sup>25</sup> *Dopo la virtù*, cit., p. 18

poi in qualche modo, la ripresenta in maniera diversa, quasi a voler ribadire il concetto a un discepolo refrattario alla comprensione; *tuttavia, il fatto che questa presentazione sia articolata in modo diverso*<sup>26</sup> è l'indizio che MacIntyre sta realizzando (l'inizio di) un progetto assolutamente nuovo. Diversa può essere la descrizione delle virtù, diversa l'esposizione di fondo, differente può essere uno strumento metodologico (dove l'Aquinate ad esempio impiega la conoscenza per connaturalità, con ovvi aggiustamenti, il fenomenologo scopre l'intuizione dei valori e la loro preferenza tra di essi, intesa in maniera diversa tra Scheler e Stein, proprio come avveniva nel primo caso tra san Tommaso e san Bonaventura<sup>27</sup>); ma il punto di fondo, a livello storiografico (che sarà sembrato strano a certa critica "tradizionale") non sembra poi tanto quello di aggirare il problema posto da Cartesio (che pure ogni tanto affiora), ma quello di accorpare (in maniera apparentemente disinvolta) modi di pensare storiograficamente diversi, qui Platone e Aristotele, più avanti, Agostino e Tommaso, contrapponendoli a un illuminismo, la cui squadra comprende non solamente Kant e Hume, ma anche Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche e alcune regioni della filosofia analitica, dell'esistenzialismo, della stessa fenomenologia.

Questo schema di scrittura, rimane immutato nelle opere seguenti: un'esposizione, con una sua dialettica interna, di Socrate, Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso e un confronto con altri schemi di pensiero, ognuno con le sue proprie caratteristiche, e non necessariamente polarizzate sulla triade tradizione, illuminismo e nichilismo. Nel leggere i volumi di

26 Non principalmente perché assume una tesi, poi ritrattata, della necessità di sostituire la vetusta metafisica biologica di Aristotele con un'ontologia sociale che la precederebbe.

27 Su questo punto, mi permetto di rinviare al mio *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1992.

MacIntyre, capita, se non si sta attenti, di confondere l'esposizione storiografica delle diverse teorie delle virtù con quella che si colloca della ridescrizione "tradizionale" del dinamismo d'insieme dell'aristotelismo-tomista. Se più di un critico ha fatto notare che sarebbe stato necessario mettere ordine tra le varie accezioni in uso del termine "tradizione", anche all'interno di uno stesso testo, non si è posta sufficiente attenzione al fatto che il termine, per quanto in un pensiero in evoluzione, non è usato in maniera equivoca: c'è un livello storiografico nel quale si colloca ad esempio, lo studio di Kant o Hume, dall'altra parte, una trascrizione, a un livello, poco importa se superiore o soggiacente, della strategia di pensiero che li avvicina (come si vede facilmente nel volume dedicato alla Stein), nonostante questi pensatori si collochino teoreticamente agli antipodi. Parallelamente, una prospettiva che accetta la qualifica di "tradizionale", senza tenere a mente questo concetto dinamico di tradizione, cerca di sganciare il punto di partenza dal quale il filosofo critica la modernità, dalle sue conclusioni fallibiliste, per cercare di saldarlo con una teoria della legge naturale o con una versione più o meno universalista di una qualche versione di Aristotele o Tommaso. È evidente che, perdendo la visione d'insieme dell'intera, nuova prospettiva sulla tradizione, una simile operazione "di riscatto" è evidentemente strumentale, eclettica o ideologica. In modo simile, non pochi hanno rimproverato a MacIntyre che la sua critica ad alcuni filosofi come Rosmini o Kierkegaard o ad alcuni personalisti, tende a considerarli come uniche "oasi" nel viaggio tra il pensiero antico e medievale e il presente che si ritrova nella modernità. Colpisce il fatto che, chiamato a rispondere alle accuse su questo punto, MacIntyre, abbia tranquillamente rettificato i suoi errori di interpretazione e non la sostanza della sua argomentazione sulla tradizione<sup>28</sup>.

28 A quanto qui si dice sulla tradizione, si dovrebbe affiancare e comparare quello

Edith Stein a questo punto: che cosa l'appassionava nella sua ricerca? Certamente la scoperta di Husserl e di un approccio realista alla filosofia, ma ancor di più il fatto che si trattava della "propria" ricerca e della ricerca della "verità", condotta riprendendo dalle fondamenta e "assieme a un gruppo di amici", capaci anche di discutere e di confrontarsi su vedute differenti, senza che ne scapitasse, in genere, né l'amicizia né la filosofia. Insomma, una visione per molti versi simile a quella della tradizione macintyriana. E, dall'altra parte, non è un caso, il naturale sviluppo dei caratteri della "verità" della pratica filosofica e il contributo dell'amicizia (in senso stretto, non come mera intersoggettività o come livello superiore dato dal dono amoroso). La storia della Stein, la storia di MacIntyre sono storie di autentiche amicizie, amicizie di cui si era e si è orgogliosi e che sono state provate dalle difficoltà della vita e del comune dialogo. Chi scrive, non può che pensare a qualcosa che si sviluppava in Germania durante la storia della Stein, quel movimento di giovani amici antinazisti, accomunati dalla passione per la verità, che prese il nome di *Rosa Bianca*, e che tra i suoi pochi membri, conta un numero assai consistente di martiri della libertà e della fede. Anche nel circolo di Husserl, a un livello accademico prima, molto più esistenziale in seguito, le controversie potevano essere realmente importanti, anche se non tutti ne avevano identica consapevolezza. Forse proprio Husserl, da fondatore e maestro della scuola, non fu tra i più capaci a prendere le distanze da un progetto del quale era l'iniziatore; un po' per carattere, un po' per le sue dure vicende familiari, specialmente nella fase cruciale della guerra e del primo dopoguerra; per questo egli affidò alla giovane Edith, a lui legata da rispetto e condivisione intellettuale, una

che in diversi luoghi MacIntyre dice della pratica e della ricerca della vita buona, temi indisgiungibili per la comprensione della teoria, della evoluzione storica e della fondazione della ricerca di MacIntyre.



“provincia” considerata remota (e apparentemente meno rilevante della propria indagine). Lo stesso Husserl notava senza problemi che il più fedele dei suoi allievi della prima ora, Adolf Reinach, gli aveva spesso chiarito il suo stesso pensiero certe volte meglio di come lui stesso lo aveva inteso. Curiosa figura, quella di Reinach: da Husserl aveva imparato metodo e rispetto per la verità, lo aveva trasmesso a molti altri discepoli (tra i quali la stessa Stein) e difeso con lucidità e freddezza di fronte ad un ambiente accademico ostile, si considerava parte integrante di questa impresa di ricerca (al punto di accettare critiche fondate e promuovere la loro diffusione nel circolo fenomenologico – il suo ideale era che non apparisse tanto il singolo, ma l’unità dell’impresa comune); aveva elaborato parte del programma di ricerca e aveva avuto il coraggio di muovere le critiche più severe quando gli sembrò che Husserl deviasse dal progetto originario: senza acrimonia, spirito di rivalsa o risentimento. Probabilmente fu Reinach il primo a intuire l’importanza della parte assegnata alla Stein entro il progetto di ricerca fenomenologico. Che la stessa Edith arrivò gradualmente a comprendere come una parte fondamentale per preservare la sostanza dell’intero progetto fenomenologico (questa almeno è l’interpretazione di questo libro). In Husserl e Reinach, Edith Stein trovò due maestri che le insegnarono ad amare la ricerca della verità più del proprio successo personale nel progetto, qualcosa che mancava del tutto, probabilmente anche per carattere, a pensatori e maestri, magari di superiore talento, se si pensa a Scheler e ad Heidegger, ma che non avevano la stessa concezione della ricerca come impresa comune al servizio della verità. Questo rilievo conferma *en passant*, come a livello di ridescrizione tradizionale, che non è secondario lo spirito di impresa di ricerca comune e quindi il ruolo del singolo filosofo, sia esso pensatore eminente o semplice discepolo, nella ricerca della verità. Husserl, Reinach, Stein e altri si trovavano su questo da una parte del campo, Scheler

e Heidegger dall'altra. Indipendentemente dalle loro qualità speculative. Per dirla con MacIntyre, nella pratica della ricerca della verità, i primi, con i loro limiti, erano meno esposti a influenze esterne che potevano allontanarli, non dalla realtà, bensì da fini esterni alla ricerca.

#### LA RICERCA DELLA VITA BUONA NEI SUOI VARI ASPETTI

Ritornando a Edith Stein, nel momento in cui cominciava a interessarsi all'empatia, si trovò a dover chiarire il ruolo del corpo nella pratica dell'indagine fenomenologica, soprattutto in relazione al tema della relazione tra conoscenza e intersoggettività. La sua tesi è che il corpo vada inteso come parte integrante di una totalità più ampia di cui è a un tempo parte e che a un certo livello si colloca su un piano ontologico diverso. MacIntyre, che giunge già molto presto, in maniera radicale, a definire la mente umana come essenzialmente sociale e l'intersoggettività come fondamento indispensabile della comune ricerca del bene; in *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), egli completa la sua visione affiancando alle due dimensioni appena rilevate, il ruolo dell'animalità e della corporeità umana (l'uomo, in accordo con quanto dice Tommaso d'Aquino sulla scorta di Aristotele, è "animale che pensa", e non "spirito in un corpo": potrà fare questo passo, andando a fondo sul concetto di pratica da un lato, e su quello di incommensurabilità dall'altro); ciò chiarisce l'essenzialità del corpo per comprendere pienamente l'essere nel mondo e l'essere con gli altri, esattamente come Edith Stein avrebbe (o meglio aveva) rilevato nelle sue critiche, forse poco note, ad Heidegger, già allora più famoso e con buona probabilità filosoficamente più dotato. Questa critica di Stein converge a sua volta con quella di MacIntyre allo stesso Heidegger sullo stesso punto, e non a caso, contenuta nel volume appena citato.

Dunque, dal punto di vista antropologico, MacIntyre, nel 1999, è, anche materialmente, in piena sintonia con Stein, si ritrova all'interno della stessa logica: in più, MacIntyre porta alla luce la distinzione tra le virtù della ragion pratica indipendente e quelle complementari della ragione dipendente, tributarie all'intero progetto di ricerca. Questa distinzione, descrizione e fondazione, poggia sulla articolazione di reti di solidarietà fatte di rapporti riconosciuti di dare e ricevere nelle pratiche, quelli per inciso che il maestro di Stein, Reinach, aveva riconosciuto negli atti sociali, e in particolare nell'atto del promettere; ancora una volta, la meta-interpretazione tradizionale converge, paradossalmente negli stessi capitoli con l'esposizione della teoria "standard" di san Tommaso. Appare chiaro che MacIntyre vuole mostrare come l'Aquinate, secoli prima e con un'ispirazione che risaliva, ancora più lontano, ad Agostino e ad Aristotele, con parole e logiche interne probabilmente differenti, esprime riscrivendola la sostanza di una tradizione dinamica soggiacente. E la espone in termini che ne chiariscono la compatibilità con una versione dell'evoluzionismo che ovviamente l'Aquinate non poteva avere in mente, completamente privata di ogni deriva materialistica. La stessa mossa si ritrova anche in diverse pagine della Stein. In breve, gli uomini, in base alla loro stessa natura, si trovano a dipendere gli uni dagli altri, in maniera analoga a come il corpo dipende dall'anima. Spezzare il vincolo tra corpo e anima nella concezione della persona non è indifferente a disfare la trama relazionale della vita indirizzata a vari livelli al bene comune.

Il bene comune che condividiamo in prima battuta è la ricerca comune della verità, nella quale dare e avere, amicizia e dipendenza, sono aspetti fondamentali, aiuta a chiarire meglio, a diversi anni di distanza, la logica della ricerca e della correzione che nel frattempo MacIntyre ha elaborato. Una logica assieme realista e, usando un termine in un senso particolare (in cui lo usa anche Stein), "fallibilista" (altro punto

essenziale per comprendere come si sposino la metafisica e la ricerca nella contingenza storica, altro punto da approfondire altrove).

Ai tempi della prima edizione di *Dopo la virtù*, MacIntyre aveva offerto un esempio importante, decisivo della sua strategia di scrittura e di pensiero: aveva proposto un'ontologia sociale a tre livelli. L'uomo si sarebbe impegnato prima (temporalmente o anche solo logicamente), in pratiche finalizzate alla ricerca di beni intrinseci, con eccellenze, caratteri e regole loro proprie. La necessità di discriminare tra pratiche buone e cattive e di ordinarle secondo priorità assiologiche (cosa che ricorda molto il rapporto di Stein con i valori), aveva ipotizzato una ricostruzione narrativa dell'io, a sua volta teleologicamente ordinata e sostenuta dalla pratica delle virtù morali. La fondazione di queste si sarebbe legata alle diverse tradizioni che avrebbero costituito il principio, inteso come inizio e come fondamento, di una vita buona e fiorente, conforme all'incrocio di capacità e riconoscimento da parte della ragione condivisa, che avrebbe rimandato alle tradizioni e, in caso di conflitto, al confronto tra di esse.

Da più parti, giunse a MacIntyre la critica di relativismo, a mio parere motivata: non sembra esserci un criterio sostantivo per discriminare tra le diverse tradizioni, ma solo un metodo. Negli anni seguenti, egli ha, per così dire, disgiunto i tre livelli, riconoscendo a ciascuno il suo valore, la sua normatività e le sue leggi proprie. Una pratica può essere cattiva o condotta con cattiva intenzione (ad esempio, giocare a calcio esclusivamente per vincere, indipendentemente dalle virtù del secondo livello, ma con le eccellenze di un buon calciatore), cosa che porterà la persona a un fallimento umano, ma che potrebbe essere potenzialmente la via, se questa è una delle doti che si possiedono in potenza, a sviluppare la propria personalità, il proprio carattere. Così l'intero organismo delle virtù e delle relazioni si ritroverà a essere potenziato, e non avremo più

la personalità scissa, ad esempio, del calciatore “maledetto”, vittima della sua stessa eccellenza. La tradizione in cui si è inseriti, fornisce ugualmente un contesto da valorizzare e dei limiti, delle regole da riconoscere (non fu sempre possibile, pur essendo buoni, riconoscere lo schiavo o la donna come persona), e allo stesso tempo da giudicare, da ordinare. Si acquisiscono qui le potenzialità di una tradizione e si ha l'occasione di sviluppare il proprio carattere morale. Da un lato quindi il baricentro si sposta verso la peculiarità del sé ma anche verso il miglioramento nel confronto sia pratico che teorico.

Tutto questo implica (ma sarebbe lungo soffermarsi su questo punto), la riformulazione di una metafisica, essenziale al progetto della ricerca; una metafisica della composizione, a vari livelli, di dipendenza e indipendenza, di relazionalità e costruzione dell'io. E che implica una filosofia della storia, una teologia razionale, una metafisica e un aggancio possibile e motivato con la fede, quello di cui MacIntyre parla nell'ultima parte del suo volume su Stein a proposito della sua conversione. Questa metafisica scaturisce innanzitutto dal desiderio di fondare la razionalità nelle scelte comuni, *quindi “dal basso”*, ma allo stesso tempo emerge dallo stesso contenuto ontologico, in senso stretto, della ricerca, che punta a un esito chiaramente non relativistico, *perché fondato su una comune ricerca di un essere reale*.

Per MacIntyre, ogni uomo si pone le sue domande sulle ragioni per agire dall'interno di una tradizione teleologicamente ordinata, che è quella di cui dà conto. Questa narrazione si interseca con altri generi di narrazioni, generalmente teleologiche, le pratiche, nelle quali i diversi soggetti si impegnano a seconda delle proprie doti o talenti. Chiaramente, su questa serie di “racconti”, si sovrappone la razionalità dell'io, chiamato a collocare le giuste pratiche a lui accessibili, in una vita coerente e fiorente, secondo canoni di eccellenza, e compatibilmente con le risorse della propria tradizione di

appartenenza, quell'insieme di teoria e prassi che MacIntyre ci ha insegnato a ricostruire e a fondare. Questa ricerca di coerenza ma anche di normatività che viene dalla necessità di dare ragioni dal punto di vista di prima persona, porta a mettere a confronto il punto di vista di terza persona della ricerca scientifica e la sua dimensione dialogica, con l'esigenza di una ragion pratica ad un tempo autonoma e creaturale, indipendente e dipendente, sociale e personale.

Torniamo al punto di partenza del relativismo in MacIntyre. Quello che egli concede al relativista è molto, ammettendo che il punto di partenza di qualsiasi argomentazione morale dipende dalla contingenza sociale e storica dalla quale trae la sua origine, persino nel linguaggio in cui è espressa e nelle risorse logiche alle quali fa ricorso. E questi sono tra loro incommensurabili. Allo stesso tempo, ogni argomentazione pretende di avere una validità universale, il che conduce a un conflitto inevitabile e irrimediabile, che è anche più di quello che il relativista è scientificamente disposto ad ammettere e che descrive in maniera esemplare la crisi morale della modernità; di conseguenza, poste queste premesse, non rimane alcuna via, né teorica né pragmatica per uscire da questo vicolo cieco. Eppure, quando MacIntyre scrive, lo fa come il più serio degli universalisti, se vogliamo usare l'opposizione dialettica particolare/universale. A questo livello, non si può evitare di cadere in contraddizione interna, o cercare la soluzione al di fuori della ragione. Se accettiamo come ragionevole che dopo venticinque anni, un filosofo rigoroso come MacIntyre non abbia capito che cosa significa contraddirsi; e che non abbia mai voluto ammettere l'esistenza di una razionalità "irrazionale", un modo di pensare diverso che supera la ragione umana, ammettendo che se ne possa fare uso continuando ad affermare il valore della ragione universale (e rifiutando esplicitamente ogni deriva emotivistica); se valgono questi due punti, bisogna allora ammettere che il punto di partenza par-

ticolaristico e la conclusione universalistica non riescono più a descrivere sufficientemente l'esercizio della ragione umana. Almeno se si vuole utilizzarli così come in passato, tanto più mantenendosi all'interno di una tradizione che rivendica la pretesa di una verità universale.

Per fare questo, per continuare a cercare e per trovare "la verità nel frammento", si deve riandare al significato dinamico della tradizione e le sue premesse, alle quali abbiamo fatto riferimento già sopra. In altre parole, ritrascrivere nuovamente l'essenza, la direzione e gli strumenti linguistici e logici delle tradizioni teleologiche del pensiero, e vedere se esse si mantengono consistenti rispetto ai loro criteri di giudizio nel momento in cui vengono realmente a trovarsi in conflitto con tradizioni rivali. A questo punto, bisogna passare per affrontare i seguenti passaggi: verificare se la propria tradizione, di fronte alla realtà dei fatti, non cada in contraddizione interna; se riesca a criticare dall'esterno la tradizione o le tradizioni con le quali si confronta; se, mettendosi dal punto di vista della tradizione rivale, non riesca a ricostruire un terreno ulteriore di confronto tradizionale (sempre nel nuovo senso), nel quale alla critica esterna si accompagni contemporaneamente una critica interna. In altre parole, si tratta di mettere l'avversario teorico di fronte all'insufficienza del proprio punto di vista, perché, in forza dell'immaginazione o della capacità di usare il linguaggio e gli strumenti della tradizione rivale, si riesca a fare vedere all'avversario, *nei suoi termini e con le proprie risorse*, che la propria tradizione si rivela contraddittoria e aporetica. È questo quello che ha fatto il teologo agostiniano Tommaso con il suo Maestro e con il filosofo, è questo quello che Edith Stein ha iniziato a fare con la cosiddetta svolta trascendentale di Husserl e con l'interpretazione dell'analisi esistenziale di Heidegger, è il metodo che MacIntyre ha impiegato nella sua critica della modernità e nella sua riproposizione dell'aristotelismo.

Per questa via, la fondazione metafisica e il suo conflitto dialettico con altre tradizioni, quella neokantiana ad esempio, è richiesta dall'interno della ricerca, è richiamata "dall'alto", e non è una semplice esigenza di un progetto etico o epistemologico. Ma implica la scelta di una critica che riconosca che non ogni struttura possibile del mondo è reale, che certi aspetti della realtà superano la prova della critica: ma qui ci addentreremmo in dispute lunghe, e non è questo il luogo ideale per intraprenderle. Noto solo di passaggio, e il lettore del libro sulla Stein se ne renderà conto, che MacIntyre dedica un largo spazio alla questione della ragionevolezza delle conversioni, anche non strettamente religiose, e comunque lo spazio per la conversione religiosa rimane del tutto aperto e in maniera coerente. Quasi tutti i (pignolissimi) discepoli di Husserl e lo stesso maestro giunsero alla conversione, Heidegger perse la fede. Questo è un dato su cui vale la pena meditare.

Le opere meno conosciute, che seguono nella ricerca della Stein, quando oramai, dopo la conversione, aveva giocoforza dovuto spostare il suo centro di interesse nella famiglia prima e poi nelle varie cerchie amicali, nei nuovi interessi religiosi (era ebrea, convertita entro una famiglia in parte praticante in parte agnostica, viveva in mezzo a cristiani di varia appartenenza in un clima di grande effervescenza religiosa), senza peraltro trascurare la sua antica passione politica. Se l'empatia nasceva dall'esperienza di infermiera al fronte, la dimensione religiosa, amicale, l'impegno politico determinarono la necessità di una ricostruzione razionale e normativa del proprio io, nella quale si bilanciavano, ridimensionavano e rimodellavano la sua *Kultur* di appartenenza, se ne evidenziavano i limiti, e nascevano argomenti e percorsi per la sua ricerca e per il suo impegno a vari livelli. I saggi sulla comunità e l'individuo, quello sullo Stato, rispecchiano pienamente questa ricerca della verità, inizialmente soltanto fenomenologica, e l'impegno politico, a favore dell'emancipazione delle donne e alla



difesa della loro compatibilità, alla critica della incipiente cultura di massa populista postbellica del nuovo Reich prussiano, al consapevole impegno liberaldemocratico nelle opportune sedi politiche. Ed è proprio qui che ritroviamo una persona vitale, non una personalità rattrappita, che opera scelte motivate tra le proprie priorità. Tutt'altro che una donna disillusa: la sua vicenda accademica ha un doloroso background, che è sintetizzato nella conclusione del giudizio di valutazione di Husserl, già prima nominato e dai suoi tentativi continui di concretizzare la passione per l'insegnamento e la ricerca in una docenza universitaria. Scriveva Husserl il 6 febbraio 1919 le reali motivazioni per le quali egli non difese la sua allieva, dopo averne tessuto ampiamente le lodi in tutti i campi: «Nel caso in cui la carriera accademica dovesse venire aperta alla donne [cosa che peraltro era già avvenuta proprio nella stessa università, grazie alla decisione ferma di Hilbert, nella facoltà di matematica], potrei raccomandare molto caldamente la signorina al primissimo posto per l'ammissione all'abilitazione». Progetto che poi dovette abbandonare, ma non per mancanza di capacità, dopo aver tentato in molte altre sedi accademiche: in una contava la vicinanza a Husserl, in un'altra la lontananza, in un posto le idee politiche, altrove i problemi erano ancora legati al suo essere donna o al suo essere ebrea. Negli scritti di questi anni, l'io, l'intersoggettività e i vari generi di comunità politica sono significativamente messi a tema.

Non stupisce che Edith Stein svolse un compito simile, mentre ordinava i manoscritti Husserliani delle *Idee* e la revisione delle *Ricerche logiche*. Anche qui, appare chiara una dualità, che alla fine diventerà critica, e che approderà a un confronto con gli altri due maestri della fenomenologia (di Scheler, per il quale aveva ammirazione intellettuale ma non stima personale, si era già occupato nelle opere precedenti), negli importanti saggi sul rapporto tra fenomenologia e tomismo e filosofia cristiana, e nella critica a *Essere e tempo* e

alle opere seguenti di Husserl. Da un lato, Stein usa le parole di Husserl, dall'altro ha individuato (in maniera corretta o meno) una dinamica tradizionale, che le consente un giudizio dell'intero progetto di ricerca husserliano e che costituisce la base della sua critica interna al maestro, al quale peraltro mai mancherà di rispetto e ammirazione sul piano personale, e non solo per una ovvia consapevolezza della distanza che li separava, ma e forse soprattutto, per la convinzione della comune appartenenza a un progetto di ricerca che trascendeva entrambi. Tutto questo si fonda esplicitamente sulla fondazione della sua opera di ricerca e sul contenuto della stessa ricerca, che si aprì inevitabile al tema fondamentale della differenza ontologica, abbandonando motivatamente, ma in una direzione diversa da Heidegger, il percorso husserliano, col quale sarebbe rimasta comunque in continuità teoretica e pratica.

#### LA PERSONA COMUNE E IL FILOSOFO

Due figure risultano di particolare importanza per Stein e MacIntyre: quella della persona comune, impegnata ad integrare in un progetto di vita riuscita, di vita buona, le possibilità offerte dal suo essere nel mondo come uomo e come persona, come animale razionale, responsabile di sé e di altri, e allo stesso tempo dagli altri dipendente; e quella del filosofo, che ha gli strumenti per articolare a diversi livelli, il sapere che garantisce la percezione del senso dell'agire e del cercare ragioni, partecipando alla pratica comune della ricerca speculativa del bene e la soluzione dei diversi particolari problemi che nelle singole epoche storiche si presentano in maniera diversa e contingente.

Tuttavia c'è una terza figura, o meglio la combinazione perfetta delle due: quella del filosofo che non dimentica di

essere una persona comune o della persona comune alla quale è richiesto di acquisire competenze filosofiche, che è disposto a giocare la propria vita, con ragionevolezza prudente, sui diversi livelli di ragioni, alcune inconfutabili (pena la rinuncia alla propria umanità), altre più esposte al dibattito e al legittimo pluralismo delle opinioni. Filosofi e persone comuni che giocano la vita nella pratica di una filosofia, nella quale non sono solamente attori protagonisti, ma anche pazienti comprimari, necessitati ad imparare dagli altri. Per questo il prologo filosofico ad Edith Stein si integra con l'importante resoconto della vita della persona Edith Stein, che non è estrinseco al primo e la vita di MacIntyre è necessaria per comprendere il pensiero. La coerenza e la verità della propria vita, come nel caso di Socrate o della stessa giovane fenomenologa o del suo docente-amico Adolf Reinach o della collega Hedwig Conrad-Martius, può condurre alla motivata rinuncia della vita o di un posto accademico, oppure, come nella maggior parte dei casi, può portare ad esistenze che non richiederanno il sacrificio fisico o della carriera, bensì la coerenza quotidiana e coraggiosa del proprio impegno con la verità. In altre parole, «essere un grande filosofo non vuol dire *ipso facto* condurre una vita filosofica esemplare: probabilmente, l'importanza di fare filosofia, è di condurre, nella misura del possibile, vite informate dalla verità delle ragioni filosofiche. Naturalmente, il modo in cui i filosofi coniugano nel concreto della propria vita le relazioni tra il proprio lavoro filosofico e i fini della propria vita come uomini e donne, spesso dipende da una miriade di fatti contingenti: di conseguenza ogni esistenza può essere aperta a una miriade di possibilità inimmaginabili»<sup>29</sup>. Questa contingenza, sorretta da una filosofia della storia e dalla corrispondente metafisica (e nelle tradizioni che le includono a ragione

<sup>29</sup> *The ends of life and of philosophical writing*, in *Selected Essays*, cit., vol. I (*The Tasks of Philosophy*, p. 132).

e senza confusione, da una corrispondente teologia, ispirata a una rivelazione), fondata e mai del tutto completa, rilancia la speranza del fare filosofia, ma anche di riscoprire dall'interno, la verità delle attività umane, intellettuali o pratiche.

#### UN BENEDETTO, "SENZA DUBBIO MOLTO DIVERSO"

Riassumiamo, dunque, da un altro punto di vista, quello che abbiamo detto. Sia MacIntyre, sia Stein, ci offrono, il primo in maniera filosoficamente più precisa, un nuovo modo di intendere la tradizione, che comprende e non rinuncia a tutta la ricchezza dell'esperienza. All'interno della costellazione delle discipline e delle problematiche ad esse interne afferenti all'etica e alla politica, emerge da un lato l'offerta di possibilità date dal contesto storico e sociale e dall'altro, la necessità di incrociare la scelta di queste possibilità con un pensiero normativo, che si collocherà a diversi livelli, a seconda delle competenze dei singoli individui: diversa sarà la competenza etica necessaria a un politico, a un operatore sociale, all'editorialista di un giornale, a un economista o a un padre di famiglia. Diverse saranno le competenze anche all'interno dei diversi compiti delle scienze umane, morali e politiche, e fondamentale e necessaria sarà la loro interazione.

È lo stesso MacIntyre a richiamare questo punto essenziale nella prefazione all'ultima edizione di *Dopo la virtù*: «La tradizione delle virtù riaffiora infatti periodicamente all'interno della vita quotidiana, nella vita di persone comuni che si impegnano all'interno di una varietà di pratiche, compresa quella di mettere su e sostenere relazioni familiari e di vicinato, scuole, cliniche, e forme locali di comunità politiche. Questa rigenerazione rende capace la gente comune di mettere in discussione i modelli dominanti del dibattito morale e sociale e le istituzioni che trovano la loro incarnazione in modelli simili.

Mentre scrivevo *Dopo la virtù*, immaginavo persone di questo tipo, e ancor oggi scopro con piacere che proprio loro ne sono i lettori più adatti, quelli più capaci di riconoscere nelle tesi centrali del libro, l'articolazione filosofica di idee che loro avevano già elaborato in maniera spontanea a partire dalla loro vita quotidiana, l'espressione delle motivazioni che in qualche modo già spiegavano la loro condotta»<sup>30</sup>.

Ma c'è di più, e questo ci serve per concludere e dare un sommario giudizio di questo percorso, è il segno della diversità del "Benedetto" oggi richiesto. Citiamo sempre dalla stessa fonte: «Nell'ultima frase di *Dopo la virtù*, affermo che stiamo aspettando un nuovo san Benedetto. La grandezza di san Benedetto sta nell'aver reso possibile l'istituzione del monastero centrato sulla preghiera, sullo studio e sul lavoro, nel quale e intorno al quale le comunità potevano non solo sopravvivere, ma svilupparsi in un periodo di oscurità sociale e culturale. Gli effetti della visione fondazionale di Benedetto e la loro ricaduta istituzionale grazie a quanti in modi diversi hanno seguito la sua regola erano in gran parte imprevedibili per quei tempi. Quando scrissi quella frase conclusiva nel 1980, era mia intenzione di suggerire che anche la nostra epoca è un tempo di attesa di nuove e inattese possibilità di rinnovamento»<sup>31</sup>. MacIntyre non "predice" il ritorno alla *polis* di un tempo o alla *respublica christianorum* come si configurò *lentamente* in parte e lungo il medioevo. Neanche trova soddisfacente la formula oramai da rivedere e forse da cambiare, dello Stato per come lo intendiamo noi oggi, di fronte agli scenari economici e sociali contemporanei. Certo è che, se è vero quello che abbiamo detto della tradizione, della struttura forte che la sostiene, e dell'orientamento teleologico sorretto e determinato dalle virtù guidate dalla prudenza, bene, allora

<sup>30</sup> *Dopo la virtù*, cit., p. 23

<sup>31</sup> *Ibid.*

non ci saranno ancora progetti concreti. Tuttavia ci sono tutti gli ingredienti per sviluppare, con pazienza, un' "etica vocazionale" e solidale, per dirla con la nota studiosa di Edith Stein, Roberta De Monticelli, nella quale ognuno potrà dare il suo apporto, piccolo o grande, da solo o assieme ad altri, nelle piccole comunità che raggiungiamo a vista d'occhio, nelle diverse dimensioni ancora *in fieri* della vita professionale, sociale, politica, intellettuale e religiosa: insomma nella dinamica delle pratiche. Una nuova era, non utopistica, nella quale la vita quotidiana e l'ordine di una vita fiorente in relazione, porteranno linfa vitale a una società apparentemente con poche risorse, che sta scegliendo beni che non sono beni. MacIntyre e Stein sollecitano l'uomo comune, intellettuale o no, a giocare l'intero della propria vita, senza necessariamente sacrificarla in un campo di concentrazione, ma sicuramente impegnandola nella ricerca del bene. Ma qui si apre un nuovo capitolo, e qui dobbiamo fermarci. Sapendo che cosa stiamo aspettando e che già, pur nella confusione del secolo appena trascorso, abbiamo cominciato a intravedere.

\*\*\*

Una notazione fondamentale, che si applica all'intera *Introduzione*. Chi scrive è costretto a passare sopra a una serie rilevante di importanti questioni teoretiche e storiche, dato lo spazio a disposizione e un lavoro di ricerca che, per quanto lo riguarda, ma anche per l'intera comunità filosofica, è ancora in qualche modo *in fieri*. Inoltre, trattandosi di uno scritto che è rivolto a diverse tipologie di lettori, e posto che spetta al libro difendere da sé le proprie tesi, sono state appena accennate alcune questioni (per esempio quelle che implicano il dibattito sulle diverse linee della fenomenologia e i rapporti e le interpretazioni di diversi autori, il confronto tra la riduzione trascendentale e la fondazione metafisica, questioni

epistemologiche quali l'incommensurabilità o il realismo, che avrebbero implicato l'analisi di autori peraltro qui non esplicitamente affrontati, il confronto esplicito con altre opere di MacIntyre o critiche nei loro confronti, le diverse interpretazioni di Edith Stein, in Europa e negli Stati Uniti). Questo ci obbliga a espandere in futuro questa introduzione.

Intendo infine ringraziare sentitamente, sia in relazione al lavoro di traduzione e revisione del volume, sia per la redazione di questa introduzione, innanzitutto lo stesso Alasdair MacIntyre, con cui ho avuto modo di lavorare per più di un anno, fianco a fianco, cercando di tener dietro alla sua sollecitudine di maestro (pur in un continuo e incoraggiato confronto critico) e alla sua amicizia; e a seguire, per la loro pazienza e amicizia, David Solomon, Vittorio Hösle, Ralph McInerny, Thomas Hibbs, John O'Callaghan, John Fortin, Alessandro D'Avenia, Marian Davies, Lynn Joy, Martha Nussbaum, Nancy Sherman, Madeleine Grace, Marian David, Sante Maletta, Paola Premoli De Marchi, Flavio Comim, Jean-Luc Marion, Robert Roberts, Alice Ramos, Christopher Lutz, Kelvin Knight, Jeffery Nicholas, Greg Sadler, Angela Elrod-Sadler, David Thunder, Miguel Pérez de Laborda, Jeffrey Langan, Mark Mannion, Julian Lagoy, Marco Porta, Giulio Maspero, e molti altri che qui sarebbe troppo lungo nominare.

Stampa a cura della  
EDIMOND S.r.l.  
Città di Castello  
Maggio 2010