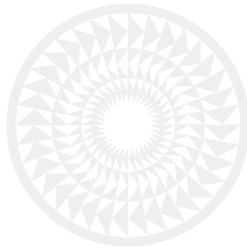


IDEE / *antropologia*
nuova serie

Collana diretta da
Angela Ales Bello ed Emilio Baccharini

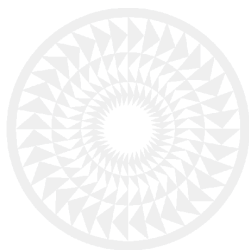
L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI EDITH STEIN

137



Città Nuova

Alla generosità di Rina



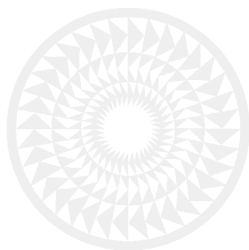
Città Nuova

Anna Maria Pezzella

L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI EDITH STEIN

indagine fenomenologica della persona umana

Prefazione di Angela Ales Bello



Città Nuova



Città Nuova

Grafica di copertina di György Szokoly

© 2003, Città Nuova Editrice
Via degli Scipioni, 265 - 00192 Roma
tel. 063216212 - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

ISBN 88-311-0137-7

Città Nuova

Finito di stampare nel mese di settembre 2003
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.

Via S. Romano in Garfagnana, 23
00148 Roma - tel. 066530467
e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it

PREFAZIONE

La Collana di studi sull'antropologia che si inaugura con questa ricerca di Anna Maria Pezzella intende dare un contributo ad uno dei settori più proficui del panorama filosofico contemporaneo, quello dedicato all'approfondimento dell'indagine sull'essere umano, considerato e nella sua singolarità e nella dimensione comunitaria. Il tema antropologico, anche se sempre presente nella speculazione occidentale, ha assunto negli ultimi decenni un'importanza straordinaria, ponendosi nel solco di quel filone investigativo, inaugurato nell'età moderna, riguardante la centralità all'essere umano, ma con un atteggiamento necessariamente più cauto e più scaltrito, dovendo anche prestare attenzione alla "crisi" del soggetto che si è manifestata nella seconda metà del Novecento all'interno di una messa in questione più radicale di ogni certezza.

Nella prima metà di quel secolo la corrente fenomenologica aveva gettato le basi per un'indagine critica e nello stesso tempo costruttiva e, insieme ad altre correnti, quali il personalismo e il dialogismo, può ancora essere considerata fonte di ispirazione per rispondere alle questioni poste in particolare dall'esistenzialismo, superandone gli esiti drammatici, non perché l'esistenza umana non li contenga o non li preveda, ma perché non sono le uniche connotazioni in essa presenti.

Mi sembra opportuno, pertanto, che la Collana si inauguri con uno studio che realisticamente colga le difficoltà, ma anche le potenzialità degli esseri umani, quale è questo dedicato ad Edith Stein, una delle figure femminili più incisive del Novecento.

Dalla lunga e proficua esperienza di traduttrice delle opere più significative di Edith Stein, Anna Maria Pezzella trae il materiale per affrontare una questione cruciale all'interno della scuola fenomenologica, quella che, in termini attuali, può andare sotto il titolo di «antropologia filosofica».

Il metodo di indagine proposto da Edmund Husserl, consistente nell'indagare la realtà, le «cose» che ci si presentano, quindi i «fenomeni», in modo essenziale e privo di pregiudizi, è accettato da numerosi discepoli, perciò è lecito parlare di una scuola fenomenologica. In essa indubbiamente Edith Stein assume una posizione di rilievo nell'applicare con intelligenza e libertà tale metodo, in particolare all'analisi dell'essere umano; questa, infatti, è la «cosa» che attira maggiormente la sua attenzione.

Anna Maria Pezzella aveva dedicato già alla ricostruzione del cammino analitico della pensatrice la sua tesi di laurea elaborata sotto la guida del Prof. Aldo Masullo presso l'Università Federico II di Napoli, poi la sua dissertazione di dottorato, confluita nel libro Edith Stein fenomenologa e discussa sotto la mia guida presso l'Università Lateranense di Roma nel 1994, distinguendosi come una delle prime ricercatrici in Italia sull'argomento.

Si è svolto in seguito il suo lavoro di traduzione dei testi fenomenologici di Edith Stein, lavoro che richiede la capacità di ripercorrere in modo contenutistico la stessa via indicata dalla pensatrice, essendo impossibile fermarsi solo alla lettura dei suoi testi, e che, quindi, implica un'adesione non distratta e superficiale.

Frutto di questo impegno decennale è il libro che segue, caratterizzato dalla capacità di cogliere gli elementi ultimi, essenziali delle analisi fenomenologiche, di porli in una coerente successione, di ricostruire le sottili consonanze e non solo per la soddisfazione intellettuale di rintracciare un percorso, cosa già di per sé meritevole, ma con l'intento di mostrare la validità teoretica delle analisi fenomenologiche per la comprensione dell'essere umano nel doppio versante della sua interiorità – abisso mai esaurito, anche secondo l'indicazione di Husserl contenuta nella Crisi delle scienze europee – e nei rapporti intersoggettivi e interpersonali che si costituiscono per ognuno di noi.

Fra i numerosi campi di indagine che tale duplicità prospetta, l'Autrice sceglie in modo particolare di analizzare la complessità dell'essere umano nella triplicità della sua costituzione come corpo, psiche e spirito. Se è merito delle analisi fenomenologiche husserliane quello di aver messo in evidenza la dimensione corporea, come bene si era accorto Merleau-Ponty, meno noto è il contributo dato all'analisi della psiche, considerata territorio importante di individuazione dell'essere umano, ma non disgiungibile dalla dimensione spirituale. Tale duplicità, che ri-

costruisce davvero fedelmente la mappa interiore dell'essere umano, non è stata ancora colta fino in fondo proprio dalle scienze umane che trarrebbero grande beneficio dalla conoscenza dei risultati di queste analisi. D'altra parte in ciò consisteva originariamente l'obiettivo di Husserl, espresso in molte sue opere, non ultime le conferenze di Amsterdam del 1925, dal titolo Psicologia fenomenologica, dedicate, appunto, al rapporto tra fenomenologia e psicologia.

Ma l'indagine non si circoscrive per i fenomenologi, e per la Stein in particolare, all'essere umano preso nella sua singolarità, anzi, dal punto di vista della concretezza dell'analisi, tale operazione rischia di essere un'astrazione, se non si tiene conto della dimensione intersoggettiva. Grande è il merito della pensatrice tedesca nell'aver studiato con acutezza il fenomeno dell'«empatia», parola oggi tanto di moda e tanto abusata, che avrebbe bisogno, però, di essere riempita dai contenuti forniti dall'analisi della Stein per rivelare tutte le potenzialità in essa racchiuse. All'empatia, Anna Maria Pezzella dedica l'ultimo capitolo del suo libro, che potrebbe essere letto anche ripercorrendo dal fondo il suo svolgimento, per giungere alla parte più significativa, e in una certa misura conclusiva, consistente nella connessione stabilita dall'Autrice fra le analisi sull'intersoggettività e la questione della pedagogia.

Nella direzione indicata, psicologia e pedagogia acquistano un riferimento teorico e una base indispensabile, sia per la loro stessa fondazione perché scienze umane, sia per comprendere l'indispensabile nesso interdisciplinare che si va ora più che mai affannosamente ricercando.

Il libro contiene, perciò, un importante messaggio, esposto dall'Autrice attraverso una ricostruzione puntuale delle analisi della Stein, e si configura come una mediazione che appiana le difficoltà non per banalizzarle, ma per consentire un approccio, serio, meditato e nello stesso tempo il più ampio possibile, ai contenuti delle opere della fenomenologia tedesca e alla ricezione dell'appello teoretico in esse presente.

ANGELA ALES BELLO

Città Nuova

INTRODUZIONE

L'indagine sull'essere umano è il fulcro intorno a cui ruotano le riflessioni della Stein e che trovano terreno fertile sia nella fenomenologia che nel cattolicesimo. La fenomenologia, infatti, pone al centro delle sue attenzioni l'essere umano e, sebbene Husserl ad un certo punto concentri i suoi sforzi sull'io, non tralascerà l'analisi di tutti gli altri momenti: il corpo, la psiche e lo spirito, in quanto l'io non si dà se non in un corpo vivente che sente, percepisce, si muove, e che è aperto al mondo ed agli altri. Questo è il motivo per cui comprendere la persona significa attraversare tutti questi momenti che anche E. Stein esamina sempre con grande competenza mantenendo sullo sfondo, tuttavia, la lezione husserliana di cui sarà sempre una raffinata ed acuta interprete. Infatti, fondamentale per lei è stata la rielaborazione del secondo volume delle *Idee* perché ha segnato con un'impronta indelebile la sua formazione filosofica.

La conversione al cattolicesimo, poi, offre prospettive ulteriori all'indagine che prende in considerazione il rapporto tra l'essere umano e Dio e le consentirà di approfondire l'anima, seguendo la lezione della mistica spagnola. La visione cristiana si sovrappone perfettamente a quella fenomenologica, integrandola in modo particolare in merito ad alcune questioni a cui senza l'ausilio della Rivelazione la sola ragione non sarebbe stata in grado di rispondere in modo adeguato.

Nell'indagine dell'essere umano la filosofa ricerca l'essenziale, così come ha insegnato la fenomenologia, sebbene ella non rinuncerà mai a comprendere l'individualità più propria della persona. In lei c'è lo sforzo di tenere unito il momento universale della conoscenza, l'essenza, e l'individualità sacra ed irripetibile dell'essere umano. La sua riflessione muove proprio dal punto di confluenza di questi due momenti: una persona possiede sempre una struttura essenziale che l'acomuna a tutte le altre, ma ha anche un *quid*, un'essenza ultima che la

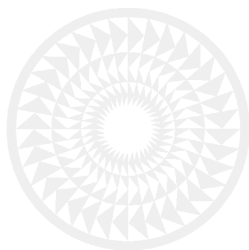
fa essere proprio così ed in nessun altro modo. Tenere presenti questi due momenti è fondamentale in modo particolare per l'educatore che deve poter indirizzare quanti sono sotto la sua guida, contribuendo in questo modo alla realizzazione autentica di un'anima. Tuttavia, per fare ciò avrà bisogno di un modello da seguire che per la Stein non può che essere Cristo.

L'indagine antropologica, però, perseguita dalla Stein, necessitava di una disciplina particolare che non poteva né essere la fenomenologia, né tantomeno la psicologia, per cui andava individuata una nuova scienza che puntasse tutti i suoi sforzi all'indagine della struttura eidetica dell'essere umano. Di qui il suo interesse per l'antropologia filosofica come scienza che deve poter cogliere l'essere umano nella sua struttura ultima. Ed in questo la Stein ha correttamente inteso l'intuizione scheleriana di una antropologia filosofica il cui compito era appunto l'individuazione della struttura essenziale. Certamente si potrà obiettare che in fondo da sempre la filosofia ha offerto delle antropologie, ma quella di Scheler, come quella della Stein, è un'antropologia di carattere filosofico, cioè che ne individua l'ambito peculiare, delimitandone il raggio d'azione. Ciò non sarebbe potuto accadere se Scheler e la Stein non avessero avuto alle spalle la formazione fenomenologica con una propria metodologia ma anche con tematiche ben definite.

La visione antropologica della Stein è veramente straordinaria. La filosofa mostra una naturale e sana *curiosità* nei confronti della persona umana, che si traduce in un'indagine analitica, che ha lo scopo di descrivere nella maniera più puntuale possibile la struttura dell'essere umano, anche se è ben consapevole che soltanto l'esperienza rimanda l'individualità nella sua forma più particolare. Per comprendere l'altro debbo incontrarlo e l'incontro tra persone finite passa attraverso la corporeità su cui è scritta ogni cosa, ogni singolo tratto dell'anima. Ed è proprio l'anima l'aspetto che sta più a cuore alla Stein ed alla quale dedica le parti più belle ma anche più profonde delle sue riflessioni. È indicativo quanto scrive a Roman Ingarden: «Certo, amo la realtà, ma non in quanto tale, piuttosto un aspetto in modo particolare: l'anima umana, quella dei singoli e quella dei popoli»¹. Ella cer-

¹ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, tr. it. di E. Costantini ed E. Schulze,

ca continuamente di delinearla, di descriverla, sebbene sia consapevole dell'impossibilità di coglierla, perché *è ciò che non ha fondo, né confini*. Eppure non si scoraggia, del resto ella aveva imparato dalla fenomenologia che nessuna ricerca è mai definitiva, che va sempre ripresa da capo per cogliere elementi nuovi e precedentemente non considerati. È di fronte ad un oggetto tanto particolare la pazienza doveva essere maggiore se si voleva gettare un raggio di luce sul tempio prediletto da Dio.



Città Nuova

rev. ed integr. di A.M. Pezzella, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 150.

CAPITOLO PRIMO
QUESTIONI ANTROPOLOGICHE

1. LA VOCAZIONE ANTROPOLOGICA DELLA FENOMENOLOGIA

All'interno della scuola fenomenologica è presente una singolare *vocazione* verso la questione antropologica che viene affrontata in modo particolare da Husserl il quale, ad un certo punto della sua vita, fa del soggetto, del *cogito*, il tema privilegiato delle sue indagini, per cui tale interesse, sebbene in modi e con sfumature differenti, si trasmette anche a colleghi e allievi. Infatti, non è un caso che Scheler esamini la posizione dell'uomo all'interno del cosmo, senza tralasciarne alcun aspetto: la conoscenza, l'amore, la volontà; che E. Stein faccia della persona il filo conduttore di tutte le sue indagini; che Conrad Martius ¹ consideri l'uomo un mistero, un essere che la sola conoscenza scientifica non può giustificare; che Heidegger nel suo tentativo di accedere all'essere senta la necessità di passare attraverso un'analisi ontologica dell'esserci. E non si può negare che l'antropologia fenomenologica abbia contribuito notevolmente alla fondazione di un'antropologia filosofica, basti soltanto pensare a Scheler che ne è considerato il fondatore, ma anche ad E. Stein che in *Der Aufbau der menschlichen Person* ² fonda l'antropologia su basi filosofiche.

Il termine antropologia all'interno della scuola fenomenologica ha una valenza particolare soprattutto per Husserl ³. Il maestro, infatti, identificava tale termine, almeno fino ai primi anni Trenta, con lo

¹ Per un ulteriore approfondimento della filosofia di H. Conrad Martius cf. A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, Città Nuova, Roma 1992.

² Tr. it. di M. D'Ambra, *La struttura della persona umana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000.

³ Cf. A. Ales Bello, *E. Husserl: riflessioni sull'antropologia*, in «Per la filosofia», 49, maggio-agosto 2000.

psicologismo e il relativismo, aspetti che aveva sempre combattuto nella sua battaglia filosofica. Ma ciò si capisce in quanto agli inizi del Novecento l'antropologia era più vicina alla zoologia che alla filosofia. Bisognerà attendere Scheler per avere un primo concetto chiaro di antropologia filosofica. Ma, per quanto riguarda Husserl, già nel 1931, durante una conferenza tenuta sia a Francoforte, Berlino e Halle, dal titolo *Phänomenologie und Anthropologie* ⁴ (*Fenomenologia e antropologia*) mostra di aver ormai chiaro che cosa si debba intendere per antropologia filosofica, anche se non la prende in considerazione, come vedremo in seguito, in quanto tutti i suoi sforzi erano ormai diretti verso la soggettività assoluta. Se, però, in Husserl non c'è un interesse teorico verso questa disciplina, dall'altro c'è una costante riflessione sull'essere umano e ciò per motivi molteplici e strettamente connessi tra loro. Il primo è certamente la critica che egli muove al naturalismo, critica che si fa serrata in modo particolare in *La filosofia come scienza rigorosa*, in cui attacca il metodo utilizzato dalla psicologia sperimentale che indagava la psiche con gli stessi metodi e criteri utilizzati per il mondo fisico. Per tale motivo Husserl sosteneva che: «Ciò che ha costantemente fuorviato la psicologia empirica fin dai suoi inizi nel secolo XVIII è dunque il fantasma di un metodo scientifico-naturale secondo il modello del metodo chimico-fisico. Si è sicuramente convinti che (...) il metodo di tutte le scienze sperimentali sia uno ed identico, lo stesso perciò nella psicologia come nella scienza della natura fisica» ⁵. Il fenomenologo non poteva accettare una siffatta visione, non poteva cioè condividere che al fenomeno psiche fosse imposto un metodo che non riflettesse la natura del fenomeno preso in esame, ma che fosse soltanto il risultato di pregiudizi e di modelli già precostituiti. Pertanto tutto quanto riguardava l'ambito psichico era tale da dover essere considerato in sé e per sé, e perciò svincolato dal fenomeno natura. Era necessario porsi con lo sguardo dinanzi al fenomeno per coglierne l'essenza propria, che non poteva essere analizzata con il metodo fisico matematico, perché non era pen-

⁴ E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana*, Bd. XXVII, Kluwer, Dordrecht 1989.

⁵ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di F. Costa, ETS Editrice, Pisa 1990, p. 65.

sabile una *geometrizzazione della psiche*, perché non poteva essere determinata muovendo da leggi generali che non scaturivano dalla sua stessa natura.

Strettamente connessa a tale polemica contro lo psicologismo è la questione delle essenze, già ampiamente esposta nelle *Ricerche Logiche*. Le essenze, intuibili, non dipendono da vissuti psichici, in quanto all'interno di qualsiasi vissuto c'è la possibilità di cogliere sia quanto è intenzionato in modo particolare e determinato, che di afferrare l'essenza intenzionata dal vissuto. Ad esempio, provo gioia, sono cosciente di *questa* gioia, ma sono anche in grado di capire che cosa sia la gioia in generale, di coglierne l'essenza. Per Husserl c'è una differenza tra l'intenzione significativa ed il significato, e questa differenza è la stessa che passa tra la gioia in specie e la gioia che si prova nella realtà. Queste riflessioni lo portarono ad approfondire in modo più analitico l'intenzionalità e quindi ad indagare la coscienza. Radicalizzando ed approfondendo tali questioni, nelle *Idee* giunse alla sfera della soggettività assoluta, trascendentale, fonte ultima di ogni validità, in quanto, essendo correlato intenzionale degli atti, il soggetto racchiude e costituisce in sé tutte le trascendenze mondane. Tale soggettività, però, pur essendo la struttura costitutiva di qualsiasi essere umano, non la si consegue immediatamente, la si può raggiungere soltanto attraverso l'atteggiamento teoretico, mediante una serie di neutralizzazioni, che consentono il raggiungimento di quel residuo ultimo non ulteriormente neutralizzabile che sono appunto i puri *Erlebnisse*, «la coscienza pura», con i suoi «puri correlati» e d'altra parte il suo «io puro»⁶. Ed è su tali elementi che Husserl lavora nelle sue opere, ed in modo particolare nel secondo volume delle *Idee*, rielaborate tra l'altro dalla stessa Stein, in cui delinea una vera e propria visione antropologica, tanto che Heidegger in *Essere e Tempo* definisce personalismo⁷ la posizione del maestro.

L'analisi del soggetto portò Husserl all'individuazione delle strutture dell'io o per meglio dire di quelle strutture che appartengono a

⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi Editore, Torino 1976, I, p. 69.

⁷ Cf. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1986, § 10, pp. 110-117.

tutti gli uomini e che si attivano ogni qual volta si percepisce, si vuole, si desidera, si giudica, si pensa ecc. Per cui, a differenza di Kant, per il maestro «Esistono tanti io puri quanti sono gli io reali, mentre questi io reali sono costituiti attraverso puri flussi di coscienza, sono posti dall'io puro oppure vanno posti nell'ordine delle possibilità motivate»⁸. Procedendo su questa strada, Husserl si trovò a dover esaminare la struttura e le caratteristiche dell'essere umano, in quanto formato da corpo fisico, animato, vivente. Andava, così, discusso un problema di costituzioni cioè era necessario analizzare in che modo si costituisce la natura animale e prima ancora quella materiale per poi giungere a quella spirituale. Bisognava mostrare come si giungesse a dire che l'essere umano possiede un corpo che è materiale, una psiche e che è anche spirito. Tale indagine viene condotta nel secondo volume delle *Idee*, in cui dopo aver descritto la peculiarità del metodo fenomenologico e l'ambito di indagini, si compie l'analisi delle costituzioni che avrebbe mostrato la vera *natura* dell'essere umano⁹.

Il punto di partenza non poteva che essere la coscienza così come la si trova nell'atteggiamento teoretico e subito dopo l'individuazione delle modalità attraverso cui si costituisce il mondo materiale e quello animale per poi giungere all'essere umano, il quale si dà come corpo vivente (*Leib*) per cui non è un mero *Körper*, non è semplicemente esteso come le cose, ma è anche vitale, organico, dotato di psiche. Inoltre, proprio il corpo è organo della percezione, da cui inizia qualsiasi forma di conoscenza. Infatti, scrive Husserl, «la configurazione delle cose materiali (...) dipende dalla mia configurazione, dalla configurazione del soggetto esperiente» per cui «in tutte le percezioni, in tutte le dimostrazioni fornite dalla percezione (esperienza) è presente il corpo proprio in quanto organo di senso liberamente mobile, in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso (...)»¹⁰. Il corpo vivente, allora, non è mera cosa materiale, ma in quanto campo di localizzazione di sensazioni e di moti del sentimento «è un pezzo fondamentale della datità reale della psiche e dell'io»¹¹. L'essere umano se conside-

⁸ E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 506.

⁹ Cf. *ibid.*, § 5, *Spontaneità e passività, attualità e inattualità della coscienza*, p. 410.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 452-453.

¹¹ *Ibid.*, p. 551.

rato sotto questo punto di vista è, così come l'animale, oggetto antropologico e più generalmente zoologico. Tuttavia, gli esseri umani sono sempre in un atteggiamento diverso da quello animale perché sono atteggiati spiritualmente. L'essere umano è un io, soggetto di intenzionalità che si relaziona continuamente al mondo, a se stesso ed agli altri, che pensa, giudica, desidera, prende posizione, che può essere passivo o attivo, che si lascia attrarre dagli oggetti o li respinge, è un soggetto che valuta, che prova piacere, in altre parole è un soggetto spirituale. E proprio in quanto tale non sottostà alle leggi causali ma a quelle motivazionali che altro non sono se non «prese di posizione da parte di altre prese di posizione»¹². Allora l'essere umano si trova come corpo vivente, psiche e spirito e tale tripartizione, di chiara matrice cristiana, sarà ripresa da E. Stein e da Scheler, i quali, seguendo il procedimento husserliano, prima di delineare la struttura dell'essere umano descrivono in passaggi successivi la natura materia, la natura animale e quella spirituale, che consentirà loro di mostrare la struttura dell'essere umano in tutti i suoi aspetti. Infatti, lo stesso Scheler in *Die Stellung des Menschen in Cosmos*¹³ intende offrire «alcuni chiarimenti sull'essenza dell'uomo in rapporto alla pianta e all'animale e sulla sua particolare posizione metafisica»¹⁴. Di fatto anche E. Stein in *La struttura della persona* compie questi passaggi. Ancor prima di esaminare la struttura essenziale dell'essere umano è necessario indagare il mondo materiale e quello fisico, in quanto avendo l'essere umano una costituzione corporea è necessariamente cosa materiale e dunque sottoposto a leggi vigenti all'interno dell'ambito naturale. Tuttavia, non è solo corpo materiale, ma pure essere vivente per cui bisogna cogliere quanto ha in comune con le piante e gli animali, per poi giungere a quella peculiarità ultima e non condivisa con nessun altro essere vivente che è appunto lo spirito¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 615.

¹³ Tr. it. di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 1997.

¹⁴ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵ Nella definizione di spirito sia Scheler che la Stein trovano una sostanziale concordanza in quanto si rifanno entrambi alla visione husserliana. Lo spirito è apertura a se stessi ed al mondo e possiede diversi gradi possibili: «da quelli più bassi, che noi ci rappresentiamo come l'atto diretto dell'irradiare dello sguardo spirituale verso

Bisogna sottolineare, però, che rispetto a Husserl, le antropologie proposte da E. Stein e M. Scheler risultano in qualche modo più esauritive in quanto prendono in considerazione l'essere umano sotto tutti gli aspetti, sia rispetto agli uomini che rispetto al mondo e a Dio. Husserl non era ateo, ma lascia le sue riflessioni su Dio a pensieri privati¹⁶. L'esistenza di Dio viene epochizzata¹⁷, in quanto esso sarebbe un assoluto totalmente altro dall'assoluto della coscienza, che è il tema a cui Husserl dedica le sue speculazioni. Dio, in Scheler e nella Stein, invece, rientra nel tessuto stesso della loro speculazione, lo sostanzia. Non è un caso che Scheler riconduca tutti i problemi fondamentali della filosofia alla questione su cosa sia l'uomo e quale posizione egli occupi nella «totalità dell'essere, del mondo, di Dio»¹⁸, mentre per la Stein l'uomo è creatura divina, ne porta in sé le vestigia, per cui questo aspetto va preso in considerazione ed indagato a fondo.

qualcosa che esercita un'affezione sul soggetto, dello sguardo che in questo qualcosa termina, che lo coglie, che lo considera, oppure del diretto trasformarsi in un piacere attivo, fino ai più alti atti razionali del pensiero teoretico o della creazione artistica, dell'azione etico-sociale» (E. Husserl, *Idee*, cit., II, p. 723). Ma mentre per E. Stein ed il maestro è possibile compiere un esame della *natura*, dell'essenza dello spirito, dunque coglierne la struttura essenziale, per Scheler ciò è impossibile in quanto ritiene lo spirito attualità pura, incapace di oggettivarsi. La possibile obiezione che un fenomenologo potrebbe muovergli è che se si afferma che l'essere umano ha la possibilità di aprirsi al mondo, di poter oggettivare ciò che gli pone resistenza, allora si è già delineata una prima struttura dello spirito. Anche per Scheler lo spirito è autocoscienza, capacità di oggettivare, apertura illimitata al mondo ed in grado di trasformare in oggetti i centri di resistenza; inoltre è capace di atti di ideazione, riuscendo così a enucleare l'essenziale, il generale dal contingente. Tuttavia, esso non può divenire oggetto di se stesso e pur essendo attributo dell'essere stesso «nella sua forma *pura* è originariamente del tutto privo di potenza, di forza, di *attività*» (M. Scheler, *La posizione*, cit., p. 164). Siamo agli antipodi, come Scheler stesso mette in evidenza, della visione greca dello spirito inteso come energia ed attività, così come della teoria negativa dello spirito che, secondo il filosofo di Monaco, non si è mai posta la domanda «Che cos'è che nell'uomo compie l'atto di negare? Che cos'è che rinnega la volontà di vivere e che reprime le tendenze?» (*ibid.*). Le energie assenti nello spirito appartengono all'istinto; la forza procede dal basso verso l'alto e non viceversa, anche se c'è una stretta correlazione tra questi due ambiti perché: «Lo spirito ideifica la vita, ma solo la vita può rendere attivo ed effettivamente reale lo spirito» (*ibid.*, p. 180).

¹⁶ Cf. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985.

¹⁷ Cf. E. Husserl, *Idee I*, § 58, cit., pp. 127-128.

¹⁸ M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione*, cit., p. 51.

2. PER UN'ANTROPOLOGIA FENOMENOLOGICA

Il termine antropologia all'interno della fenomenologia husserliana è legato fundamentalmente alla critica che il filosofo muove allo psicologismo. Ed anche quando l'antropologia inizia a delinearci come disciplina filosofica, il maestro non la condivide totalmente, in quanto ormai tutti i suoi sforzi erano rivolti a chiarire la struttura della soggettività assoluta. Ciò nonostante, come rileva nel già citato testo *Phänomenologie und Anthropologie*, tra i giovani fenomenologi vi era uno spiccato interesse verso questa nuova disciplina, fino al punto da far dire a Husserl che per tali studiosi «Soltanto nell'essere umano ed in modo particolare in una dottrina essenziale del suo esserci concreto mondano deve (*soll*) trovarsi l'autentico fondamento della filosofia»¹⁹. Il cruccio di Husserl era che la fenomenologia, nata in netta contrapposizione con l'antropologismo e lo psicologismo, sembrava quasi dovesse essere rivisitata a partire dall'esserci umano, mentre la fenomenologia originaria, quella da lui perseguita, era maturata come fenomenologia trascendentale. Lo zoccolo duro della questione era proprio qui. Con la svolta verso il trascendentale, cioè verso quella «soggettività in quanto pura soggettività che funge nella produzione delle validità»²⁰, l'interesse di Husserl non era più rivolto agli uomini reali, in quanto l'*epoché* li rendeva fenomeni, essi diventavano soltanto «poli di una problematica trascendentale (...)» in quanto «L'*epoché* e lo sguardo puro che mira al polo egologico fungente, e quindi alla totalità concreta della vita delle sue formazioni intermedie e finali, non rivelano *eo ipso* nulla di umano, né l'anima, né la vita psichica, né gli uomini reali psicofisici – tutto ciò rientra nel “fenomeno”, nel mondo in quanto polo costituito»²¹. L'interesse primario di Husserl diventava raggiungere quella fonte ultima, *sorgivamente fungente*, che era appunto la soggettività assoluta. Questo è il motivo per cui non accettava una fenomenologia con spinte antropologiche, in quanto avrebbe significato paradossalmente prendere in

¹⁹ E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, cit., p. 164.

²⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961, p. 176.

²¹ *Ibid.*, pp. 209-210.

esame quanto veniva posto tra parentesi. Egli mirava a cogliere l'io trascendentale, ciò che consentiva di comprendere l'ovvietà del corpo umano, dell'anima ecc. Certamente, l'io che compie l'*epoché* trascendentale sono io, ma ad un livello diverso da quello concreto, siamo al grado dell'essere puramente spirituale, in cui non si tiene più conto del corpo, perché se ne fa astrazione²². Pertanto parlare di una antropologia filosofica significava commettere un'ingenuità dal momento che con la problematica trascendentale si era raggiunta quella sfera della necessità apodittica che non consentiva alcun ritorno al passato. Il paradosso, tuttavia, è rappresentato dal fatto che in seno alla fenomenologia si era sviluppato un forte interesse antropologico, infatti, ad esempio, sia Scheler che E. Stein danno vita ad una antropologia fenomenologica ed entrambi utilizzano i risultati sia delle *Ricerche logiche* che delle *Idee* e sebbene in queste ultime vi sia un maggiore interesse verso la soggettività, rispetto all'opera precedente, il problema del trascendentale²³ e della riduzione non è ancora tanto radicalizzato per cui E. Stein, per esempio, può tranquillamente parlare di antropologia fenomenologica utilizzando i risultati a cui Husserl era giunto. Così come lo stesso Scheler, che di Husserl ha studiato a fondo le *Ricerche logiche*, dà vita ad una antropologia filosofica che non si capirebbe²⁴ senza questo retroterra. Non è un caso, infatti che egli parli di una antropologia eidetica, il cui compito è quello di delineare la struttura essenziale dell'essere umano. Infatti, in *Mensch und Geschichte (Essere umano e storia)* si legge: «Per antropologia filosofica intendo una scienza dell'essenza e della struttura eidetica dell'uomo, del suo rapporto con i regni della natura (inorganico, pianta,

²² Cf. E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, cit., pp. 172-173.

²³ Non che la Stein non tocchi la questione del trascendentale, tutt'altro, ella esamina così come aveva fatto il maestro l'esperienza coscienziale, del *cogito*, ma non si ferma solo a questo, in quanto riflette moltissimo anche sul momento relativo all'oggetto. Cf. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, a cura di A. Ales Bello, tr. it. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1998, pp. 100ss.

²⁴ Qui non si vuole entrare nella questione se Scheler abbia trovato autonomamente il metodo fenomenologico, come lui stesso sosteneva, oppure lo avesse appreso da Husserl. A tal proposito si rimanda a E. Stein, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in *La ricerca della verità*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 91-107.

animale) e con il principio di ogni cosa; dell'origine metafisica della sua essenza e del suo esordio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che agiscono su di lui e sulle quali egli agisce; delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psicologico, spirituale e sociale; tanto dal punto di vista delle sue possibilità essenziali quanto da quello delle sue realizzazioni. Vi è compreso il problema psicofisico del rapporto tra l'anima e il corpo, come il problema del rapporto tra il vitale e il noetico. Solo una tale antropologia potrebbe dare a tutte le scienze, che hanno come oggetto "l'uomo" (alle scienze naturali e mediche, preistoriche, etnologiche, storiche e sociali, alla psicologia normale e genetica, alla caratteriologia) un fondamento ultimo di natura filosofica e insieme sicuri e determinati fini alla loro ricerca»²⁵. Egli sente necessità di un'antropologia filosofica come esigenza di una nuova concezione della struttura essenziale dell'uomo, esigenza che, come rileva in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, non era sentita soltanto da filosofi, ma anche da biologi, medici ecc. In un certo qual modo anche in Heidegger emerge tale questione sebbene egli, come il maestro, ritenga insufficiente l'idea di antropologia filosofica perché essa non spiega i motivi per cui tutti i problemi più importanti della filosofia si possono ricondurre alla questione che cos'è l'essere umano. E non spiega neppure il motivo per cui tali problemi debbano essere ricondotti a questa domanda e perché dovrebbero avere la loro sede primitiva nell'essenza dell'uomo. Per Heidegger invece è necessario capire quali sono i problemi fondamentali dell'uomo, trovarne il centro. La questione ancora più radicale è capire che cosa significa filosofare, per cui se non si dà risposta a queste domande non è possibile «decidere circa l'essenza, i diritti, la funzione di un'antropologia filosofica nell'ambito della filosofia»²⁶. Tuttavia la Stein risolve tale questione in modo immediato e chiaro, sostenendo che «C'è un fine particolare per il quale tutte le ricerche filosofiche particolari lavorano e per il cui raggiungi-

²⁵ M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Francke, Berna-Monaco 1975, p. 120. La traduzione è di R. Padellaro, in M. Scheler, *La posizione*, cit., p. 23.

²⁶ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Editori Laterza, Bari 1989, p. 186.

mento cooperano: *comprendere il mondo*»²⁷. E la comprensione del mondo implica soprattutto la comprensione dell'essere umano che vive coscientemente ed in maniera desta nel mondo, per cui ne va indagata la struttura.

Anche per E. Stein, come per Husserl, l'analisi dei vissuti è fondamentale, l'io puro viene inteso come *fonte originaria del vivere*, ma la fenomenologia non assolutizza mai questo momento, il suo interesse non si radica unicamente sulla soggettività assoluta, come fonte di validità ultima. Ciò che le interessa è la correlazione esistente tra soggetto ed oggetto, senza che un momento abbia più peso dell'altro. «Quindi – scrive – all'ambito delle sue riflessioni [della fenomenologia, *n.d.r.*] appartengono tutte le possibili regioni di oggetti come correlati di ogni genere di vissuti intenzionali. Così come coscienza e mondo sono correlati, allo stesso modo non è pensabile alcuna dottrina essenziale della coscienza che non abbia avuto a che fare al suo interno con una dottrina essenziale degli oggetti intenzionati dalla coscienza nelle sue molteplici forme possibili»²⁸.

Nonostante queste diversità, sulla scia delle analisi essenziali degli ambiti regionali tanto cari ad Husserl, la Stein dà vita ad una *ontologia regionale* dell'essere umano. Infatti, nel capitolo introduttivo alla soggettività, in *Introduzione alla filosofia*, la Stein non si sofferma soltanto sull'aspetto teoretico, speculativo perché essere soggetti significa trovarsi immersi nel mondo, protagonisti «di una *vita* multiforme *dell'io*, di una coscienza intenzionale»²⁹, il che significa possedere una propria vita personale, una vita intima, psichica, spirituale, a cui si contrappone un corpo, per cui non si può non affermare che la persona umana, su cui torneremo ampiamente in seguito, sia «unità di corpo vivente ed anima»³⁰, e come tale vada esaminata. Anche Husserl aveva compiuto analisi di questo tipo, che senza ombra di dubbio possono definirsi antropologiche, eppure quando lo faceva antropologia era sinonimo di psicologismo e quando comprende quale potrebbe essere l'ambito di una antropologia fenomenologica è

²⁷ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 150.

²⁸ *Ibid.*, p. 43.

²⁹ *Ibid.*, p. 146.

³⁰ *Ibid.*

troppo lontano dalle analisi essenziali e troppo invischiato nell'indagare la soggettività assoluta.

L'interesse della Stein, invece, per l'antropologia nasce dall'esigenza di una filosofia dell'educazione, la quale non è pensabile senza un'adeguata e preliminare indagine sull'essere umano. È assurdo poter pensare ad un intervento educativo senza prima conoscere come sia fatto il soggetto dell'azione formativa. Il problema, comunque, anche per E. Stein, così come per Scheler, è capire a quale tipo di antropologia fare riferimento. La questione non è riprendere o rifarsi alla visione antropologica di questo o quel filosofo perché la filosofia sin dai suoi inizi ha offerto una miriade di interpretazioni dell'essere umano. Il problema che nasce agli inizi del Novecento, invece, è se abbia senso parlare di una antropologia filosofica e quale debba esserne l'ambito. La Stein non può non rilevare che l'antropologia fino a quel momento era stata antropologia naturalistica e dunque molto vicina alla zoologia, per cui offriva unicamente una descrizione empirica dell'essere umano, che portava solo alla individuazione e alla determinazione di razze e stirpi. La filosofa era ben consapevole che una siffatta antropologia non sarebbe riuscita ad offrire alcun fondamento alla pedagogia perché «formazione ed educazione devono cogliere l'essere umano nella sua totalità di corpo vivente ed anima, è importante per l'educatore conoscere la struttura, funzioni e leggi di sviluppo del corpo umano per sapere cosa può essere utile o dannoso in maniera conforme alla sua natura. È ugualmente importante conoscere le leggi generali della vita dell'anima umana per tenerne conto nell'opera educativa»³¹. Ma ciò non basta, perché è necessario considerare anche l'appartenenza a un popolo e dunque comprendere i tratti tipici di esso, aspetti questi non trascurabili perché il singolo non è mai isolato, ma nasce e si muove sempre all'interno di una comunità. A questo punto bisognava ricorrere ad un altro ambito, che non fosse quello delle scienze della natura e che tenesse conto di tutti gli aspetti. Bisognava capire se vi fosse una antropologia in grado di dare una risposta all'individualità. Tra i vari filoni filosofici dell'epoca la Stein ritiene che la scuola del Baden abbia contribuito in qualche modo al-

³¹ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 55.

l'antropologia in quanto con le scienze idiografiche si poteva giungere a ciò che è individuale e irripetibile sebbene l'individualità non possa essere determinata attraverso concetti generali; la si può delimitare sempre meglio, ma essa non può mai essere colta totalmente. La critica che muove E. Stein a questo tipo di visione è che sia una conoscenza orientata quasi esclusivamente alle leggi universali e dunque non in grado di cogliere il mondo spirituale. Per poter comprendere l'essere umano bisogna tenere presente una molteplicità di aspetti; ad esempio se lo storico intende cogliere la personalità di un personaggio del passato deve tener conto della grafia, del linguaggio da lui usato, dei discorsi proclamati, e solo in questo modo sarà in grado di comprendere e conseguentemente di rimandare al lettore l'anima di quell'essere umano. Tuttavia, a questo punto la comprensione dell'individualità sembrerebbe quasi relegata alla letteratura che, attraverso grandi scrittori come Tolstoj, Dostoevskij, Sigrid Unset e Gertrud von le Fort, è in grado di schiudere l'anima di un essere umano e di andare in profondità. Ma neppure tutto questo può essere il fondamento di una antropologia filosofica, in quanto, secondo la fenomenologia siamo di fronte ad una antropografia, mentre alla Stein, interessa individuare il *logos*, la legge, la struttura dell'essere umano, perché e solo in questo modo un'antropologia può definirsi veramente filosofica. «L'umanità concreta – scrive – così come ci appare nella realtà della vita e come ce la descrivono i maestri dell'arte dell'interpretazione, ha un *logos*, una legge costitutiva o una struttura d'essere universalmente comprensibile che può essere messa in rilievo muovendo da ciò che è dato concretamente. In quanto essa parte da realtà di vita concrete e da forme storiche, afferra l'essere umano come *spirito* e in tal modo ciò che gli è essenziale come persona spirituale; tutto ciò che è esteriore e che viene preso in considerazione è linguaggio dello spirito o sua pienezza d'essere, che parla dall'essere»³². Questa antropologia allora la si può definire come scienza universale dello spirito, in quanto ha per oggetto la struttura di tutte le forme spirituali (comunità, stato, linguaggio ecc.) ma è diversa dall'antropologia naturalistica anche se non può farne a meno in quanto se è pur vero,

³² *Ibid.*, p. 60.

da un lato, che quest'ultima non riesce a dare una risposta all'individualità, dall'altro è anche vero che l'essere umano oltre ad appartenere al regno dello spirito è anche natura. L'antropologia filosofica, dunque, si pone al crocevia tra l'universale e la particolarità ultima dell'essere umano. La Stein non vuole mai rinunciare alla individuazione della struttura dell'essere umano, ma sa bene che il processo educativo passa attraverso l'individuazione e la comprensione di una singolarità unica ed irripetibile. Questo è il motivo per cui ritiene che l'antropologia filosofica debba «studiare la struttura dell'essere umano e il suo inserimento nelle forme e nelle regioni dell'essere alle quali appartiene. Dovrà anche rispondere alla domanda sul perché diverse scienze empiriche, l'antropologia naturalistica e quella connessa alle scienze dello spirito, studino l'essere umano secondo metodi totalmente differenti. Il senso e la legittimità di tali procedimenti devono essere comprensibili movendo dall'appartenenza dell'essere umano ai diversi ambiti della realtà che abbiamo indicato con i nomi "natura" e "spirito"»³³. Quindi l'antropologia filosofica, per la Stein, non deve tralasciare alcun aspetto della persona umana, coglierne la struttura e discutere i risultati a cui sono pervenute le altre scienze che hanno come loro oggetto d'indagine l'essere umano.

3. ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E FILOSOFIA DELL'EDUCAZIONE

E. Stein si è sempre interessata di questioni antropologiche ed infatti in tutte le sue opere è sempre presente un esame attento della persona sotto ogni punto di vista. Ma questa indagine a partire dalla seconda metà degli anni Venti si muove in contemporanea con l'interesse verso problematiche educative. Non è un caso, infatti, che ella indaghi tali questioni in *La vita come totalità*, che raccoglie scritti risalenti agli anni 1926-1938, in *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia* che raggruppa conferenze che vanno dal 1928 al 1932 ed infine in *La struttura della persona umana* scritta nel 1932 quando era docente presso l'Istituto Superiore di Pedagogia a Münster.

³³ *Ibid.*

Tali questioni, pertanto, sono strettamente connesse ad un'intensa attività didattica che la filosofa inizia dopo aver lasciato Husserl. L'insegnamento la gratificava molto ed infatti già dal 1920 teneva lezioni di filosofia ³⁴ nel suo appartamento e tale era la sua passione per questa attività che non la scoraggiava né la infastidiva il fatto di trovarsi di fronte ad una platea quasi a digiuno di filosofia e per tale motivo, e non senza un certo divertimento, parlava del suo *Kinder-Zirkel* ³⁵ di filosofia. Successivamente insegnerà lingua e letteratura tedesca a Speyer, dal 1923 al 1931, per poi passare nel 1932 a Münster presso l'Istituto Superiore di Pedagogia. L'attività didattica le permise di confrontarsi con l'aspetto didattico più proprio, aspetto che, data la sua formazione filosofica, non poteva procedere separatamente da un'analisi teoretica del problema. Le tematiche investono un ampio campo di indagine: si va dalla filosofia dell'educazione, per usare la terminologia attuale, al piano più strettamente didattico, per passare poi all'importanza dell'educazione per le giovani generazioni e quindi all'esame della situazione scolastica nella Germania del suo tempo.

Si deve sottolineare subito che E. Stein affronta il problema educativo da un punto di vista filosofico e che tale riflessione va considerata come un punto di arrivo del suo pensiero, in quanto prima di una scienza dell'educazione e di un lavoro educativo è necessario definire e comprendere che cosa sia l'essere umano e come sia fatto. Dunque una scienza dell'educazione che sia veramente tale deve conoscere la natura dell'oggetto d'indagine, i mezzi, ma anche le finalità del processo educativo. Pertanto prima di una qualsiasi riflessione sulla scienza dell'educazione ci si deve porre la domanda *chi è l'uomo* ³⁶, altrimenti la pedagogia rischia di essere una disciplina aleatoria. Solo un'antropologia, intesa come teoria dell'essere umano, può fornire una risposta a tale interrogativo. E. Stein, però, non giunge immediatamente a tali risultati. Infatti se si prende in esame un testo del 1928 dal titolo *Fondamenti teorici*, pubblicato in *La vita come totalità*, ella non ha ancora chiara l'idea di una antropologia filosofica perché par-

³⁴ Cf. Lettera del 30.6.1920, in *Selbstbildnis in Briefen 1916-1933*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, p. 57.

³⁵ Cf. E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit., nn. 3, 18, 26.

³⁶ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 40.

la unicamente di una *psicologia metafisica* il cui compito è quello di delineare la struttura della psiche umana ed è quindi più vicina ai risultati dei *Beiträge*. Pertanto nel 1928, l'ambito è più ristretto rispetto a quello del 1932, in quanto nel primo testo parla di quelle discipline che avevano il compito di coadiuvare la pedagogia, mentre nel 1932 l'analisi è più completa in quanto investe tutto l'essere umano e non soltanto la psiche.

A fondamento di tutta questa problematica c'è ovviamente l'idea di una filosofia dell'educazione. E. Stein non usa, a dire il vero questo termine, in quanto utilizza l'espressione pedagogia teorica o scienza dell'educazione ed è facilitata dalla fenomenologia nel delineare il settore di una filosofia o scienza dell'educazione. Infatti, in pieno accordo con Husserl, la Stein intende la fenomenologia come scienza fondamentale, il cui compito consiste nel «porre su un fondamento sicuro non solo tutti i metodi scientifici già utilizzati dalle scienze positive, ma anche l'intera esperienza prescientifica, sulla quale si basa il procedimento scientifico e tutte le attività intellettuali in genere che rivendicano dignità razionale»³⁷. Applicando quanto detto sinora, si potrebbe dire allora che la filosofia dell'educazione per E. Stein è quel sapere che investe il campo educativo sotto il profilo essenziale, cioè che esamina la formazione dell'essere umano, fondandosi necessariamente su un'analisi essenziale. In altre parole la filosofia dell'educazione deve interessarsi dell'essenza dell'educazione, mentre la pedagogia si pone sul terreno della prassi educativa, della modalità concreta di educare.

Il nesso esistente tra antropologia, filosofia dell'educazione e prassi pedagogica è dovuto alla natura spirituale dell'uomo. L'essere umano non è compiuto, così come accade agli angeli; si evolve e possiede una molteplicità di possibilità, che se adeguatamente stimolate trasformano le capacità in abilità, in *habitus*. In tale sviluppo, però, c'è la necessità di una guida che sia in grado di indirizzare, consentendone l'autentica realizzazione, l'agire di un essere umano.

Formare, tenendo presente il plurisemantico termine tedesco *Bildung* significa per E. Stein, plasmare un materiale in modo tale da far

³⁷ E. Stein, *La ricerca della verità*, cit., p. 97.

assumere una forma in base ad un'immagine, allora diventa necessario chiarire quale sia il modello in base al quale l'anima dovrà essere plasmata. Non bisogna, per quel che concerne quest'ultimo punto, cadere nell'errore di considerare la formazione come un plagio, perché essa segue liberamente la forma interiore che l'educatore/trice deve riuscire ad individuare e a tenere presente. L'essere umano, in quanto essere libero, può trascurarsi, rimanere incolto e degenerare; può prendere dall'ambiente circostante l'elemento disponibile per il corpo e l'anima selezionando ciò che gli è più o meno appropriato, può andare anche contro la propria natura e contro le proprie disposizioni naturali, ma se si verifica questo, quanto egli fa di se stesso è solo facciata. Pertanto il processo evolutivo di un uomo è il risultato di diversi fattori esterni, ma anche il frutto del suo libero arbitrio. Egli, tuttavia, fino a quando non sarà in grado di agire su di sé consapevolmente, ha bisogno dell'aiuto di altre persone, che si occupino della sua formazione e che lo invitino a divenire se stesso. In altre parole gli/le educatori/trici debbono avere come fine l'*autentica natura umana* e l'*autentica individualità*, la cui misura, il cui archetipo si trova in Dio. «L'essere umano *autentico* – scrive la filosofa – [...] è colui che corrisponde all'archetipo divino dell'uomo»³⁸. Tutto questo è stato rivelato da Dio nella figura di Cristo³⁹, perciò, formare degli esseri umani significa educarli ad immagine di Cristo, e in tal modo non si rinuncia all'individualità dell'allievo, perché è Dio che guida l'essere umano affinché questi diventi autentico, che non vuol dire essere umano generico perché «l'umanità e l'umanità autentica (...) si danno soltanto in forma individuale»⁴⁰.

Una volta chiarita l'essenza della *Bildung* e il fine a cui essa deve mirare, si rende necessario, per il perseguimento di tali fini, un metodo che consenta di capire secondo quali procedimenti operativi sia

³⁸ *Ibid.*, p. 41.

³⁹ E. Stein è giustamente convinta che dietro ogni teoria della formazione umana vi sia sempre una particolare *metafisica*, intesa nel senso di *idea di essere umano* e seppure tale visione non è chiaramente elaborata, a fondamento dell'agire educativo vi è sempre «una concezione cosmologica ed antropologica» (*La struttura della persona umana*, cit., p. 38).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

possibile pervenire alla formazione dell'essere umano. La pedagogia è una scienza di confine che ha bisogno dell'ausilio di altre scienze; infatti per sapere come operare è necessario conoscere il soggetto con cui ci si relaziona. Per tale motivo alla pedagogia non solo serve un'antropologia filosofica, ma anche la psicologia, sebbene, come abbiamo già avuto modo di chiarire, E. Stein, sulla linea di Husserl, sia in polemica contro la psicologia del tempo che si connotava come scienza dell'individuo psichico e dei suoi stati e pretendeva di trattare l'essere umano come un qualsiasi corpo fisico, senza tener conto dello spirito. Tuttavia, in *La vita come totalità* ella rintraccia diversi tipi di psicologia che potrebbero offrire un valido contributo al lavoro pedagogico. Potrebbe sembrare una contraddizione, dopo quanto abbiamo detto, ma in verità E. Stein non può negare l'importanza di tale scienza che ha il compito di comprendere l'essere umano, sebbene non possa ritenersi in alcun modo come l'unica scienza ed appiattirsi su metodi e criteri che non rispecchiano la complessità dell'essere umano. Inoltre la Stein discute non solo dei diversi metodi e delle differenti modalità di indagine della psiche umana, ma anche di una *psicologia metafisica* che si interroga sulla natura dell'anima secondo il seguente schema: «1. Natura dell'anima (forma del corpo, principio della vita animale e spirituale); 2. Potenze (*habitus*); 3. Atti (azioni, passioni)»⁴¹. Dunque la *psicologia metafisica* sostituirebbe in qualche modo la fenomenologia nell'esame della psiche. Al lavoro pedagogico, inoltre, risultano utili vari settori della psicologia tra cui ricordiamo: la *psicologia descrittiva* che scompone, classifica e descrive i dati della coscienza, in modo analogo alla biologia; la *psicologia esplicativa* che riconduce i dati della psiche ad elementi semplici, così come la chimica riconduce i dati della psiche ad atomi; la *psicologia comprensiva* che considera la vita psichica come unità di senso «i cui nessi possono essere rivissuti, compresi, dal momento che ubbidiscono a leggi razionali»⁴²; la *psicologia strutturale* che tenta di racchiudere la vita psichica in tipologie caratteriali determinate. Ovviamente ai diversi indirizzi corrispondono metodologie diverse. Il procedimento della

⁴¹ E. Stein, *La vita come totalità*, tr. it. di T. Franzosi, intr. di L. Gelber, Città Nuova, Roma 1999², p. 45.

⁴² *Ibid.*, p. 47.

psicologia metafisica, ad esempio, è una *riflessione filosofico-teorica*, razionale; mentre quello della psicologia esplicativa, invece, attraverso l'auto-osservazione e l'osservazione altrui raccoglie materiale per poi rielaborarlo e sistemarli mediante una ricerca delle costanti che consente la formulazione di leggi.

In complesso i vari indirizzi psicologici aiutano l'educatore/trice ad avere un'immagine più completa delle psiche dei loro allievi, li mettono in grado di poter veicolare informazioni adeguate alle capacità di apprendimento dei singoli e perciò capire quali attività siano più utili al loro sviluppo e quali meno. Per l'educatore ad esempio sarà importante utilizzare la *psicologia metafisica* per sapere qual è il soggetto dell'azione educativa; ma è anche importante la psicologia esplicativa in quanto gli consente, attraverso l'osservazione e la sperimentazione, di capire quali effetti ed attività provochino stimoli determinati.

Adesso al di là dei risultati a cui la filosofa è giunta in periodi diversi, al fondo c'è sempre il suo tentativo di cogliere l'essere umano nella sua totalità; sa bene che un'azione educativa può giungere a buon fine solo se si conosce fino in fondo l'essere umano e dunque la sua struttura, e se è in grado di cogliere la particolarità e le caratteristiche più proprie della persona con cui l'educatore, sia esso un genitore, un insegnante o una qualsiasi altra figura che lavora nell'ambito educativo, ha a che fare.

4. IL METODO FENOMENOLOGICO

Dopo aver stabilito quale debba essere l'ambito di una antropologia filosofica, nasceva la questione di stabilire quale metodo seguire. La strada che avrebbe potuto intraprendere era quella di discutere le questioni antropologiche così come erano state poste all'interno della storia della filosofia oppure presentare, ad esempio, come dichiara esplicitamente in *La struttura della persona umana*, l'antropologia di san Tommaso verso la quale però la fenomenologia mostra qualche perplessità perché non esisteva un'opera specifica in merito. Sebbene lo ritenga un compito affascinante, non pensa che ciò possa contribuire sostanzialmente al conseguimento di una visione antropologica

pura, dove con pura si intende non contaminata da altri punti di vista accettati *in toto* senza alcuna analisi preliminare. Il metodo che ha intenzione di utilizzare è, neppure a dirlo, quello fenomenologico, un metodo che punta alle cose stesse e quindi alla loro struttura. Sofferarsi su questo aspetto è di grande importanza, in quanto la Stein in tutte le sue opere, dopo aver inquadrato la questione da trattare chiarisce il metodo con cui intende perseguirla. Ciò che probabilmente la affascina di più è il fatto che attraverso il metodo fenomenologico è possibile toccare con mano le questioni (*Sache*) senza utilizzare teorie già elaborate anche se bisogna «avvicinarsi ad esse con uno sguardo privo di pregiudizi ed attingere ad una visione immediata»⁴³. È l'immediatezza della visione che interessa più di tutto alla Stein, è ciò che si riesce a cogliere subito, senza ragionamenti né pregiudizi. Tutto quanto è stato già detto in merito, non interessa, viene posto fuori circuito per essere poi eventualmente ripreso solo dopo aver constatato come stanno veramente le cose. L'indagine fenomenologica ha la pretesa di essere un'indagine di prima mano, non accetta mediazioni né suggerimenti, seguendo un procedimento che si muove dal basso e mai dall'alto. Il presupposto è soltanto la responsabilità del filosofo dinanzi alle questioni, che si traduce in onestà intellettuale di fronte a quanto si presenta. Allora se si vuole comprendere che cosa sia l'essere umano è necessario «porci nel modo più vivo possibile nella situazione in cui facciamo esperienza del suo esserci, vale a dire di ciò che noi sperimentiamo in noi stessi e di ciò che sperimentiamo nell'incontro con gli altri»⁴⁴. Ma l'andare alle cose stesse significa anche coglierne l'essenza universale attraverso l'intuizione. Husserl aveva gettato queste basi nelle *Ricerche logiche* per poi approfondirle e chiarirle nelle *Idee*. Oggetto della fenomenologia non è il semplice individuale, ma è l'essenza del «questo qui». In altre parole, l'essenza si individua, si intuisce proprio nell'individuale. Scrive in merito: «Una visione empirica o individuale può essere trasformata in visione dell'essenza (ideazione), dove questa stessa possibilità è da intendere come essenziale, e non empirica. L'elemento intuito consisterà quindi nella

⁴³ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 66.

⁴⁴ *Ibid.*

corrispondente essenza pura o *eidōs* che può essere tanto una categoria superiore quanto una delle sue particolarizzazioni, fin giù alla sua piena concrezione»⁴⁵. L'essenza è ciò che può essere afferrata intuitivamente, attraverso un atto spirituale immediatamente evidente.

La Stein riterrà sempre valida questa modalità di indagine, perché è in grado di cogliere immediatamente il nocciolo delle questioni senza impelagarsi in discussioni che non tengono conto dell'essenziale. Non che sia assente il confronto con altri punti di vista, ma ciò è sempre un momento successivo all'accertamento ed all'individuazione del nucleo della *Sache*.

⁴⁵ E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 18. Altra questione è comprendere il rapporto tra essenza ed esistenza, che per Husserl è tutto a favore dell'essenza a discapito dell'esistente, in quanto egli, così come è ben consapevole la Stein «prende in considerazione solo un lato della realtà, quello dell'*essere essenziale* e taglia il legame con la realtà, legame che non aderisce esteriormente all'essenza ma appartiene ad essa intrinsecamente» (E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, tr. it. di L. Vigone, rev. e pres. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1988, p. 123). È proprio per tale motivo, per la separazione tra essenza ed esistenza che si verifica una frattura tra Husserl ed i suoi allievi i quali, rispetto al maestro, giungono ad una visione più realistica. Anche la Stein non condivideva il fatto che Husserl avesse sganciato l'essenza dall'esistenza individuale, sebbene ella recupererà l'essenza, così come la intende il maestro, nella forma dell'essere essenziale. In altre parole E. Stein, in *Essere finito e Essere eterno*, distingue tra essenzialità ed essenza, dove con la prima si intende ciò che è al di fuori del tempo e non conosce differenza tra attualità e potenzialità e che trova la sua collocazione ultima in Dio. Mentre «per le essenze (...) è possibile anche l'essere attuale reale nei loro oggetti e il rapporto con gli oggetti di cui determinano il *quid*, sta già nel loro essere anteriore a quello attuale-reale» (*ibid.*).

CAPITOLO SECONDO

LA FENOMENOLOGIA E LE SCIENZE DELL'UOMO

1. FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E SCIENZE DELLO SPIRITO: QUESTIONI EPISTEMOLOGICHE

Sin dall'Università di Breslavia E. Stein si interessa di psicologia, disciplina che la delude in quanto la ritiene ancora *in fasce*, non avendo ancora basi teoriche solide e chiare su cui fondarsi. Per cui dopo la lettura delle *Ricerche logiche* decide di seguire le lezioni di Husserl a Gottinga, in quanto aveva trovato in quell'opera la possibilità di rinvenimento di una verità assoluta e di una conoscenza oggettiva, che sgombrava il campo da tutti i relativismi dell'epoca: il naturalismo, lo storicismo e lo psicologismo. Eppure lo stesso Husserl era stato profondamente affascinato dalla psicologia, ed era stato proprio questo interesse, così come dichiara nelle *Idee*, a portarlo alla fenomenologia. La discussione su tale questione era iniziata presto e non si interrompe mai. Infatti, già dalle *Ricerche logiche* il filosofo delinea il campo della psicologia, sganciata dalla scienza della natura e con il compito di «(...) rintracciare le leggi del nesso reale dei processi di coscienza nei loro rapporti reciproci ed in rapporto alle disposizioni psichiche e ai processi corrispondenti dell'organismo corporeo»¹. Tale interesse affondava le sue radici nelle riflessioni di Brentano il quale aveva dato vita a quella psicologia dell'atto entrata in dura polemica con la psicologia di matrice positivista, sviluppatasi in Germania sotto l'influsso di H. Weber, G. Fechner, H. von Helmholtz e che trovò in W. Wundt non solo l'iniziatore della psicologia moderna, ma anche il fondatore del primo laboratorio di psicologia sperimentale. La *querelle* tra Brentano e Wundt si incentrava sul fatto che per il pri-

¹ E. Husserl, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1968, p. 73.

mo gli oggetti della psicologia non sono rappresentati dal materiale fornito dai nostri sensi, cioè da quanto udiamo, vediamo o ricordiamo, bensì dagli atti dell'udire, del vedere, del ricordare, per cui Brentano, a differenza di Wundt, trovava una profonda incompatibilità tra ricerca psicologica e sperimentazione in laboratorio.

La polemica contro lo psicologismo è una costante della riflessione husserliana, dalle *Ricerche logiche* fino alla *Crisi delle scienze europee*, anche se ovviamente con sfaccettature differenti perché questa riflessione segue il percorso filosofico husserliano, per cui viene affrontato da prospettive diverse sebbene complementari. La critica più incisiva alla psicologia si trova in *La filosofia come scienza rigorosa* in cui il filosofo attacca duramente il *naturalismo della coscienza* perché non si poteva accettare di considerare la psiche alla stregua di qualsiasi fatto fisico e perciò era inaudito indagarla con criteri matematici. «Si è sicuramente convinti – scrive Husserl – che (...) il metodo di tutte le scienze sperimentali sia uno ed identico, lo stesso perciò nella psicologia come nella scienza della natura fisica (...). Non è senza significato che un flusso di fenomeni illimitato dai due lati di una linea intenzionale trascorrente, che è come l'indice dell'unità che tutto attraversa, cioè della linea del "tempo" immanente senza inizio né fine, un tempo che nessun cronometro misura»². Non è possibile, per Husserl, una determinazione della vita psichica a partire da leggi generali. E. Stein, riprendendo la stessa critica, ritiene che tale determinazione non sia più possibile neppure per la stessa geometria, viste le geometrie non euclidee. Perciò doveva cambiare l'approccio metodologico alla psiche, che non poteva più muovere da presupposti teorici già dati, quanto dalla natura del fenomeno stesso ed in questo caso dalla psiche. Con ciò né Husserl né la Stein volevano eliminare dalle loro indagini la psicologia, tutt'altro. Tentavano, invece, di sganciarla da quel terreno inficiato di positivismo che non consentiva a tale disciplina di essere utile alla descrizione ed alla comprensione dell'essere umano.

L'analisi compiuta da E. Stein muove quindi da questo ambito problematico. Tuttavia, le sue indagini non si fermano unicamente sul

² E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., pp. 70-71.

terreno del confronto epistemologico tra fenomenologia e psicologia, ma diventano analisi condotte *sul campo*; ella mostra concretamente come si debba condurre uno studio della psiche, mettendo così in pratica tutte le indicazioni fornite dallo stesso maestro, di cui anticipa in qualche modo alcune questioni che il maestro toccherà nella *Crisi delle scienze europee* e cioè che: «(...) occorre indugiare presso la sfera puramente psichica, considerarla e penetrarla e impossessarsi conseguentemente della sua essenza propria»³. È proprio questo che E. Stein realizza nei *Beiträge*, cioè mostra mediante indagini concrete come sia possibile una psicologia apriorica il cui oggetto è «la psiche con le sue disposizioni e i suoi stati mutevoli; essa ricerca le leggi nella formazione delle disposizioni e nel cambiamento degli stati»⁴.

Le analisi condotte nel testo del 1922 sono molto sottili e profonde, proprio per far emergere l'essenza della realtà psichica. Non che Husserl non l'avesse fatto, ma anche quando parla di alcuni aspetti psichici⁵, tali argomenti non diventano mai temi centrali delle sue speculazioni. E. Stein, invece, focalizza la sua riflessione proprio ed unicamente su questo aspetto con il contributo della metodologia husserliana. Ella non usa esplicitamente il concetto di coscienza presente nelle *Idee* perché in questo testo il maestro prende in considerazione sia l'aspetto noetico che quello noematico, per cui ritiene più fruttuoso rifarsi alle analisi sulla coscienza interna del tempo⁶, rielaborati e riorganizzati da lei stessa, in cui Husserl pone attenzione in modo particolare sull'aspetto noetico. Il rapporto tra la psicologia e la fenomenologia viene posto seguendo le indicazioni dello stesso maestro presenti nelle *Idee*, in cui egli afferma che non c'è possibilità di una coincidenza tra fenomenologia eidetica, fondata sulla riduzione trascendentale, e psicologia descrittiva ed eidetica in quanto «(...) il passaggio dallo psicologico-empirico allo psicologico eidetico non ri-

³ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 269.

⁴ E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, tr. it. di A.M. Pezzella, pres. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999², p. 318.

⁵ Cf. E. Husserl, *Idee II*, cit., pp. 670ss.

⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins: (1893-1917)*, in *Husserliana*, Bd X; tr. it. di A. Marini, *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*, F. Angeli Editore, Milano 1985².

chiede una preliminare riduzione trascendentale del primo e non porta quindi al fenomenologico eidetico»⁷. Tale prospettiva si amplia nella *Crisi*, in cui giunge ad una coincidenza tra fenomenologia e psicologia trascendentale. Infatti, per lo slittamento del suo interesse sul soggetto, su quell'*Ur-ich* come correlato di ogni esperienza del mondo, anche la psicologia deve, prima di ogni analisi empirica sul soggetto, diventare essa stessa psicologia trascendentale, e dunque identificarsi con la fenomenologia trascendentale, in quanto un primo passo per indagare il soggetto psichico sarebbe stato quello della psicologia pura o *a-priori* che ne avrebbe colto le caratteristiche essenziali. Ma poiché anche la psiche è fenomeno dell'ego trascendentale, «è struttura noematica di prestazioni trascendentali»⁸, acquista senso e validità dall'ego trascendentale, per cui lo stesso psicologo deve indagare le fonti ultime, deve attingere dalla fenomenologia «(...) tutte le sue nozioni realmente psicologiche» applicandone «i concetti strutturali a-priori alla sua empiria mondana»⁹, in quanto «(...) tutto ciò che è mondano ha i suoi correlati trascendentali», per cui nessuna «(...) psicologia positiva che non disponga di una psicologia trascendentale già in atto, può scoprire determinazioni dell'uomo e del mondo»¹⁰. La scelta teorica della Stein di soffermarsi sull'aspetto noetico è indicativa, in quanto ella coglie tutta la portata di questo aspetto anticipando in parte i risultati della riflessione husserliana. La fenomenologa per quanto sostenga l'importanza dell'aspetto noetico e dunque di una psicologia dell'atto, dall'altro non può non affermare che il suo ambito di indagine sia una realtà mista, in cui confluiscono analisi del vissuto coscienziale e condizioni empiriche. Prendere in esame l'attenzione, ad esempio, necessita non solo dell'analisi del vissuto, ma anche delle condizioni reali, del livello di stanchezza, di lucidità, dello stato nutrizionale ecc. In altre parole, nell'esame dell'atto percettivo la fenomenologia chiarisce ed individua le caratteristiche essenziali che si verificano ogni qual volta che c'è un atto percettivo; la

⁷ E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 702.

⁸ E. Husserl, *Conferenze di Amsterdam*, tr. it. di P. Polizzi, A.M. Riedl e L. Samonà, P. Voittoretti Editore, Palermo 1979, p. 171.

⁹ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 279.

¹⁰ *Ibid.*, p. 283.

psicologia, invece, deve tenere in conto delle circostanze fattuali da cui è determinata la sua natura, in che misura tale atto dipende dallo stato generale. Perciò la Stein avrebbe accettato in parte la coincidenza tra fenomenologia e psicologia trascendentale, non perché non la condividesse, ma perché ella avrebbe riservato alla fenomenologia l'aspetto trascendentale, alla psicologia apriorica la definizione del fenomeno da studiare ed alla psicologia empirica l'ambito esperienziale. Infatti la Stein considera la psicologia inevitabilmente connessa all'ambito empirico, ma anche alla coscienza, per la quale la fenomenologia può fornire molte chiarificazioni. Tutto ciò è possibile anche perché all'interno della psiche, nonostante i cambiamenti, è possibile trovare una certa legalità che però «(...) è a sua volta in parte apriorica ed in parte di natura empirica. Le idee della realtà psichica e le categorie che la costituiscono sono presupposte per tutte le esperienze dello psichico e debbono essere messe in evidenza attraverso una *psicologia apriorica*»¹¹. A qualche psicologo che potrebbe obiettare che la psicologia sia nata prima della fenomenologia, la filosofa risponde che: «1. Tutti i lavori di psicologia si fondano sempre sulla *descrizione* dei vissuti, di cui la psicologia ha voluto ricercare le condizioni empiriche, cioè, prima che si inizi la ricerca sperimentale e la chiarificazione teoretica dell'attenzione, della memoria, della fantasia e così via, si è già sempre chiarito, anche se solo di sfuggita che cosa si debba intendere per "attenzione", fantasia e così via»¹². Inoltre, secondo la Stein, la psicologia diventa scienza solo se è in grado di utilizzare concetti chiari e precisi, risultato di una meticolosa indagine fenomenologica e non se utilizza il metodo della scienza della natura. «Il suo rigore – scrive – sta soltanto nella purezza e nella precisione della sua struttura concettuale, così come è possibile unicamente sul fondamento ed analisi fenomenologiche»¹³.

Le riflessioni della Stein soprattutto nei *Beiträge* sono molto articolate, perché non solo sono un'analisi fenomenologica della psiche, ma i suoi studi si intrecciano con la questione epistemologica. Infatti,

¹¹ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 42.

¹² E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 262-263.

¹³ *Ibid.*, p. 265.

ella discute sulla possibilità che la psicologia sia scienza dello spirito, se debba considerarsi la scienza dello spirito per eccellenza oppure, e questo è il suo punto di vista, se debba coadiuvare le scienze dello spirito. La Stein critica il fatto che la psicologia dell'epoca si consideri come scienza generale dello spirito, non essendo neppure in grado di attuare la differenza tra spirito e psiche. Ciò nonostante ella cerca di delineare, all'interno delle scienze dello spirito, il ruolo della psicologia che, tuttavia, non è né secondario né inutile. Riferendosi alla situazione del suo tempo, ella considera come scienze empiriche sia la psicologia che le scienze dello spirito, distinguendo all'interno di queste ultime le scienze della cultura ¹⁴ e quelle dello spirito oggettivo. Le prime «(...) esaminano la struttura delle formazioni culturali oggettive, del lavoro umano e delle istituzioni (...)» e le scienze storiche che hanno a che fare con la vita degli esseri umani, incluso lo sviluppo degli esseri umani» ¹⁵. Pertanto esse mirano alla struttura dei significati, ad esempio al contenuto di una poesia o alla norma giuridica e non ai metodi di trasmissione o ai segni. Inoltre non si rifanno assolutamente all'analisi dei processi psichici che producono un'opera. Mentre le seconde sono soprattutto scienze storiche che si riferiscono alla vita degli esseri umani, incluso il loro sviluppo. Le scienze empiriche dello spirito hanno il compito di «Comprendere la vita dello spirito e tutto ciò che nasce e si forma in esso, che sopravvive nel suo corso e nella sua costituzione di fatto e permetterne la comprensione mediante la descrizione (...)» ¹⁶. Accanto, però, alle scienze empiriche dello spirito ne esistono di *aprioriche* che mettono in evidenza propriamente la struttura apriorica delle formazioni empiriche. Questo è il motivo per cui ritiene che la «dottrina apriorica del diritto ricerca che cosa *di per sé* sia il diritto e ciò che rende possibile tutti i diritti *positivi* e accertando inoltre rapporti di diritto a priori, senza considerare se essi siano stati norme di diritto valide in qualche diritto positivo. La poetica a priori ha a che fare con ciò che appartiene ad una opera poetica e stabilisce quali forme di poesia siano possibili a priori (...). I linguag-

¹⁴ In un senso più ristretto rispetto a quello utilizzato da Rickert.

¹⁵ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 314.

¹⁶ *Ibid.*, p. 315.

gi nascono, il diritto positivo è creato, ma *il* linguaggio e *il* diritto non sono nati»¹⁷. Questo è per quanto riguarda lo spirito oggettivo. Per quel che concerne, invece, lo spirito soggettivo, la Stein individua quale campo di analisi la ricerca apriorica della totalità dei vissuti intenzionali (trovando una coincidenza con l'analisi fenomenologica dei vissuti puri), «la connessione apriorica dei vissuti (...) la struttura della personalità e della società e così via»¹⁸. Pertanto le scienze dello spirito soggettivo hanno il compito di cogliere, ad esempio, la struttura spirituale di un essere umano che non coincide con la sua biografia. Pertanto «è possibile costituire tipi spirituali che soddisfano la struttura categoriale della realtà spirituale senza possedere quella necessità propria della *struttura* interna. In linea di principio, però, sono possibili idee individuali in senso rigoroso, tipi di forme spirituali nei quali ogni tratto richiede necessariamente l'altro; ed in questa unità e completezza esse sono portatrici di un'individualità qualitativa, come è proprio soltanto delle realtà spirituali»¹⁹.

Il compito delle scienze aprioriche dello spirito è quello di giungere alla struttura apriorica delle realtà spirituali, dalle categorie superiori a quelle inferiori, in quanto la vita di ogni essere umano è la risultante di componenti sia psichiche che spirituali, per cui la psicologia deve tenere conto dei risultati delle scienze dello spirito e viceversa, le scienze dello spirito non possono trascurare i dati raccolti dalla psicologia, perché anche all'interno del processo psichico esiste una legalità sebbene non sia dotata di quella esattezza ricercata dalle scienze della natura. Tali scienze dello spirito sono differenti sia dalle scienze della natura che dalla psicologia, anche se le forme culturali oggettive si originano negli individui, in quanto gli atti creativi sono processi psichici che sottostanno alle leggi della psiche. Ed è a questo punto che la psicologia esplicativa potrebbe ritagliarsi un proprio spazio, e non come presupposto secondo cui la storia sia psicologia applicata, ma nella ricerca e nell'individuazione delle intenzioni dello spirito creatore. Infatti, nel suo lavoro lo storico deve mirare, più che

¹⁷ *Ibid.*, p. 317.

¹⁸ *Ibid.*, p. 317.

¹⁹ *Ibid.*, p. 318.

alla spiegazione, alla comprensione genetica, in quanto essa porta alla luce i momenti in cui alcune intenzioni non hanno raggiunto lo scopo perché si sono infrante contro la natura: quella psichica come quella fisica. Allora nello scandaglio della psiche umana scienze dello spirito e psicologia devono lavorare a braccetto. Infatti, ogni individualità sia essa oggettiva che soggettiva ha origine spirituale e psichica per cui le scienze dello spirito non possono mettere in evidenza soltanto le strutture generali ma anche l'individuo nella sua particolarità. La posizione della Stein differisce quindi da quella di Windelband e di Rickert i quali non riconoscono le differenze tra spirito e psiche, anche se la filosofia è d'accordo con Rickert nel considerare ciò che è fisico e ciò che è psichico contrapposto alla coscienza.

A questo punto bisogna chiedersi quale sia il ruolo della fenomenologia. Essa, certamente, non si può identificare con nessuna scienza dello spirito, né tantomeno con una psicologia, seppure apriorica, perché è quest'ultima che utilizza ambiti di indagine propri della fenomenologia. Le scienze dello spirito colgono l'atto nel suo naturale intreccio con il mondo, cioè esaminano il soggetto della vita spirituale, la persona, mentre la fenomenologia coglie l'atto vero e proprio libero da ogni connessione ed il suo soggetto è l'io puro. Nell'*Introduzione* la visione della Stein è ancora più netta. Si comprende la separazione della fenomenologia dalle scienze dello spirito in quanto scienza fondamentale che sta al di qua di qualsiasi analisi della persona spirituale, che indaga un aspetto che è a fondamento della vita spirituale stessa e che perciò la comprende.

In definitiva E. Stein condivide con Husserl l'idea della fenomenologia come scienza fondamentale che rende oggetto tutto ciò che le altre scienze ritengono ovvio, prescindendo da tutte le circostanze reali in cui «questo o quel vissuto si presenta, visto che essa deve esaminarlo soltanto in se stesso, nella sua immanenza»²⁰.

Città Nuova

²⁰ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 50.

2. UN ESEMPIO DI INDAGINE FENOMENOLOGICA DELLA PSICHE: LA CAUSALITÀ PSICHICA

Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica, come emerge dal titolo, è una trattazione filosofica di problemi riguardanti la psiche e lo spirito umano, analisi indispensabile per E. Stein al fine di segnare i confini tra psicologia e scienze dello spirito e per stabilire se la stessa psicologia possa ritenersi una scienza dello spirito. In questo saggio, apparso nel 1922 nel V volume dello *Jahrbuch* e dedicato a Husserl per il sessantesimo genetliaco, incomincia ad emergere la visione steiniana dell'essere umano, colto nella sua componente psico-spirituale.

In quest'opera tanto composita quanto complessa c'è sia una ripresa fedele di alcune tematiche husserliane che un notevole contributo personale che non si limita alle spiccate doti esemplificative della Stein, né alla grande capacità di organizzare il materiale, ma ai molti approfondimenti personali. Il primo dei quali è certamente quello di aver approntato l'indagine della causalità psichica sull'aspetto noetico. Una prima indicazione, ad onor del vero, era presente sia nelle *Ricerche logiche*, sia nelle analisi sulla coscienza interna del tempo che nel secondo volume delle *Idee*. Già nella prima opera elaborata da E. Stein, Husserl compie una distinzione tra vissuti come «coscienza di...», che si relazionano a qualcosa ed un altro genere di vissuti che non si relazionano a nulla, come ad esempio il colore sentito. Anche nelle *Idee*, ed in modo particolare nel § 85, il filosofo parla di *Erlebnisse* come portatori di intenzionalità e di *Erlebnisse* intesi come contenuti primari. Tra questi ultimi per Husserl rientrano i «contenuti di sensazioni»²¹, come dati di colore, di suoni, di tatto e simili, come pure i momenti sensuali della sofferenza, del piacere, del dolore, gli impulsi ecc. Questi *Erlebnisse* si inseriscono in *Erlebnisse* più comprensivi, i quali «(...) presi come un tutto, sono intenzionali, nel senso che al di sopra di quei momenti sensuali c'è uno strato, per così dire, "animatore", significante (diciamo, implicante per essenza la significazione), grazie al quale dall'elemento sensuale, che in sé non ha nessuna

²¹ E. Husserl, *Idee*, cit., II, p. 191.

intenzionalità, sorge appunto il concreto *Erlebnis* intenzionale»²². Proprio per tale motivo Husserl ritiene che il lato noetico di tali *Erlebnisse* possa essere definito psichico, entrando in polemica con Brentano, il quale pur avendo dato spazio al concetto di psiche, lo aveva fortemente connotato «(...) in una delle sue determinazioni delimitatrici, con la proprietà dell'intenzionalità»²³. Lo stesso concetto di vissuto viene ripreso da E. Stein nei *Beiträge*. La fenomenologia chiarisce bene la distinzione operata dal maestro, distinguendo nel vissuto: «1. un *contenuto* che è ricevuto nella coscienza (per esempio un dato relativo al colore o ad un senso di benessere); 2. il *vivere* questo contenuto, il suo essere afferrato nella coscienza (avere delle sensazioni, sentire un senso di benessere); 3. la *coscienza* di questo vivere che, in misura maggiore o minore, lo accompagna sempre, per cui il vivere stesso è indicato anche come coscienza»²⁴. Si capisce allora che cosa intenda Husserl quando afferma che i dati concreti di *Erlebnisse* si comprendono in vissuti più ampi, o secondo la terminologia steiniana, tali dati concreti vengono afferrati dalla coscienza, per cui si è consapevoli di essere pervasi dalla gioia, da un senso di benessere e così via. Ovviamente è il momento più alto, lo spirito, il solo in grado di fare luce sui due momenti precedenti e di renderli coscienti. La Stein parte dall'analisi del momento noetico, perché dietro le molteplicità noematiche vi sono molteplicità noetiche che è necessario indagare per comprendere, questa è la questione di fondo del saggio, se la causalità che si riscontra nell'ambito psichico sia la stessa di quella meccanico-naturale e se la vita psichica possa essere determinata preventivamente e con certezza assoluta.

Per poter prendere posizione rispetto alla questione della causalità bisognava fare un'indagine che non tenesse conto delle teorie dell'epoca e che esaminasse in primo luogo le profondità ultime della na-

²² *Ibid.*, pp. 190-191. A. Ales Bello, muove proprio da queste affermazioni husserliane per mostrare come partendo dal momento *hyletico*, inteso come noema di una noetica non egocentrata, si possa comprendere la visione sacrale della realtà, propria dei popoli primitivi. Cf. A. Ales Bello, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Città Nuova, Roma 1997.

²³ *Ibid.*, p. 193.

²⁴ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 52.

tura umana, per cui si dovevano prendere in considerazione i numerosi fattori che determinano il processo psichico. La Stein si muove dal più semplice al più complesso e dal più astratto al più concreto, in quanto per poter stabilire se anche l'essere umano sia sottoposto alla necessità naturale, c'era bisogno di scandagliarlo in profondità, il che significava procedere per gradi, muoversi a livelli diversi. La fenomenologa analizza i vissuti, realtà prima, giunge alla forza vitale che anima tali vissuti, per poi mostrare come nell'essere umano vi sia un continuo scambio di causalità e motivazione, tra l'aspetto strettamente naturale e quello spirituale, che rende difficile una determinazione esatta della vita psichica. E tuttavia, nell'analisi di questi tre ambiti, la fenomenologa, sottolinea sempre che la causalità che si rileva nel vissuto, nella forza vitale o nell'agire psichico-spirituale non è mai paragonabile alla causalità naturale, cioè la causalità presente nell'essere umano, dal momento più naturale a quello più alto, lo spirito, non ha nulla a che fare con quella riscontrata nell'ambito fisico dalle scienze della natura.

Il punto di partenza è il flusso di coscienza o di vissuti che è puro divenire. Da lì fluisce tutto ed in modo continuo, senza sapere per mezzo di che cosa ciò che accade sia causato. E già in questo fluire non è rinvenibile alcuna causalità. «In nessun punto del flusso – scrive la fenomenologa – la nascita di una fase dall'altra può essere considerata un *essere causato*: una emerge dall'altra e il *donde* originario rimane nell'oscurità»²⁵. La vita dell'essere umano è un continuo divenire, un incessante fluire e, almeno nella sostanza, non è determinata dalla causalità. In ogni fluire c'è un trascorrere dei vissuti che una volta conclusisi sprofondano nel passato per dare spazio a nuovi, i quali fintantoché sono presenti possono sempre arricchirsi e produrre nuove fasi. Quanto è trascorso tuttavia non si annulla, perché rimane sullo sfondo e può essere ripreso attraverso il ricordo. I vissuti costituiscono l'unità all'interno del flusso, non si danno semplicemente l'uno dopo l'altro, ma anche contemporaneamente, anche se ogni vissuto appartiene ad un genere diverso: sensazione di colore, di suoni, stato sensibile e così via. Tra i vari vissuti esiste una causalità che è diversa

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

da quella che si riscontra della natura fisica, in quanto la causa non è intercalata tra un accadimento causante ed uno causato, ma è l'accadimento causante stesso che produce nella sfera del vissuto una certa direzione. E. Stein fa l'esempio del movimento di una palla. Tra il movimento di una palla (accadere causante) e il movimento di un'altra palla (movimento causato) si interpone un evento causa, il fatto che una palla urti l'altra. Nel vissuto l'accadimento causante è il sentimento vitale, mentre quello causato è il corso particolare della vita. In questo ambito la causa precede l'accadimento causante, lo determina e non può rimanere senza effetto, come nella natura, dove se la palla non urta l'altra non c'è un accadimento causato. La stanchezza (causa), invece, provoca un calo di concentrazione (accadimento causante) che non mi permette di continuare a studiare (accadimento causato). Tuttavia per E. Stein tra le due causalità esiste una certa analogia. «Le due modalità dell'azione (...) concordano per il fatto che l'effetto non può verificarsi se non sono subentrati la causa e l'accadimento causante e quest'ultimo si presenta nell'attimo in cui ciò accade. Ed in entrambi i casi l'effetto è necessario in conformità al suo carattere materiale: come non si può pensare che una palla scagliata verso il basso una volta lanciata vada verso l'alto, così non è pensabile che la stanchezza "vivifichi" il flusso di coscienza»²⁶.

Il flusso dei vissuti è condizionato dalla *forza vitale*, quel qualcosa che li fa fluire in maniera più o meno veloce, più o meno intensa. Tale concetto non è presente in Husserl, e probabilmente E. Stein lo assume dalla letteratura scientifica dell'epoca ed in modo particolare da Th. Lipps con cui si era confrontata durante la stesura della tesi di laurea. Scrive infatti: «In accordo con Lipps, voglio definire questo qualcosa come *forza psichica* che, non descrivibile più dettagliatamente, ma delimitata quantitativamente, deve aggiungersi all'eccitazione causata da uno stimolo»²⁷. È la forza vitale che condiziona e connota le qualità dei vissuti ed è alla base del processo psichico essendone la causa ultima. Maggiore è la forza vitale, maggiore è la ricettività rispetto agli stimoli esterni. Ogni vissuto si nutre di forza vitale, la qua-

²⁶ *Ibid.*, p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 57.

le come una scorta diminuisce ogni qual volta la si utilizza. Una forte attività consuma tutte le energie presenti in me. Dunque anche a questo secondo livello ad una causa si sussegue un effetto, eppure anche qui il meccanismo psichico non è paragonabile a quello naturale perché la forza vitale che impregna i singoli vissuti non è una *quantità esprimibile numericamente*. Inoltre, i sentimenti vitali in cui si manifesta ed esprime la forza vitale sono qualitativamente multiformi, anche se nel nostro linguaggio non riusciamo a distinguere tutti i sentimenti vitali e tutti i gradi di tensione del vivere, sebbene sia possibile differenziare immediatamente freschezza e stanchezza. Ed è a questo livello che si può parlare di causalità, anche se, come vedremo, di una causalità che non è sottoposta a regole o leggi generali. Infatti anche se nell'ambito dello psichico esistono leggi causali queste non portano ad alcuna determinazione della psiche, sono legate alla saggezza pratica e lasciano sempre una certa apertura, perché hanno validità soltanto empirica, in quanto la forza vitale di un individuo è verificabile solo con l'esperienza.

L'essere umano è in grado di esaminare questi suoi sentimenti vitali e di dirigerli. Siamo al punto in cui le analisi della Stein escono dal *livello astratto* per far vedere le cose in tutta la loro complessità. Siamo sul piano dello spirito. Ciò che rendeva astratte le sue indagini era il fatto che non aveva preso in esame l'io, il quale «(...) fino a questo momento viveva nel flusso dei dati, dei quali *era in possesso* senza tuttavia *guardarli*, apre ora il suo sguardo spirituale e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, divenendo per lui *oggetto*»²⁸. I dati immanenti possiedono già una forma inferiore dell'intenzionalità e quindi dell'oggettività. Il dirigersi verso qualcosa a cui ci stiamo riferendo, l'*intentio*, che si erge sul fondamento dei dati immanenti, indica una nuova classe di vissuti, di unità che si costituiscono nel flusso: la classe delle «apprensioni» o degli «atti». Con essi inizia la «*vita spirituale*»²⁹. Il legame tra questi atti è di ordine spirituale, motivazionale. La motivazione è ciò che connette un atto ad un altro, non è una semplice unione, ma uno scaturire di un vissuto da un altro. Tali atti han-

²⁸ *Ibid.*, p. 72.

²⁹ *Ibid.*

no origine nell'io puro, *perno* della motivazione: esso compie un certo atto *perché* ne ha già compiuto un altro ³⁰. Anche a livello spirituale però si riscontra una connessione stretta tra causalità e motivazione. Infatti quanto più mi sento piena di forze, tanto più lo sguardo spirituale è desto, più veloce per me è la comprensione. La forza vitale, come è noto, è necessaria affinché si verifichi una qualsiasi attività dell'io. Anche le attività spirituali hanno bisogno della forza vitale che affonda le sue radici nella *physis*. «In uno stato di esaurimento corporeo-sensibile – scrive la Stein – non riesco a provare sentimenti di entusiasmo verso una determinata attività, mentre si ripresenta subito, nei confronti della stessa attività, dopo che mi sono *ristabilita*» ³¹. L'azione volontaria, in qualche modo blocca la causalità, per tale motivo nella vita dell'essere umano vi entrano una molteplicità di aspetti che non consentono una determinazione esatta della vita psichica. A determinarla non è solo la storia della sua vita o la situazione presente, ma un *nucleo della personalità* che condiziona e rende impossibile prevedere la vita psichica. Allora per poter determinare un'attività futura è sempre necessario fare i conti con la volontà che non può essere dedotta né dalla forza vitale né dai motivi. Infatti, quand'anche fosse possibile prevedere un'azione futura c'è sempre la possibilità che un proposito volontario faccia saltare qualsiasi previsione e calcolo umano.

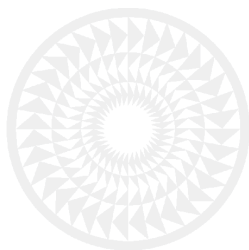
L'intento della Stein era quello di esaminare tutti i fattori psichici, senza alcuna sorta di pregiudizio, per comprendere se la causalità del vissuto potesse essere paragonabile a quella meccanica. Solo dopo aver compiuto l'indagine E. Stein ha potuto affermare che non c'è corrispondenza tra le due.

Da quanto la filosofa è venuta elaborando in quest'opera emergono due aspetti molto importanti. Il primo è la complessità di una indagine fenomenologica della psiche, che mette in evidenza una molteplicità di livelli che vanno esaminati per comprendere, e non determinare, la vita di un essere umano. Con queste indagini, filosofiche, siamo totalmente agli antipodi di una psicologia di carattere sperimenta-

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 73.

³¹ *Ibid.*, p. 115.

le o naturalista, in quanto tende ad evidenziare l'essere umano nella sua globale complessità. Un secondo elemento che emerge e che affascina moltissimo la fenomenologia è il fatto che l'essere umano ha la capacità «(...) meravigliosa di produrre impulsi da se stesso» e ciò «indica una fonte di forza che giace di là del meccanismo della personalità individuale, che affluisce nell'io volente in cui è ancorato»³². Aspetto che non approfondisce in quest'opera perché è una questione connessa alla filosofia della religione.



Città Nuova

³² *Ibid.*, p. 120.

CAPITOLO TERZO

LA PERSONA

La persona è senza dubbio il punto centrale della speculazione steiniana e l'indagine che ella compie non tralascia alcun aspetto: il corpo, l'anima, lo spirito, i valori, il rapporto con gli altri e con Dio. Ovviamente tale visione non nasce già compiuta né resta immutata. L'influenza husserliana è costante, sarà sempre presente come una struttura di fondo, come un canovaccio intorno a cui annodare nuove e più approfondite indagini, che si ampliano e si arricchiscono soprattutto quando la filosofa viene a contatto con la tradizione cristiana ed in particolar modo con quella mistica.

L'essere umano viene scandagliato in ogni singola parte e per tale motivo sembra quasi che alla fine tale analitico sezionamento non ne riesca più a rimandare un'immagine unitaria. Tuttavia, più volte E. Stein ne afferma la natura unitaria e l'impossibilità di esaminare un singolo momento senza prenderne in esame un altro. Ed infatti ritiene che: «È altrettanto certo considerare la persona umana come “realtà unica”, come *unità di corpo vivente ed anima*»¹. Infatti, ella in più luoghi considera un artificio il fatto di isolare, per poi indagare singolarmente aspetti che costituiscono un essere umano. Ma questo artificio risulta necessario per comprendere meglio quanto è oggetto di indagine, sebbene inevitabilmente riemerge sempre la relazione con gli altri momenti costituenti la struttura umana. È proprio perché una parte ne richiama un'altra, è possibile partire da un qualsiasi aspetto. I fenomenologi inizierebbero dalla coscienza, ma noi preferiamo partire dal corpo, perché non solo è sempre stato bistrattato, ingiustamente, in tutta la storia della filosofia occidentale, considerato carcere o prigione dell'anima, luogo del peccato, ma soprattutto perché es-

¹ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 146.

so rappresenta ciò che ci rende visibili, e che ci manifesta immediatamente agli altri, è il ponte che ci consente di giungere ai vissuti degli altri esseri umani, alla loro interiorità.

1. L'ESSERE UMANO COME CORPO FISICO E COME CORPO VIVENTE

L'analisi fenomenologica del corpo rappresenta una profonda apertura rispetto all'intera tradizione filosofica. Husserl così come i suoi discepoli o collaboratori ² non mostrano rispetto ad esso alcun pregiudizio. Esso, infatti, non viene etichettato né come carcere dell'anima, né come macchina, né come manifestazione di un'unica sostanza, ma è il corpo di cui si fa esperienza, è semplicemente corpo vissuto ed è un oggetto diverso da tutti gli altri in quanto è il *mio corpo*. Se sia semplicemente prigioniera dell'anima o suo strumento va mostrato attraverso un'analisi che isoli tale fenomeno e lo faccia parlare, in modo da poter toccare veramente con mano come stanno le cose. Con Husserl rispetto a tale questione siamo ben oltre ogni idealismo o materialismo perché il corpo dalle sue analisi si dà per quello che realmente è: cosa materiale, corpo senziente ed organo volitivo, espressione della vita psichica e spirituale. Tutte le riflessioni più profonde sarebbero incomprensibili se non fossero radicate nel corpo ed in modo più preciso nella percezione. La stessa costituzione delle oggettività superiori parte dalla percezione e perciò sono connesse alla corporeità. Infatti Husserl ritiene che le «sensazioni localizzate hanno un'immediata localizzazione somatica, talché, per ogni uomo, competono al suo corpo proprio in quanto suo corpo proprio, come un'oggettività soggettiva che si distingue dalla cosa meramente materiale corpo proprio attraverso questo strato di sensazioni localizzate.

² Molti filosofi di formazione husserliana hanno sottolineato l'importanza del corpo. Basti pensare a Scheler che fonde nell'unità della persona soggetto e corpo, vita organica e spirituale. Oppure a Merleau Ponty che fa dell'indagine sul corpo il filo rosso della sua speculazione, approfondendo un aspetto particolarmente caro a Husserl, cioè la percezione. Ma, non bisogna neppure dimenticare J.P. Sartre, il quale, di prima formazione fenomenologica non solo compie analisi fenomenologiche sul corpo, ma giunge alla famosa affermazione che *io sono il mio corpo*.

Con questo strato si connettono però le funzioni intenzionali, i materiali assumono una funzione spirituale, così come sopra, le sensazioni primarie subivano un'apprensione, venivano a far parte di percezioni sulle quali poi si costituivano giudizi percettivi, ecc.»³. In questo modo la coscienza di un uomo è legata al suo corpo proprio mediante la base iletica, anche se i vissuti intenzionali non sono più localizzati, cioè non fanno più parte dello strato corporeo. Infatti per Husserl la percezione tattile della forma non è localizzata nel dito che tocca o nell'occhio che guarda. Ed il fatto che si continui ad affermare ciò vuole soltanto dire che per quanto riguarda le sensazioni esiste una localizzazione intuitiva, che non riguarda le intenzionalità che si possono riferire al corpo proprio solo in senso figurato, perché accadono nel corpo vivente.

Anche E. Stein in *Introduzione alla filosofia* ritorna alla percezione come il fondamento di ogni esperienza, come il momento in cui l'essere cosale si fa incontro in carne ed ossa, si manifesta per quello che è, sebbene, seguendo Husserl⁴, ritenga che la percezione sia possibile sempre a partire da un punto di vista. Per Husserl, infatti, la cosa non l'ha mai vista nessuno, volendo così sottolineare il fatto che i lati nascosti sono coappresi e soltanto l'appercezione unitaria consente di abbracciare ciò che è appreso e ciò che è soltanto copercepito. Eppure la percezione non è il primo gradino, c'è qualcosa che la precede e la costituisce: la sensazione. Nella sensazione non c'è intenzionalità così come nella percezione, non c'è ancora qualcosa di separato e di autonomo dal soggetto. «Il dato della sensazione – scrive la Stein – sta al confine fra *immanenza e trascendenza*»⁵. Ma il soggetto non può fermarsi a questo stadio; il materiale della sensazione deve subire un'apprensione, perché non si può abbandonare alla confusione delle sensazioni, sebbene ciò non voglia dire che le si possa elaborare secondo il proprio arbitrio. I dati sensibili si presentano in un certo modo e tale configurazione deve essere accettata dal soggetto, il quale

³ E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 547.

⁴ Si ricordi che E. Stein ha riordinato la ricerca husserliana *Systematische Raumkonstitution* (tr. it. *La costituzione dello spazio*, in *Il libro dello spazio*, a cura di V. Costa. Presentazione di M. Lenoci, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 105-141).

⁵ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 105.

non può pensare di non tenerne conto. «Una legge rigida domina la costituzione delle oggettività. Cioè la loro costituzione per la coscienza»⁶. Ma a questo punto era necessario capire come si attuasse il passaggio dai vissuti di grado inferiore a quelli di grado superiore, cioè dalla sensazione alla percezione. I dati della sensazione presentano una determinata struttura e sequenza e pertanto subiscono un'interpretazione, cioè spontaneamente accade che la semplice apprensione di qualità venga inserita in uno schema oggettivo, per cui è possibile percepirla come qualità di una cosa materiale. Certamente lo schema motiva «il processo di pensiero che rende possibile una penetrazione più profonda nella struttura interna della cosa che non è percepibile in modo sensibile»⁷ e funge nella percezione, sebbene non sia da esso colto, perché l'esperienza naturale non può afferrarlo. Solo un'attività riflessiva consente di coglierlo. Tuttavia in questo processo conoscitivo, la corporeità ha un ruolo fondamentale perché il colore va visto, una superficie va toccata, e per quanto Husserl ritenga che la percezione, come apprensione della forma, non sia nel dito che tocca né nell'occhio che guarda, non ci si può non chiedere come sarebbe possibile la conoscenza senza la corporeità, senza la materialità del corpo. Certamente si può pensare ad esseri che lo facciano senza servirsi del corpo, ma allora non siamo più in presenza di un soggetto, di una persona umana.

La Stein riprende *in toto* le analisi husserliane, ma come fenomenologa non poteva accettare *tour court* i risultati a cui era giunto il maestro, in quanto ogni buon fenomenologo, era solito dire il maestro, è sempre un principiante, perciò era doveroso nonché necessario rifare l'analisi nuovamente da capo. Indagini sul corpo si ritrovano sia in *Il problema dell'empatia* che in *Introduzione alla filosofia*, mentre in *Potenza e atto* e in *La struttura della persona umana* la fenomenologa pur riprendendo le linee fenomenologiche di fondo, amplia l'indagine che, diventando meno analitica, si apre a prospettive diverse, come a quelle tomistiche.

La corporeità ha un ruolo fondamentale perché ogni conoscenza

⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 106.

inizia con la percezione che utilizza i sensi che sono funzioni del corpo. Ed il senso che più di tutti rimanda alla corporeità è il tatto. Infatti, «Il corpo proprio come tale – scrive il maestro – può costituirsi originariamente soltanto nell'ambito tattile e in tutto ciò che si localizza insieme con le sensazioni tattili, come il calore, il freddo, il dolore e così via»⁸. Il tatto è il senso che consente di delimitare e perciò di conoscere il proprio corpo. Ed è proprio quest'ultimo che restituisce nella maniera più piena e completa la materialità del corpo, il che è fondamentale perché è proprio attraverso il corpo che l'altro mi si dà, mi si presenta, esso è il *medium* attraverso cui l'intimità dell'altro mi si apre, con uno sguardo, con un sorriso, con le parole ecc. Pertanto la corporeità è fondamentale, poiché solo attraverso essa è possibile venire a contatto con l'interiorità degli esseri umani, siano essi a me vicini che vissuti nel passato. Lo spirito permea la corporeità, è ciò che le dà vita, senso, ma è pur vero che se non vi fosse il mezzo corporeo che ha la capacità di essere modellato dallo spirito e di lasciarlo trasparire, la vita umana sarebbe impensabile. Non solo ma non saremmo neppure in grado di leggere il passato, perché «Lo spirito del passato – scrive la filosofa – ci viene incontro in forma molteplice, ma è sempre legato ad un corpo fisico: la parola scritta o stampata o scolpita nella pietra, la forma spaziale divenuta pietra o metallo»⁹.

L'analisi compiuta da E. Stein nella dissertazione di laurea e da Husserl nel secondo volume delle *Idee*, parte dalla *astrazione delle astrazioni*, cioè dalla costituzione solipsistica della corporeità. Il problema per la Stein è lo stesso di quello del maestro, cioè come si costituisce il corpo vivente per il soggetto. Una prima modalità del corpo è quello di essere *Körper*, cosa fisica, sebbene io non abbia mai la possibilità di averne esperienza, posso solo sforzarmi di immaginarlo nel momento in cui non sarà più un corpo vivo. Eppure in esso, sebbene faccia lo sforzo di considerarlo cosa fisica, ritroverò fino ad un certo punto le caratteristiche che appartengono alla cosa materiale. Infatti, esso si dà in atti della percezione esterna ma a differenza degli oggetti viene dato in apparizioni molto limitate. Diversamente dal corpo fisi-

⁸ E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 544.

⁹ E. Stein, *L'empatia*, tr. it. di E. Nicoletti, Il Prisma, F. Angeli, Milano 1986, p. 202.

co, di una cosa reale posso cogliere tutte le parti. Tatto e vista che per le cose materiali sono strettamente correlate, non lo sono per il corpo fisico. Se vedo un libro lo posso toccare, mentre posso tastare la mia schiena ma contemporaneamente non posso vederla. Perciò in ogni percezione esterna del corpo rimangono delle componenti vuote ed insoddisfatte. E pur ammettendo per assurdo che la testa possa ruotare su se stessa, gli occhi non saranno mai in grado di guardarsi. Inoltre dal proprio corpo non è possibile allontanarsi, è sempre qui mentre tutte le cose sono là. «Perché se anche chiudiamo stretti gli occhi e stendiamo le mani lontano da noi (...) anche in questo caso non possiamo sbarazzarcene»¹⁰. Il corpo fisico, però, è anche un corpo che ha sensazioni, che è sempre in un *dove*, localizzato spazialmente, non è mai nell'io ma ad esso vicino. Per cui un corpo che ha sensazioni non è più un mero corpo fisico, ma organico, vivente, è *Leib*. Esso è un corpo materiale, con una sua figura ben delineata che si pone ad una precisa distanza da ogni cosa spaziale. Rispetto al *Körper* è portatore di campi sensoriali, si trova nel punto zero di orientamento ed è libero nei movimenti e perciò strumento dell'io. «Il centro, intorno al quale si ordina tutto il mondo spaziale, appare situato in questo stesso corpo fisico, esso forma in un certo qual modo un ambito "zero" rispetto al quale tutta la spazialità esterna e tutti i cambiamenti di orientamento che rende possibili, sono cambiamenti in tale ambito»¹¹. Esso infatti non è solo sottoposto a movimenti meccanici, ma è organo della volontà e, dirà, più tardi in *Introduzione alla filosofia*, esso è ««l'esteriorità" di questa "interiorità" aspaziale»¹² che si rende visibile proprio grazie ad esso. Per tale motivo, «di fronte ad esso non ho solo la risorsa della percezione esterna, lo percepisco anche dal di dentro. Perciò è il mio *corpo vivente* (*Leib*) e non solo corpo (*Körper*), è il mio "corpo vivente", è mio come nessuna altra cosa esterna è mia; perché abito in esso come nella mia dimora "innata" e sento ciò che succede in esso e di esso, e sentendo lo percepisco»¹³.

¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹¹ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 238-239.

¹² *Ibid.*, p. 146.

¹³ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 389.

Fino a questo momento, tuttavia, non si è ancora detto in che modo si costituisca la percezione del corpo vivente rispetto al corpo fisico e alla psiche. E. Stein fa l'esempio del palparsi la testa. Ancora il tatto, così come per Husserl, senso fondamentale. Se ci si palpa la testa si ha una serie di sensazioni tattili attraverso cui riconosco la mia testa. Però, ho anche percezioni tattili continue mediante le quali mi viene a datità una superficie tattile, il che è coincidente con la superficie tastata. Allora la parte del mio corpo che chiamo testa e la serie di sensazioni tattili che mi rimandano ad un corpo fisico coincidono. Il mio corpo vivente è lo stesso sia che lo si tocchi sia che lo si guardi. E tutte queste datità costituiscono *lo schema «corpo vivente-fisico»*¹⁴. Da questa coincidenza scaturisce una peculiarità propria solo al corpo vivente, il quale se sottoposto ad un urto, proprio perché corpo fisico, viene mosso senza che tale movimento sia scaturito da un impulso esterno. Tuttavia, in primo luogo, vi si oppone con la resistenza ed in secondo luogo con la tensione, la forza che si genera nel corpo. Il corpo rientra all'interno di una connessione causale, ma, aggiunge la Stein, «mentre il corpo fisico subisce effetti, il corpo vivente si sente coinvolto»¹⁵. E seppure decidessi di lasciarlo in balia degli accadimenti causali, e dunque senza opporre resistenza, non potrei sottrarmi dal vivere questi eventi come verificantisi sul mio corpo vivente.

Anche in opere non strettamente fenomenologiche l'analisi della Stein si muove su questo piano. In *Potenza e Atto*, del 1932, l'analisi della corporeità rimane quella fenomenologica, sebbene si ponga una maggiore attenzione soprattutto sulla relazione tra corpo ed anima. Il corpo rimane pur sempre il luogo di sensazioni; infatti, i sensi non sono soltanto organi del corpo ma anche dell'anima; esso è organo di locomozione e a differenza delle piante il corpo degli animali è anche il luogo in cui si mostra la vita dell'anima, che si sviluppa in lui e opera per lui ma è anche strumento di un'attività esterna. «Il corpo vivente – scrive – è (...) *luogo di manifestazione (Schauplatz)* degli eventi dell'anima e (...) organo di ricezione del mondo esterno»¹⁶. Inoltre, esso

¹⁴ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 242.

¹⁵ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶ E. Stein, *Potenz und Akt*, ESW, vol. XVIII, Verlag Herder, Freiburg i.Br.; tr. it. *Potenza e Atto* di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003.

è dotato di una propria forma, chiusa e determinata in se stessa e che la fenomenologia definisce individualità. Ma è anche un qualcosa, una «realtà tenuta insieme interiormente»¹⁷, come affermerà in *La struttura della persona umana*, riprendendo i risultati di *Potenza e Atto*. Questo formarsi dall'interno, indicato da Tommaso come *anima*, forma interiore, viene definita da E. Stein forza vitale, energia che dà forma alla materia. E siffatta formazione è un processo che rende il corpo umano organismo¹⁸. Infatti, ciò che distingue l'organico dall'animale è la capacità di sentire e di muoversi liberamente, mentre ciò che fa la differenza tra l'essere umano e l'animale non è tanto la capacità di esprimere la vita intima, quanto il fatto di essere un soggetto libero e consapevole di se stesso.

In definitiva, la Stein rifletterà sempre sul corpo, del resto non avrebbe potuto mai rinnegarlo considerata l'importanza che esso riveste all'interno della religione cattolica secondo la quale Cristo si dà ai fedeli attraverso il corpo eucaristico, per cui «Chi riceve in sé il corpo del Signore, vedrà santificato il suo stesso corpo vivente»¹⁹. Pertanto non è solo possibile una salvezza dell'anima, ma anche del corpo ed inoltre alla fine dei tempi vi sarà pure una risurrezione dei corpi²⁰. Tuttavia, nelle battute finali de *Il castello interiore*, una delle due appendici a *Essere finito e Essere eterno* sembrerebbe quasi che la Stein voglia sconfessare l'importanza del corpo soprattutto in relazione all'anima, affermando che questa subisce una «una trasformazione (...) in uno spirito dispensatore di vita»²¹ solo nel momento in cui si libera dalla materia. Ma la Stein in questo testo non fa che riportare e chiarire concettualmente la visione di santa Teresa d'Avila, altrimenti questo punto di vista sarebbe in stridente contrasto con quanto aveva sostenuto in *Essere finito e Essere eterno*. Infatti, una delle difficoltà maggiori che si incontra nell'interpretazione della Stein, come del re-

¹⁷ E. Stein, *La struttura*, cit., p. 76.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 77.

¹⁹ E. Stein, *La struttura ontica della persona*, in *Natura, Persona, Mistica*, tr. it. di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 1997, p. 96.

²⁰ A tal proposito cf. A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 1998.

²¹ E. Stein, *Il castello interiore*, in *Natura persona mistica*, tr. it. Edizioni O.C.D., rev. di A.M. Pezzella, cit., p. 147.

sto per Husserl, è l'impossibilità di capire quando la posizione che ella assume sia una convinzione personale o serva per confutare od affermare altre posizioni. Tuttavia, anche in *La struttura ontica della persona* la fenomenologa afferma l'importanza del Verbo fattosi carne in quanto il dato sensibile è conforme alla natura umana per cui anche ciò che è spirituale si rende visibile solo attraverso il corpo.

2. IL CORPO COME ORGANO DI ESPRESSIONE

L'essere umano, come qualsiasi essere vivente, è dotato di un corpo materiale che sottostà alle leggi della fisica; è una cosa materiale, *Körper*, anche se, come abbiamo visto, parlare semplicemente ed unicamente di esso, è il frutto di una *laboriosa astrazione*. Il corpo vivente dell'essere umano ha la possibilità di esprimere la vita interiore; esso è il *medium* attraverso cui passa tutto quanto sente una persona: la gioia, la tristezza si percepiscono immediatamente sul volto dell'altro. Il corpo rappresenta, perciò, il luogo in cui si manifesta l'anima, lo spirito. Lo stesso Husserl afferma che il corpo vivente e lo spirito sono uniti in un modo del tutto peculiare, perché «l'apprensione dell'uomo, l'apprensione di questa persona che è qui, che balla e ride soddisfatta e chiacchiera o discute con me di problemi scientifici ecc., non è l'apprensione di un che di spirituale che è disposto entro un corpo proprio, bensì l'apprensione di qualcosa che si compie attraverso il *medium* dell'apparizione del corpo, che implica per essenza l'apparizione del corpo e costituisce un oggetto di cui io posso dire: quest'oggetto ha una somaticità, ha un corpo che è una cosa fisica, così e così conformato, e ha *Erlebnisse* e disposizioni all'*Erlebnis* (...). L'uomo nei suoi movimenti, nelle sue azioni, nei suoi discorsi, nei suoi scritti, ecc. non è una mera connessione, il collegamento proprio di una cosa detta anima e di un'altra detta corpo proprio. Il corpo proprio è, in quanto tale, un corpo proprio colmo della psiche. Ogni movimento del corpo proprio è colmo di psichicità, il venire e l'andare, lo stare in piedi e lo stare seduto, il correre e il ballare, ecc.»²². La

²² E. Husserl, *Idee II*, cit., pp. 632-633.

Stein continua sulla stessa scia del maestro anche se in modo più incisivo, in quanto è dell'idea che l'interiorità dia forma al corpo vivente, per cui la correlazione sarebbe strettissima se il corpo non opponesse una certa resistenza a seguire le variazioni dell'anima; infatti, non accade quasi mai che esso si pieghi totalmente a quanto viene dettato dall'anima. «I corpi viventi materiali hanno tutti una maggiore o minore *pigrizia*, che si frappone al gioco alterno dell'impressione (...). Allora rimangono chiuse nell'interiorità moltissime parti della totalità dei vissuti»²³. Ciò però non frena E. Stein dal compiere tutta una serie di analisi che la porta a delineare questo articolato rapporto interno-esterno. E non può non partire dal sostenere l'impossibilità di separare espressione e quanto viene espresso. Certamente è possibile distinguerli solo in modo astratto, in quanto nella realtà si presentano contemporaneamente, sono tra loro fusi. Il corpo è l'espressione della vita dell'anima, per cui l'ira che sento in me si trasforma immediatamente in un atteggiamento corporeo. È anche possibile che pur percependo l'ira internamente non si dia in una percezione esteriore e viceversa che una smorfia di fastidio, ad esempio, possa essere percepita prima esternamente che internamente. In entrambi i casi si danno delle componenti vuote che necessitano ora di un riempimento esterno ora di un riempimento interno. Tuttavia, si può bloccare volontariamente un'espressione e non rendere percepibile quanto si sente internamente, così come esiste la possibilità di un riempimento falso.

L'espressione esteriore non è semplicemente tale, ma è *espressione animata* ed il sentimento interiore non è vissuto soltanto nell'intimità ma genera un'energia che si imprime nel corpo²⁴. C'è tra questi due momenti una connessione di senso. Ed infatti ne *Il problema dell'empatia*, E. Stein ritiene che tra il sentimento e l'espressione non ci sia una connessione causale bensì motivazionale. Esprimo con tutto il corpo la gioia che sento per la realizzazione di quanto mi stava a cuore. Eppure, il sorriso provocato dalla gioia viene vissuto da me in maniera inattuale perché non è immediatamente consapevole e solo un atto della riflessione può restituirmi la percezione del cambiamento

²³ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 189.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 169.

nel mio corpo. Ed il fatto di poter oggettivare i vissuti espressivi mi permette anche di poterli riprodurli volontariamente. Posso sorridere, simulando una gioia che in me non si dà. Non bisogna pensare, però, che tutti i sentimenti che nascono in noi producono un atteggiamento del corpo, anche perché scrive E. Stein «noi uomini civilizzati dobbiamo “controllare” noi stessi e trattenere l’espressione corporea dei nostri sentimenti»²⁵. Siamo cioè costretti a limitare le nostre azioni ma anche la nostra volontà. Quest’ultima, poi, gioca un ruolo fondamentale, perché può esercitare un notevole influsso sull’atteggiamento del corpo esterno. «Un ampliamento delle possibilità espressive della personalità – scrive la filosofa – si fonda solo nel dominio della volontà sul corpo vivente (...), che gli consentono un intervento nel mondo esterno. In virtù della loro origine dall’anima ogni azione volontaria (...) ha l’impronta della caratteristica personale e la imprime anche all’opera che essa produce. La vita personale, che si esprime in un gesto manuale, fa scorgere dietro a tutto ciò che mostra, ai caratteri della scrittura, ai segni, il pennello o martello (analogamente i prodotti del pensiero contengono, oltre al loro contenuto oggettivo, tracce della spontaneità interiore, alla quale debbono la loro esistenza)»²⁶. Tuttavia, continua la Stein, è anche possibile dare libero sfogo ad un sentimento in maniera particolare. Se non si può chiamare canaglia il proprio capo, per ovvi motivi, c’è la possibilità di desiderare ardentemente che il diavolo se lo porti via. Ma, aggiunge, il sentimento può anche produrre un atto di riflessione che lo rende oggetto. E questa è un’altra delle possibilità in cui può terminare un sentimento, cioè non solo in un’espressione corporea, non solo in un atto di volontà, ma anche nella riflessione, che, e questo è estremamente interessante, non indebolisce affatto il sentimento espresso. La fenomenologa sfata il mito che un essere umano riflessivo sia incapace di sentimenti forti, passionali, in quanto la riflessione è una delle possibilità in cui può confluire il sentimento in quanto «Il tipo di espressione non dice niente riguardo all’intensità del sentimento espresso»²⁷.

²⁵ E. Stein, *L’empatia*, cit., p. 118.

²⁶ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 190-191.

²⁷ *Ibid.*, p. 120.

Infine è interessante notare come la Stein ritenga che il corpo non sia la *tomba* dell'anima, perché se è vero che quest'ultima è ciò che lo compenetra, ciò che lo rende materia organizzata, «corpo vivente permeato di spirito», è pur vero che «lo spirito diventa spirito materializzato e organizzato»²⁸.

E. Stein offre per quel che riguarda le espressioni corporee una gran quantità di esempi anche rispetto al maestro, che su questo argomento è molto più conciso. La fenomenologa, invece, ha la pazienza e la capacità di ampliare questo ambito e di vedere anche nelle ovvietà aspetti importanti per la comprensione dell'essere umano. In lei c'è una grande curiosità per tutto ciò che riguarda gli esseri umani e che induce ad indagare anche degli atteggiamenti che sembrerebbero *banali* ma che in realtà non lo sono, perché si rivelano vie di accesso validissime per la comprensione della persona umana, per cui nulla va tralasciato o preso sotto gamba, in quanto tutto potrebbe rappresentare un utile tassello per poter cogliere quell'universo sconfinato che è l'essere umano.

3. L'IO E IL FLUSSO DI COSCIENZA

Siamo nel campo che contraddistingue la fenomenologia in senso proprio, in quanto ci muoviamo in quella *sfera assoluta dell'essere*, un ambito estremamente articolato e ricco di implicazioni che si consegue attraverso l'*epoché* la messa tra parentesi dell'intero mondo naturale, di quel mondo che è qui per noi, a portata di mano ed all'interno del quale ci muoviamo e con cui siamo costantemente in commercio. Per il raggiungimento di questa sfera, bisogna mettere fuori circuito il mondo che, in questo modo non viene negato ma scrive Husserl, «io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e di-

²⁸ E. Stein, *La struttura*, cit., p. 156.

retto»²⁹. Il campo che così si apre dopo la messa tra parentesi è sterminato, è quello della coscienza pura che, quale *residuo fenomenologico* ineliminabile è l'ambito su cui lo sguardo del ricercatore si sofferma cercando di carpirne tutti i segreti, anche se data la sua vastità, il lavoro non sarà mai definitivo, ma sarà caratterizzato da sempre nuove e più approfondite indagini. A tali segreti ovviamente non vi potranno giungere tutti, perché è necessario un rivolgimento dello sguardo che Husserl paragona ad una vera e propria conversione religiosa, in quanto spogliarsi dell'atteggiamento naturale comporta un cambiamento tanto profondo da non avere nulla di spontaneo. È un atto puramente teoretico che una volta realizzato ci porta a non aver più nulla a che fare con il semplice essere immersi nel mondo, perché comporta un uscir fuori da esso non per annullarlo, ma per comprendere che cosa lo rende tale, per cogliere il tipo di processo che ci consente di poter affermare che di fronte a noi c'è un mondo conformato in questo o quel modo. E per quanto astratte possano sembrare, queste analisi sono radicate in quel che Husserl definisce nella *Crisi* il *mondo della vita*. In altre parole l'indagine che ci conduce alla coscienza parte da ciò che abbiamo immediatamente a portata di mano. Per esemplificare è utile ripercorrere il ragionamento husserliano³⁰. I rumori provenienti dalla strada mi distolgono continuamente dalla lettura. Il sentire dei rumori implica un duplice momento: il sentire ed il sentito dove quest'ultimo non è affatto un vissuto, un *Erlebnis* della coscienza ma è un elemento che appartiene al mondo reale e su cui io applico l'*epoché*. L'altro aspetto, invece, il sentire, è un atto della coscienza, è un dirigersi, un *volgersi verso l'oggetto*. E l'intenzionalità è la caratteristica propria degli *Erlebnisse* anche se non tutti hanno questa nota di fondo. Tuttavia, scrive Husserl: «L'intenzionalità è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente di indicare la corrente d'*Erlebnisse* come corrente di coscienza e come unità di coscienza»³¹. Ed è questo il campo su cui il fenomenologo mette in pratica le sue capacità di analisi. La coscienza contiene in sé tutti gli *Erlebnisse*, li abbraccia tutti³² sia quelli

²⁹ E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 66.

³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 76ss.

³¹ E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 186.

³² Cf. *ibid.*, p. 69.

psichici che quelli puramente egologici e proprio per tale motivo egli ritiene che il termine *Bewußtsein*, coscienza, sia poco adatto, perché è consapevole che esistono una molteplicità di vissuti e che non tutti siano accompagnati dalla luce rischiaratrice dell'io.

A questo punto è interessante osservare quanto E. Stein affermi in merito a tale questione in *Introduzione alla filosofia*, perché chiarifica la questione ed in un certo qual senso inizia a prendere le distanze dal maestro. Ella parte dal problema della conoscenza della coscienza, dove con il termine conoscenza la fenomenologa intende susunzione sotto un concetto generale. Se si applica tale definizione alla coscienza non sarà possibile allora alcuna forma della coscienza individuale, ci troveremo di fronte all'impossibilità della conoscenza dell'anima. La Stein risolve la questione da un altro punto di vista in quanto «L'essere-cosciente-di-se-stesso non viene dato da alcun atto della riflessione, bensì da *una luce interiore* che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava senza che questo vi sia *diretto*»³³. A questo punto siamo di fronte ad una coscienza originaria, di cui non si ha conoscenza, intesa nel senso suindicato, ma che è consapevole che il vissuto che fluisce e che si mantiene per qualche tempo ancora prima di cadere nell'oblio, è il proprio vissuto, è la propria vita senza tuttavia renderlo oggetto. In altre parole E. Stein cerca di dare legittimità all'ordinario fluire dell'esistenza umana perché è in questo atteggiamento che si trascorre la maggior parte della propria vita senza rendere se stessi oggetto di riflessione. Questo ovviamente non vuol assolutamente dire che non vi sia una coscienza o una consapevolezza della propria vita, ma è una coscienza ad un livello diverso, a cui non giungo attraverso alcuna riflessione, che mi oggettiverebbe il vissuto attuale con la conseguenza che non lo viverei in tutta la sua piena individualità e ricchezza. E. Stein, però, non nega affatto la possibilità di giungere alla coscienza pura, anzi, una conoscenza della coscienza è possibile solo come conoscenza d'essenza, cioè con la messa tra parentesi delle *concrezioni determinate*. Ed infatti, una trattazione scientifica, rigorosa, della coscienza può solo realizzarsi su questo terreno, che affonda le sue radici nella coscienza originaria. La posizione

³³ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.152.

della Stein non è tanto distante da quella di Husserl, eppure lo squarcio che ella apre sulla coscienza individuale è fondamentale, in quanto ella reclama per questo momento una propria legittimità. Infatti, tale richiamo presenta una forte valenza esistenziale: io so di esistere, so di vivere. Con questo non si vuole dire che Husserl non faccia riferimento a questo aspetto dell'essere umano. Egli considera l'esperienza che si ha dei propri vissuti personali come *pura esperienza interiore* anche se poi su di essa esercita l'*epoché* per cogliere il vissuto nella sua purezza. Il suo interesse precipuo è rivolto alla coscienza pura, a quel puro residuo fenomenologico che non è possibile sottoporre ad *epoché*. Per la Stein, come per Husserl, è possibile una descrizione generale della coscienza «come descrizione essenziale, non come descrizione nella sua individualità»³⁴. Ma aggiunge un inciso, tutt'altro che secondario per gli sviluppi della suo pensiero, che «(...) tale descrizione può riferirsi al singolo caso determinato dell'essenza e includere in sé la posizione d'esistenza, la posizione in un determinato luogo del flusso di vissuto individuale e dunque in un determinato punto del tempo immanente»³⁵. Ed a mio avviso è proprio per questo motivo che in *Essere finito e Essere eterno*, ella ritiene che dietro l'io vivo di Agostino, il *cogito sum* di Cartesio e l'*io puro* di Husserl si nasconda un *io sono*, cioè un'esistenza individuale che vive la propria vita indipendentemente dal fatto se ci si rifletta o meno su di essa.

Con l'io siamo di fronte ad un'altra questione fenomenologica fondamentale. Ogni *Erlebnis*, infatti, ha un centro di irradiazione, che è rappresentato dall'io puro, vale a dire che nel momento in cui percepisco, ricordo, giudico ecc. sono io che percepisco, che desidero, che prendo posizione su ecc. Attraverso la riflessione posso giungere all'io puro, che secondo Husserl è qualcosa di assolutamente dato e non, così come lo avevano definito i suoi critici, di mistico. Esso è quel fascio di luce che illumina la coscienza e che rende chiari anche fasi di essa vissuti con scarsa consapevolezza. Tutto ciò che è oggettivo è sempre e solo pensabile come correlato di un io puro, e questo è il motivo per cui Husserl, utilizzando la celebre espressione kantiana,

³⁴ *Ibid.*, p. 153.

³⁵ *Ibid.*

afferma che l'io deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione³⁶. Dove per rappresentazioni si intende la coscienza oscura, non illuminata dalla luce rischiaratrice dell'io. L'io puro è ciò che consente di cogliere l'identità, perché dà unità al flusso di coscienza per tale motivo posso affermare che questo flusso è il mio, mi appartiene. È ciò che né trapassa, né si genera, in quanto come aveva già messo in evidenza Cartesio, se lo facesse si troverebbe in una situazione paradossale, perché l'io che osserva e che perciò vive nella continuità dello sguardo, dovrebbe «trovare (...) in questa durata un segmento di tempo durante il quale esso non fosse oltre che un punto iniziale in cui gli fosse conferito l'essere»³⁷. Certamente questo io puro non è l'io reale perché non ha un carattere, non possiede capacità, ma è solo un *centro di funzioni*, in quanto esso «entra in scena ed esce di scena, (...) comincia e smette di funzionare, di agire attualmente»³⁸. Husserl sa perfettamente che la conoscenza di se stessi o di altri esseri umani implica ben altre e più complesse operazioni, in quanto l'esperienza è infinita, i tempi sono lunghi e non sempre quanto io scopro di me stesso o degli altri rimane immutato, tutt'altro. Nell'esperienza dell'io reale siamo ben lontani dalla purezza e dalla semplicità dell'io puro, che non possiede lati oscuri o profondità insondabili.

È da questo orizzonte teorico che si muovono le riflessioni della Stein sull'io e sulla coscienza, anche se, con il tempo la fenomenologia modificherà, e non di poco, la sua visione. Comunque sul concetto di io puro la Stein torna spesso nelle sue opere, anche se via via vi dedica sempre meno attenzione, diventando più stringata sull'argomento, dando per scontato quanto già approfondito dal maestro.

³⁶ Non ci vogliamo soffermare, perché non è il tema principale di questa nostra analisi, sul rapporto tra Husserl e Kant. Tuttavia è bene sottolineare che Husserl descrive i vissuti di coscienza, vissuti che possono essere intuiti, mentre in Kant non c'è una tale indagine. Infatti secondo A. Ales Bello, Kant «non ha svolto (...) uno studio concretamente intuitivo delle funzioni della vita di coscienza, delle sue sintesi attive e passive». (A. Ales Bello, *Il trascendentale nella fenomenologia di Edmund Husserl*, in AA.VV. *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, V&P Università, 2002, p. 1001).

³⁷ E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 500.

³⁸ *Ibid.*

La Stein, ne *L'empatia*, nel capitolo sulla costituzione psicofisica della persona esamina l'io puro considerandolo, come «il soggetto del vissuto privo di qualità, non descrivibile altrimenti»³⁹. Esso è l'unità di un flusso di coscienza perché la vita di un essere umano è un susseguirsi, un insieme di esperienze che si danno in una sequenza temporale o contemporaneamente, e ciò che consente di affermare che queste fasi trascorse o ancora da venire appartengono ad un unico e medesimo soggetto è appunto l'io. «Proprio questo legame di tutte le esperienze vissute del flusso con il presente Io puro vivente costituisce la sua inviolabile unità»⁴⁰. L'io, riprende E. Stein anche in *Introduzione alla filosofia*, è *forma strutturale* per cui appartiene ad ogni coscienza, ribadendo così che esso è un'individualità non qualitativa che dà unità al flusso di coscienza, ed è unicamente un essere se stesso e niente altro. Di tale aspetto curiosamente non si fa parola in un testo come *La struttura della persona umana*, probabilmente in quanto intendeva offrire un'immagine più concreta possibile dell'essere umano che potesse essere utile ai futuri educatori. Eppure in quest'opera, apparentemente lineare, incominciano ad emergere i primi strappi con Husserl e proprio sulla questione dell'io. Nel capitolo dal titolo *Io e Sé* la fenomenologa non solo parla dell'io ma introduce anche un altro elemento: il sé⁴¹, quel qualcosa già presente da sempre in ogni essere umano che l'io deve poter formare nell'arco della propria esistenza. Di ciò parla unicamente in questo testo. Inoltre vuole anche sottolineare il fatto che l'io non solo è considerato come spirituale, e questo Husserl lo aveva detto tante volte, ma che non è possibile parlare se non di un *seelisches Ich*, di un io dotato di anima e che può aver sede soltanto nell'anima. Ed a ciò la Stein arriva con un ragionamento tipicamente fenomenologico, cioè facendo un'ana-

³⁹ E. Stein, *L'empatia*, cit., p. 100.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹ Qui il riferimento è a Jung, probabilmente perché ha sotto mano tutta una serie di testi di psicologia che ella riprende proprio per preparare le sue lezioni, così come emerge dalla lettera del 9/3/1932 inviata a R. Ingarden: «Dal primo marzo faccio parte dell'Istituto Superiore di pedagogia (...) e debbo familiarizzare con la letteratura psicologica e pedagogica di cui da quasi venti anni mi occupo molto poco» (E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit., p. 323).

lisi dei vissuti di superficie e di quelli di profondità. Nonostante la lettura piacevole, ad esempio, non riesco a liberarmi da una certa preoccupazione di fondo. L'attenzione centrale dell'io è diretta alla lettura, ma sono diversi i livelli di coscienza tra ciò che è al centro e ciò che è alla periferia. Diverso è quanto giace in fondo all'anima perché da lì partono gli impulsi. Essa è il luogo delle preoccupazioni, della gioia e se si assecondate uno di questi sentimenti, certamente quanto si trova in superficie andrebbe sullo sfondo. Ciò che giace in profondità ha una propria estensione, quanto vive in me, vive in essa. È solo qui che ci troviamo a casa, nell'io non ci si sente a casa propria, anche se anima ed io possono avvicinarsi, infatti scrive la Stein: «(...) *Non ci può essere un'anima umana senza l'io*; ad essa appartiene la struttura personale. Tuttavia *un io umano* deve essere anche un io che ha anima, *non può esistere senza anima*, i suoi atti si caratterizzano, essi stessi, come "superficiali" o "profondi", hanno radice in una maggiore o minore profondità dell'anima»⁴². Da questo si comprende ormai quali sono gli orientamenti della filosofa. Non le interessa più un'analisi puramente teoretica, come era avvenuto nelle opere antecedenti il 1925, il suo interesse è, sì, rivolto alle strutture dell'essere umano ma la struttura fondamentale non è unicamente l'io. C'è la possibilità di giungere attraverso una *laboriosa astrazione* alle strutture dell'individuo, che sono pure importanti, ma la sua analisi si muove a livelli differenti. L'io viene inteso come ciò mediante cui si è coscienti della propria vita, che porta dentro di sé tutto un universo ed una complessità difficilmente conoscibili fino in fondo. Con questo non si vuol dire che la Stein non ritenga fondamentale una struttura come l'io puro, ma ciò che le sta più a cuore è la comprensione di quell'io reale che patisce, gioisce, sceglie. Non è più tanto necessario, allora, riflettere sui vissuti puri, quanto sull'esperienza e sulla vita più concreta. È come se ad un certo punto ella riducesse le distanze, ad onor del vero, mai troppo grandi, tra vita e riflessione filosofica. Quest'ultima rimane tale, fondamentale ed importante, ma deve diventare una luce che rende intellegibile, rischiarare la complessità dell'esistenza umana. Ed a conferma di ciò scrive: «I miei lavori sono sempre

⁴² E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 132.

e soltanto il risultato di ciò che mi dà da pensare nella vita, perché sono fatta così, debbo riflettere»⁴³.

La vera svolta si verificherà in *Essere finito e Essere eterno*, anche se non si deve mai aspettare per la Stein un vero e proprio abbandono della fenomenologia ed infatti, anche per la questione dell'io, le cose si muovono all'interno dell'alveo fenomenologico. Infatti in merito all'io si legge: «L'io vive in ogni vissuto e (...) perciò è ineliminabile. (...) L'io *vive* e la vita è il suo essere. Vive ora nella gioia, tra poco nel desiderio, poi nella riflessione (...); la gioia si dilegua, il desiderio svanisce, il pensare cessa; ma l'io non vien meno (...). Ciò non significa che gli competa di vivere *eternamente* (...) piuttosto che il *suo essere è in ogni istante realmente presente, attuale*»⁴⁴. Ma l'analisi della Stein non si ferma qui. È necessario esaminare la struttura del vissuto, gli elementi di cui è costituito. L'indagine fenomenologica, come si può capire, non dà mai nulla per scontato o per già noto. All'interno di un vissuto c'è il suo contenuto, la gioia, ad esempio, il suo essere vissuto, il sentimento della gioia e la coscienza di tale vissuto, che può render il vissuto oggetto attraverso la riflessione, così come può lasciarlo fluire senza che diventi suo oggetto d'indagine.

Questa analisi dei vissuti rimarrà una costante nella riflessione della fenomenologa, al punto che in *Essere finito e Essere eterno*, la fenomenologa riuscirà a giungere a Dio. Infatti, in un'indagine regressiva dei propri vissuti non si giungerà mai al vissuto da cui ha preso inizio il flusso di coscienza e dunque la storia di una persona. I genitori possono testimoniare la nascita, mi possono riportare eventi legati all'infanzia che non ricordo, ma non possono dirmi quando il mio io abbia avuto inizio. La sua vita è un essere riempito da contenuti, senza i quali sarebbe vuoto; esso non è fonte di vita, perché ha ricevuto il suo essere, per cui si trova *gettato nell'esserci*, è creatura. Nel testo del 1936 come in *La struttura della persona umana*, c'è un cambiamento rispetto alla prima visione dell'io. Infatti, la Stein pur parlando di *Io puro* come *ciò di cui si ha immediata coscienza nell'Erleben* trova qualche difficoltà a raggiungere quella purezza che lo

⁴³ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit., p. 188.

⁴⁴ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 85.

contraddistingue. La filosofa è più interessata all'io che vive e che si pone questioni esistenziali, riguardanti l'origine e il senso della propria vita, questioni che un fenomenologo ortodosso avrebbe messo tra parentesi. Nel momento in cui E. Stein compie l'analisi dei vissuti e giunge di fronte al nulla, fonte di angoscia, ci si deve chiedere chi si pone tale questione e a quale livello viene compiuta l'indagine. Certamente non si epochizza il problema dell'origine della propria esistenza, perché è l'io reale che si interroga su tale questione. E. Stein sostiene con grande chiarezza, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, che dietro il *vivere* di Agostino o il *cogito sum* di Cartesio o il vissuto di Husserl si nasconde un *io sono*, un io esisto. Husserl nelle sue analisi distingue nettamente la natura dell'io puro da quella dell'io reale. Non si deve però pensare che ci sia in ogni persona un doppio io, di cui uno puro e l'altro invischiato nel mondo sensibile, in quanto il primo non «ha bisogno di una costituzione che avvenga attraverso molteplicità»⁴⁵, lo si attinge nella sua originarietà e nella sua purezza dalla sfera del cogito, mentre l'io reale non solo si costituisce in relazione all'io puro ma anche in relazione al suo flusso di coscienza ed agli altri esseri umani.

L'io che interessa la Stein, adesso, è l'io che partecipa totalmente alla vita intera dell'essere umano, certamente non si può negare che esistano gradi diversi di consapevolezza, non si rinnega l'atto teoretico, ma cala il tutto nella complessità esistenziale in cui si trova a vivere l'essere umano. Contamina la purezza teoretica con l'esistente, non li separa più, non c'è più *epoché* che tenga di fronte a problemi che toccano l'essere umano in prima persona. E non c'è, neppure, un rinnegare l'esperienza fenomenologica, ma certamente la Stein, almeno sotto questo aspetto, attua una curvatura che la porta a comprendere, e a trattare aspetti che la fenomenologia metteva tra parentesi, non perché non interessassero il ricercatore in quanto essere umano immerso nel mondo, ma perché venivano temporaneamente messi da parte per cogliere in modo pieno altri momenti.

Città Nuova

⁴⁵ *Ibid.*, p. 507.

4. ANIMA E PSICHE

Quando si parla di anima è impossibile non parlare anche di psiche e di spirito, perché siamo di fronte ad un unico processo che nella realtà è impossibile separare, se non attraverso quella *laboriosa astrazione* che ci consentirà di comprendere che cosa si intende con questi concetti. Il rischio però è sempre lo stesso: isolare i singoli momenti con il pericolo di perdere l'unità del processo. Proprio per tale motivo vale la pena di riportare quanto la Stein afferma in *Essere finito e Essere eterno* in cui si legge: «L'anima è lo spazio al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (*Sinnenseele*) abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io – un mondo di cose, persone, avvenimenti –, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata»⁴⁶. C'è una unità intrinseca nel processo che nella realtà è unico ma per analizzarlo sarà necessario differenziare i singoli aspetti, per comprenderli in modo adeguato. Ma prima di giungere a questi risultati, la filosofa compie un cammino molto articolato e complesso che val la pena ripercorrere.

Nella sua dissertazione di laurea, dopo aver affrontato, come era solito per i fenomenologi, l'io puro ed il flusso di coscienza, la studiosa si sofferma sull'anima sostenendo che: «(...) fra le nostre esperienze vissute c'è qualcosa che sta alla base di queste, che in esse manifesta se stesso e le sue proprietà persistenti come identico *portatore* di queste: (...) è l'anima sostanziale (*die substanzielle Seele*). Abbiamo già conosciuto qualcuna di queste proprietà psichiche: l'acutezza dei nostri sensi (...) l'energia che si manifesta nel nostro agire»⁴⁷. L'anima è una sostanza in cui si radicano le diverse proprietà psichiche, per cui l'intero contenuto del flusso di coscienza dipende dalla struttura della propria anima, quindi flussi identici comporterebbero anche anime identiche. Su queste affermazioni della Stein però bisogna sof-

⁴⁶ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 394.

⁴⁷ E. Stein, *L'empatia*, cit., p. 102.

fermarsi in modo più attento. *In primis* sul concetto di psiche che come ella avrà modo di dire ad Ingarden è poco chiaro ⁴⁸ in quanto non approfondito ulteriormente in quest'opera. Altra questione è poi il concetto di anima sostanziale che non è chiarito sufficientemente nella dissertazione e ciò potrebbe generare qualche perplessità, che tuttavia si dilegua soprattutto se si tiene presente il concetto husserliano di psiche sostanziale ⁴⁹. Il fenomenologo con psiche intende «l'essere psichico identico, che, connesso realmente con il singolo corpo proprio dell'uomo e dell'animale, costituisce il duplice essere sostanziale-reale, uomo o animale, *animalis*» ⁵⁰. C'è per il maestro una certa analogia tra l'unità della psiche e la cosa materiale ⁵¹, in quanto tutte le qualità della psiche si esprimono nella *unità della manifestazione* e, prosegue «Tra le qualità psichiche (...) rientrano tutte le qualità personali, il carattere intellettuale dell'uomo e tutte le disposizioni intellettuali che egli nutre, il carattere affettivo, il carattere pratico, tutte le sue facoltà spirituali, le sue abilità, le sue doti matematiche, il suo acume logico, la sua generosità, la sua gentilezza, la sua abnegazione» ⁵². Tuttavia, va sottolineato che per quanto Husserl si riferisca ad una psiche sostanziale non intende considerare il termine sostanza alla stregua kantiana in quanto essa non possiede una natura matematica né una natura come la cosa dell'intuizione. Con sostanziale si intende reale per cui ancora una volta Husserl sottrae il concetto di psiche ad una visione positivista, in quanto essa non resta immutata, né è frammentabile, come qualsiasi cosa della natura. Anche E. Stein nell'*Introduzione* riprende questa visione della psiche come sostanza, affermando che «Come un □□ [ente] del mondo reale la psiche si inserisce, allo stesso modo della cosa materiale, nella categoria suprema della

⁴⁸ La filosofa scrive all'amico polacco: «So anch'io che il concetto di psiche non è ancora chiaro. Lo diventerà solo quando sarà perfettamente elaborato il concetto di spirito, ancora tutto da pensare». (E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit., p. 57).

⁴⁹ Nei volumi delle *Idee* e soprattutto nel secondo, il maestro usa sia il termine *Psyche* che *Seele*, non perché non avesse chiara la diversità, e nello stesso tempo la vicinanza tra i due aspetti, ma perché il suo intento primario è quello di confrontare le due dimensioni dell'essere umano, la psiche, appunto, e lo spirito.

⁵⁰ E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 517.

⁵¹ Cf. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 171ss.

⁵² E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 518.

realtà. Essa è una *sostanza* una unità concreta di condizioni interiori o di qualità (*accidenti*) e nel corso della durata del suo essere attraversa una serie di stati mutevoli (*modi*). Essa e le sue qualità sono soggette in modo determinato a cambiamenti regolati, dipendenti dalle circostanze reali nelle quali si trovano: esse dipendono dalla categoria della *causalità*»⁵³. La psiche, inoltre, ha delle qualità che sono disposizionali, cioè possiede delle possibilità, delle capacità che attraverso adeguati stimoli diventano abilità. Essa ha sia capacità sensibili (acutezza dello sguardo, sottigliezza dell'odorato ecc.) che spirituali (intelligenza, passionalità ecc.).

Va sottolineato, tuttavia, prima di procedere che c'è una differenza tra psiche e coscienza, in quanto la prima è una dimensione dell'essere umano, mentre la seconda è ciò che lo accompagna sempre, una sua struttura portante. Ed è proprio a questo proposito che si innesca la polemica di Husserl con il maestro Brentano, polemica con la quale la stessa Stein concorda, infatti ella afferma che «la *psiche* non va identificata con il flusso di coscienza né con il flusso continuo originario del vivere né con la totalità dei vissuti, con le unità fornite di un contenuto determinato e di una durata determinata, che si costituiscono in ogni flusso continuo. (...) Per psiche si intende una realtà del mondo, mentre la coscienza – colta in purezza – è libera e contrapposta a tutto quello che esiste – come ciò per la quale questo tutto è qui»⁵⁴. Ciò nonostante la connessione è molto stretta, in quanto anche i vissuti psichici possono essere esaminati dall'io ed inoltre possiedono una loro intenzionalità che viene poi presa in considerazione consapevolmente dall'io.

Se ne *L'empatia*, il concetto di anima è poco accennato, diviene l'argomento principale di *Psicologia*, successivo di due anni alla tesi di laurea, soprattutto per il confronto che la fenomenologa compie con *Gespräche von der Seele (Discorsi sull'anima)* di Conrad Martius. L'anima è qualcosa di misterioso, è il centro dell'essere di ogni uomo e di ogni donna, la cui personalità individuale unitaria si radica proprio nel nucleo, in cui l'anima affonda le sue radici. Infatti, scrive la feno-

⁵³ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 171.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 171.

menologa: «Il suo essere, come il nucleo nel quale si radica, è qualcosa di individuale, di indissolubile e di innominabile»⁵⁵. E mentre le capacità psichiche possono divenire abilità, *habitus*, se adeguatamente stimolate, né nell'anima, né nel nucleo della persona c'è la possibilità di uno sviluppo, non c'è ombra di processo evolutivo. L'anima possiede delle qualità stabili, quali nobiltà, purezza, bontà e così via che rappresentano ciò di cui essa si riempie dal di dentro permanentemente. Essere generosi significa avere la capacità di compiere azioni generose, ed è indifferente, secondo la Stein, se lo si faccia o meno. Certo le circostanze esterne possono offrire l'occasione per azioni buone o cattive e dunque per la costituzione di qualità disposizionali. L'anima può acquisire virtù o vizi, ma paradossalmente la purezza interiore rimane intatta e può emergere anche quando si compie un'azione riprovevole⁵⁶. Si può cercare di eliminare ciò che di negativo c'è in noi, ma le qualità non possono assolutamente essere cancellate o trasformate, a meno che non vi sia una forza *soprannaturale* che consente tale trasformazione. Questo, però, non vuol dire che l'anima non possa maturare ed irrompere nella vita attuale. Infatti mentre una capacità psichica necessita di un adeguato stimolo esterno per divenire abilità, quando l'anima irrompe non è il singolo aspetto della persona che ne trae beneficio, ma l'intera persona. Infatti, la ricchezza dell'anima non si dà in singole dosi, ma esplose e solo allora la vita diviene *piena di calore*⁵⁷. Vivere a partire dalla propria anima significa che la vita stessa e non le singole qualità scaturiscono da essa. *L'anima (...) è una fonte di vita*. Essa infatti riesce a vivificare anche quelle forze sensibili e spirituali che procedono in parte dagli oggetti. E senza tale risveglio queste forze andrebbero perdute. Infatti, se l'anima viene messa tra parentesi, per qualsiasi situazione scaturente dalla vita, non c'è più nell'individuo quel qualcosa che lo fa essere unicamente se stesso e non altri. Non vi sarà né originalità, né purezza ma solo falsità, sebbene tali situazioni non siano irreversibili perché quando l'anima si riappropria della vita ne trae beneficio anche la psiche. Essa,

⁵⁵ E. Stein, *Psicologia*, cit. pp. 248-249.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 250.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, pp. 250ss.

pertanto, è il centro della persona, ha profondità, è spaziale, e proprio a tali profondità ci si riferisce, secondo la Stein, quando si parla di *profondità dell'io*. È questo il motivo per cui ci sono dei sentimenti che possono essere vissuti in profondità ed altri in superficie. Infatti, è possibile una gioia superficiale o una profonda, anche se ciò non vale per la disperazione, che si radica sempre nel punto più profondo. «C'è un vivere – scrive la Stein – al quale partecipa tutta l'anima, che agita tutti gli strati; l'io puro si pone come punto di irradiazione del vivere, si pone allora totalmente nel profondo ed ogni vissuto che si costituisce in questa situazione di sforzo porta in sé i momenti costitutivi di tutti i gradi dell'anima. E c'è – come estremo opposto – un vivere, nel quale l'anima sembra totalmente *morta*, rimane assolutamente inerte e l'io puro vive nel compimento totale di *atti impersonali* (ad esempio di semplici percezioni o di un accogliere semplicemente con l'intelletto conoscenza senza *partecipazione interiore*)»⁵⁸.

A partire poi dagli anni Trenta la filosofa, proprio per quel che riguarda il concetto di anima, discute di continuo con san Tommaso ed è una tappa importante in quanto le consente di misurarsi, con risultati fecondi, con la filosofia dell'Aquinate. Nell'opera del 1932 *La struttura della persona umana*, ritiene che sia possibile cogliere l'anima e dunque capire che cosa essa sia muovendo soltanto dall'esperienza interiore «che ci ha offerto un accesso (...) mostrandocela come ciò che si riempie di dolore e di gioia, che si indigna per una ingiustizia e si entusiasma per un'azione nobile; che si apre con amore e fiducia ad un'altra anima o le nega l'accesso; ce l'ha mostrata come ciò che non solo comprende e stima intellettualmente la bellezza ed il bene, la fedeltà e la santità (tutto quello che chiamiamo "valore"), ma li accoglie in sé e "vive" di essi, diventando così ricco, ampio e profondo»⁵⁹. Tuttavia, accanto ed in pari tempo a questa visione *agostiniana* che approfondiremo in seguito, discute in maniera serrata dell'anima come forma sostanziale, dell'anima spirituale, dell'anima come *forma corporis*. Pertanto sembrerebbero quasi esservi due posizioni, una più *intimistica* e l'altra più teoretica. In realtà la Stein terrà ferma la prima

⁵⁸ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 185-186.

⁵⁹ E. Stein, *La struttura della persona*, cit., p. 153.

anche se però non si sottrae dal discutere con Tommaso e quindi affronta la questione sotto un profilo più squisitamente teoretico, cercando di capire che cosa essa sia e come si debbano intendere le relazioni tra le parti.

Significativi dei primi anni Trenta sono *Potenza e Atto* e *La struttura ontica della persona* che rappresenta in qualche modo una sintesi della prima. Nella prima, così come nella seconda opera, E. Stein compie una differenza tra l'anima delle piante e quella degli animali, riconoscendo a quella umana la spiritualità assente nei due precedenti regni. In comune con le piante e gli animali l'anima ha una forma qualificante e in particolare con gli animali il fatto di essere centro della vita che è cosciente sensibilmente ed in modo psico-corporeo. L'essere umano, però, sente coscientemente quanto accade nella propria anima: l'io è cosciente della gioia che sente e può rivolgersi intenzionalmente ad essa. La vita dell'anima è apertura, trasparenza, per cui l'io può vivere questa vita, può abbandonarsi ad essa ed ai suoi impulsi oppure può ostacolarli ⁶⁰. Tuttavia è nella vita interiore che si apre la profondità dell'anima, anche se tale profondità rimane sempre al di là, in quanto fondamento, e l'anima non entra totalmente nella vita attuale, sebbene l'autentica e libera attività dell'io, la sua nota più personale, si manifesti soltanto quando emerge dall'interiorità, in cui si radica il nucleo, «ciò che qualifica l'anima umana – non come anima in generale e neanche come anima umana in generale, bensì come anima di *quest'essere umano* – e che emana da essa quale peculiare respiro è strettamente contiguo a ciò che (...) è stato caratterizzato come *nucleo della persona*» ⁶¹. Il problema della Stein diventa capire se questo nucleo, come qualcosa di semplice e di indivisibile, si identifichi con l'anima, se cioè l'anima formi tutto l'individuo, se stessa ed il corpo oppure se nel cuore dell'interiorità si debba cercare il principio formale, un'anima dell'anima (*Seele der Seele*) ⁶². La Stein sembrerebbe propendere per questa seconda ipotesi, perché quando si parla anche comunemente di anima si intende quanto vi è di più

⁶⁰ Cf. E. Stein, *Potenza e Atto*, cit., pp. 259-260.

⁶¹ *Ibid.*, p. 261.

⁶² *Ibid.*, p. 263.

proprio in una persona e che la rende tale. Per quanto sia possibile parlare dell'anima in generale o della differenza tra anima animale o umana, oppure di anima delle donne o anima fanciullesca, esse esistono solo come particolarità ineffabili. Ma fin qui non si è ancora stabilito il rapporto esistente tra nucleo, come parte più intima dell'anima e l'anima considerata nella sua interezza, come anima delle piante o degli animali. In altre parole, si chiede la Stein: «Si può dire che il nucleo (l'anima come "ciò che più è interiore") formi l'anima (nell'ulteriore senso dell'intera "interiorità") e l'anima il corpo?»⁶³. L'anima, in questo secondo senso, si sviluppa, possiede in sé delle potenzialità e ne attualizza molte. Allora diventa problematico capire come si possa parlare di semplicità del nucleo, ma nello stesso tempo di una certa mutabilità dell'anima. Anche san Tommaso distingue tra l'intero stato potenziale, abituale ed attuale dell'anima e la sua essenza. Potenza ed essenza non si identificano nella maniera più assoluta, perché l'essenza è qualcosa di semplice, mentre le potenze sono qualcosa di molteplice e perciò anche gli atti. Le potenze altro non sono che proprietà naturali fondate nell'essenza dell'anima. Pertanto, secondo Tommaso, esse, le potenze, non sono parti dell'anima ma della sua forza totale. Per cui l'anima è intesa come interiorità nella sua interezza mentre l'essenza è il principio formale insito in questo intero. La Stein, invece, non ha problemi ad equiparare nucleo, essenza ed anima (come ciò che è di più interiore), in quanto scrive: «Nell'essere umano, invece, l'equiparazione di nucleo ed anima è permessa, poiché ciò che costituisce la sua essenza individuale e che lo forma interiormente ed esteriormente è aperto a se stesso nella sua vita interiore e, in pari tempo, è aperto alla ricezione spirituale del mondo»⁶⁴. Ciò non è possibile per l'animale perché esso non è caratterizzato come persona, non è dotato di un principio che consente di rendere quest'anima individuale, per cui non si può parlare di nucleo ma di specie. In altre parole, la forma sostanziale, il nucleo della persona è anche ciò che definisce il raggio di possibilità della attualità del soggetto. È la sostanza che definisce il campo dei possibili atti mutevoli.

⁶³ *Ibid.*, p. 264.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 266.

Pertanto non c'è contraddizione tra ciò che è immutabile, il nucleo, e ciò che varia, in relazione anche alle sollecitazioni esterne, perché il tutto è iscritto nella sostanza. Per definire il nucleo e la vita dell'anima la Stein utilizza una argomentazione fenomenologica, cioè quella di essenza. In altre parole, il nucleo, che è l'invariante può subire variazioni pur rimanendo semplice e tali variazioni possono permanere nel nucleo pur restando tali ⁶⁵.

La discussione intorno all'anima continua in *La struttura*, in cui si trova un capitolo il cui titolo *Anima come forma e spirito* la dice lunga sulla visione della Stein. Ella ritiene che l'anima sia forma ma non solo *forma corporis* ma di tutto ciò che appartiene all'essere vivente, dalle forme superiori a quelle inferiori. A questo punto sente la necessità nuovamente di confrontare la sua visione con la tradizione e perciò con Tommaso. Ella vuole capire se quanto una cosa è debba essere ricondotta ad una sola forma sostanziale per cui nell'essere umano non esisterebbe che una pluralità di forme, «delle quali una farebbe del suo corpo una cosa materiale, un'altra costituirebbe il fondamento della vita organica ed altre ancora i fondamenti della vita animale e spirituale» ⁶⁶. Qui entra in questione il problema dell'unità e della semplicità dell'anima e dell'unità sostanziale che già aveva affrontato e discusso san Tommaso. Si potrebbe affermare che il tutto è racchiuso nella specie uomo, ma anche qui si pone un'ulteriore questione e cioè il rapporto tra genere e specie, tra essere vivente ed essere umano. Tale differenza però è pensabile sul piano logico, non su quello ontologico, all'interno del quale essere vivente ed essere umano sono definizioni estremamente generiche. Tutto si gioca all'interno della specie, che per la Stein non è qualcosa di composto perché gli individui in cui la specie si realizza hanno una struttura stratiforme. Il problema che la filosofa si pone è allora quello di capire se il rapporto tra genere e specie vada inteso così come ha fatto la tradizione, in quanto con *genera* si indicherebbero sia ambiti d'essere comuni che distinti, il che sul piano ontologico è impossibile. Per specie la Stein intende *ontologicamente* ciò che dà la forma, che determina la struttura e lo sta-

⁶⁵ Su tali questioni cf. E. Husserl, *Idee*, cit.; e A.A.VV., *Mostri divini. Fenomenologia e logica delle metamorfosi*, Guida, Napoli 1992.

⁶⁶ Cf. E. Stein, *La struttura*, cit., pp. 140ss.

to qualitativo degli individui reali. La specie non è altro se non la differenziazione dell'idea generica di animale. Soltanto se si considera invece il genere come *forma originaria*, da cui si debbono derivare geneticamente tutte le differenziazioni dell'intero ambito dell'essere, allora il genere stesso diventa specie cioè forma che determina realmente, mentre gli individui all'interno del genere diventano membra per quanto variamente formati di una unità reale che li comprende tutti. Allora «(...) quello che l'essere umano è in quanto tale è ciò che, negli individui umani, dà propriamente la forma ed è quanto ci dà la risposta alla domanda su cosa *quest'uomo* sia, allora dovremo parlare, allo stesso tempo, del genere e della specie uomo»⁶⁷. Ed in san Tommaso, secondo la fenomenologa, vi sarebbero questi indizi cioè, per definire che cosa sia quest'uomo, si deve parlare di genere e di specie. Pertanto diventa importante per lui la materia come principio di individuazione, che rende comprensibile l'esistenza di una varietà di una specie. Il problema si pone però per la forma sostanziale, che è qualcosa di ultimamente determinato che non ammette differenziazione formale. La questione che secondo la Stein sorgerebbe in san Tommaso è che se il principio individuante è la *materia signata*⁶⁸, che rende possibile una pluralità di esemplari allora la specie dovrebbe essere ciò che dà la forma negli individui, pertanto qualcosa di generale. Ma sa anche molto bene che il santo ha strenuamente combattuto contro la visione averroistica dell'intelletto unico, per cui ha sostenuto che ogni essere umano possiede un proprio intelletto perché ha un'anima sostanziale creata da Dio. Dunque ognuno possiede un'anima individuale. Ma come va considerata tale anima? Esistono anime uguali? Vi è la necessità di corpi materiali affinché un'anima inizi ad esistere? Dal punto di vista della forma le differenze sono casuali e da ricondurre alla materia? Il corpo per Tommaso non è una condizione necessaria all'esistenza dell'anima. L'anima è forma sostanziale, sostanza per se stessa per cui sopravvive alla morte proprio perché sostanza, mentre il corpo non è necessario alla sua esistenza. L'individuo uma-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁸ Su tale questione la Stein tornerà ampiamente in *Essere finito e Essere eterno* (pp. 482ss.).

no va considerato «(...) come esemplare determinato da una forma sostanziale propria ed unica che va intesa come specificazione dell'idea del genere. Se, all'infuori del *genere* "uomo", che può realizzarsi nella fattispecie solo negli individui, si deve parlare di una *specie* "umana" (non di *questo* essere umano), essa deve essere intesa nuovamente in maniera individuale, cioè come specie dell'*umanità*, che va considerata come un grande individuo. Gli individui sono membra di questo grande individuo e le sue forme sono forme delle membra»⁶⁹.

E. Stein, dopo aver chiarito e discusso la posizione di san Tommaso, espone la sua mettendo in evidenza la possibilità dell'anima come forma del corpo in quanto questo corpo è tale solo perché possiede quest'anima. Un corpo senz'anima certamente è qualcosa, ma ciò che gli conferisce una propria particolarissima nota è solo ed unicamente quest'anima. È da escludere che si debba pensare a due sostanze, infatti, scrive la fenomenologa «il corpo umano senza l'anima non è sostanza e che l'essere umano nella sua interezza è *una sola* sostanza. In questa unità si introduce un'intera serie di "sostanze" materiali che, al di fuori di essa, sono sostanze indipendenti, ma che, al suo interno cessano di esserlo»⁷⁰. Tutto l'organismo, perché tale è il corpo umano vivente, non è per niente una sostanza indipendente, perché in quanto tale è dotato di una psiche legata alla suscettibilità dell'istinto. Il tutto, però, si subordina all'anima spirituale, che attraversa tutti i livelli, tutti gli strati della natura umana. Per tale motivo è possibile sostenere l'unitarietà dei diversi aspetti che compongono l'anima. La Stein anche in questo caso non può in fondo rinnegare la posizione fenomenologica che le aveva consentito di mettere in evidenza la natura unitaria dell'essere umano ma anche a differenziare i livelli, gli strati, che non possono essere tenuti all'interno di schemi rigidi o di una tradizione che per quanto valida va comunque rivisitata e discussa a fondo.

La questione sull'anima non vien meno in *Essere finito e Essere eterno*, la filosofa, infatti, continua con san Tommaso ma giunge poi alla considerazione, a lei tanto cara, dell'anima come spazio interiore

⁶⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 146.

in cui abita Dio, che nell'opera del 1936, è ritenuta forza positiva dell'essere, potenza nel senso di forza agente, «che sta a fondamento dell'essere»⁷¹. È forza creatrice e proprio per tale motivo essa è in grado di tenere unite in sé corpo e spirito, perché «*elemento creativo e nascosto* non si attua in una terza specie di pienezza di contenuto, ma in una forma materiale o in una spirituale. Ciò che abitualmente si chiamano esseri viventi. Sono *sostanze*, il cui essere è un corpo materiale in continua formazione per opera dell'anima. Il vivente non è mai compiuto, è sempre in cammino verso la propria attuazione, ma ha in sé – nella sua anima – la potenza di formarsi»⁷². Tale essenza è sempre essenza singola di quest'anima e di nessun'altra. Essa va distinta dal senso e dalla potenza, in quanto il primo è il fine a cui l'essa si deve conformare mentre la forza o la potenza è quanto le consente di divenire ciò che deve. E la vita dell'io per la Stein è propriamente incontro dell'anima con qualcosa che essa non è, il mondo, Dio. Riceve le impressioni, le rielabora, vi risponde; quindi in relazione alla direzione che l'io prende, l'unica forza dell'anima si trasforma in una pluralità di potenze o di forze in grado di conoscere cose sensibili o spirituali o in grado di elaborare o di conservare quanto viene da loro appreso. Tuttavia, scrive la Stein, «La formazione di una molteplicità di forze non esclude l'unità dell'anima e della forza che vi abita»⁷³. La vita dell'anima comporta un consumo continuo di forza ed un uso eccessivo per una certa azione impedisce lo svolgimento di un'altra. Ma se da un lato c'è un continuo dispendio di energie dall'altro vi sono numerosi apporti provenienti dall'esterno. «Lo splendore del sole e il radioso azzurro del cielo, un paesaggio idilliaco, il lieto riso di un bimbo, una parola di incoraggiamento possono risvegliare una nuova vita nell'anima»⁷⁴. Quanto cade sotto i nostri sensi, ed è espressione di una vita spirituale, viene assorbito dall'anima che in questo modo acquista nuova vita e forze vitali così rinnovate. Ecco una nuova relazione tra senso e forza. Il senso che appare anche in prodotti non personali creati dallo spirito è carico di forza che si trasmette nel momento

⁷¹ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 303.

⁷² *Ibid.*, p. 304.

⁷³ *Ibid.*, p. 449.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 450.

in cui si verifica una relazione tra persone spirituali. L'intimo dell'anima è ricettacolo di tutto quanto sfugge alla coscienza e la permanenza di quanto essa accoglie dipende dalla penetrazione originaria, dalla profondità in cui è stata accolta, per cui è tanto più profondo quanto più vi partecipa tutto l'essere umano. Anche l'aspetto intellettuale può penetrare nelle profondità dell'anima, perché esso non tocca solo la superficie ma può coinvolgere tutto l'essere: il cuore, la respirazione, il nutrimento; anche se il cuore viene considerato la parte più profonda forse perché «partecipa più fortemente a quanto accade (...), perché in esso si sente più chiaramente che in qualsiasi altra parte il legame tra anima e corpo»⁷⁵. La parte più nascosta dell'anima è anche la più spirituale, sebbene ciò non escluda il fatto che quanto viene prodotto dai sensi giunga fino a lì e ciò che lì si produce abbia ripercussioni sulla sensibilità e sulla corporeità di cui l'anima non può fare a meno. Tuttavia, quanto più l'io vive nella profondità tanto più è in grado di attrarre gli altri nella propria orbita e più il suo comportamento è libero e personale, fino al punto di spiritualizzare lo stesso corpo.

L'interiorità è anche quello spazio in cui l'anima è in grado di muoversi con disinvoltura e anche l'io può raggiungere la pienezza del proprio essere se si muove all'interno in questo ambito, se dimora in questo luogo. Infatti, questo è lo spazio in cui tutti i contenuti provenienti dal di fuori divengono *carne e sangue*. Per coloro che non vivono nelle profondità della propria anima essa o rimane informe o non riesce a raggiungere la perfezione del proprio essere e neppure si arriva ad un primo possesso di se stessi. Tutto quanto penetra dal di fuori non raggiunge immediatamente la profondità, necessita di tempo e spesso anche di lunghi periodi. Tuttavia, da questa rielaborazione interiore, ne consegue solitamente una presa di posizione nei confronti dell'esterno. Essa è inserita in un insieme significativa che a sua volta stimola, attraverso le dinamiche motivazionali, un'azione, un comportamento.

La Stein non si sofferma soltanto a quanto ella stessa esperisce della propria anima, ma si pone nell'ambito delle possibilità cercando

⁷⁵ *Ibid.*, p. 452.

di capire in che cosa possa consistere la vita dell'anima quando non riceverà più alcuna impressione esterna. Sembra quasi che voglia capire che cosa sia l'anima al di là del suo rapporto con il mondo esterno anche se è consapevole che essa non avrà mai la possibilità di conoscersi così come Dio l'ha posta nel mondo, ma solo sentirsi come è ed in che stato si trova ⁷⁶. L'anima conosce se stessa non attraverso una conoscenza intellettuale ma attraverso un sentirsi, perché non è un qualcosa che si possa cogliere concettualmente ed esprimere poi attraverso le parole. Ciò emerge soprattutto quando si parla di voce della coscienza, quando sembra che qualcosa indirizzi l'anima verso il bene evitando il male. «L'anima è qualcosa in sé: tale quale Dio l'ha posta nel mondo. E questo *quid* ha la sua struttura caratteristica che pone un marchio a tutta la vita in cui si sviluppa; per esso (...) non ne risulta la stessa cosa. *Quid* e *quomodo* essa è, l'anima lo sente nel suo intimo, in quel modo oscuro e indicibile, che le rivela il mistero del suo essere *come* mistero, senza svelarlo. Inoltre porta nel suo *quid* la determinazione di ciò che deve *diventare*; attraverso ciò che riceve e fa. Sente se ciò che riceve è compatibile o meno con il proprio essere e quindi opportuno o no, e se ciò che fa è nel senso del suo essere o no. E a questo corrisponde lo stato nel quale si *trova* dopo ogni contatto e confronto col mondo esterno» ⁷⁷. L'io si ritira in queste profondità per molto tempo solo se non è attratto dal mondo esterno ed è proprio qui che sperimenta la vita soprannaturale. Così come insegna san Giovanni della Croce, Dio dimorerà solo nell'anima di colui che avrà saputo spogliarsi dei sensi e della memoria, che sarà stato in grado di fare deserto in se stesso ed avrà sostato lì con il solo appiglio della fede fino a quando a Dio non sarà piaciuto trasformare tale fede in visione, in cui «i sensi sono privi di ricettività per le impressioni esterne, il corpo come morto, mentre lo spirito raggiunge nella contemplazione la vita più alta e la pienezza dell'essere» ⁷⁸.

In conclusione si potrebbe dire con Agostino che per la fenomenologia conoscere Dio e l'anima non richiede un'indagine parallela, in

Città Nuova

⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 455.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 456.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 455.

quanto siamo di fronte ad un unico percorso perché Dio si rivela nella più riposta profondità dell'anima. E su questa scia si muove buona parte della mistica spagnola che la filosofa conosceva molto bene. L'anima è quel castello interiore, tanto ben esaminato da Teresa d'Avila e dalla stessa fenomenologa; è quello spazio composto da molteplici ambienti che è necessario attraversare per giungere all'unione con Dio. Essa «è un ampio regno, di cui il proprietario deve riuscire a prendere possesso, perché è proprio della natura dell'essere umano (...) perdersi nel mondo esteriore»⁷⁹. Infatti, per E. Stein, Teresa ed Agostino hanno illuminato a giorno le profondità dell'anima, le hanno scandagliate fino in fondo, pertanto possono ritenersi dei veri maestri della vita interiore.

Questa visione dell'anima ben si accorda con quanto la Stein aveva appreso dalla lezione husserliana ed a conferma di ciò è l'accento al termine dell'appendice a *Essere finito e Essere eterno*, dedicato al castello interiore di santa Teresa, alla psicologia naturalistica del XIX secolo che aveva naturalizzato l'anima privando la psicologia di un momento tanto importante dell'essere umano, «poiché l'anima e (...) la sua essenza, (...) non è soltanto inconoscibile (...) piuttosto è anche qualcosa che ci può illuminare ed essere percettibile, anche se rimane piena di mistero»⁸⁰. Una risposta efficace a tale naturalismo era stata offerta da Dilthey, Brentano e Husserl, i quali riescono ad arrivarvi grazie ad un rapporto più o meno diretto con la tradizione cristiana. Certamente ad una prima impressione l'aver messo in uno stesso testo l'analisi del *Castello interiore* di santa Teresa e la polemica contro la psicologia dell'epoca potrebbe disorientare. Ma il punto d'incontro lo si trova soltanto nel concetto di anima che non può essere né naturalizzato né completamente ignorato, in quanto essa è «(...) centro dell'essere vivente e fonte nascosta dalla quale [ogni essere umano, *n.d.r.*] attinge il suo essere e gli dà forma»⁸¹. Ma è soprattutto il luogo in cui Dio si manifesta, per cui sono da ricusare tutte quelle concezioni che lo riducono ad un mero elemento della natura.

⁷⁹ E. Stein, *Natura persona mistica*, cit., p. 140.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁸¹ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 391.

5. LO SPIRITO

Il termine spirito è divenuto ormai poco usuale nel linguaggio filosofico; è ritenuto un argomento dietro il quale sembra non esservi più nulla, un po' per colpa di un certo esasperato idealismo ed un po' perché siamo divenuti tutti eredi della mentalità positivista per cui crediamo soltanto a quanto è sperimentabile.

Lo spirito, il *Geist*, riveste, invece, un ruolo fondamentale, sia per Husserl che per la Stein e anche per molti altri fenomenologi, in quanto esso rappresenta il mondo del senso, ciò che contraddistingue l'esperienza umana nel modo più proprio ed inequivocabile. È il regno di ciò che vale, è il mondo dell'intersoggettività, dei rapporti reciproci perché «Non appena pensiamo – scrive la Stein – che la vita spirituale sia cancellata dal mondo, la realtà psichica si dissolve in una serie di monadi psichiche»⁸². Lo spirito non consente di guardare gli altri con gli occhi dello studioso di scienze naturali, perché colui che si pone in questo modo, secondo Husserl, «Non vede le persone, non vede gli oggetti che attingono il loro senso a operazioni personali – non vede, dunque, gli oggetti della *cultura* – non vede, propriamente, le persone, per quanto si accinga a operare con le persone (...)»⁸³. La Stein condivide pienamente la visione del maestro, considerando la dimensione spirituale quella umana per eccellenza. A prova di ciò ne la *Psicologia* afferma che: «Lo spirito è un emergere da se stessi, un'apertura in una duplice direzione, verso il mondo oggettivo, che viene *esperito*, e verso la soggettività estranea, lo spirito estraneo, *assieme* al quale si esperisce e si vive»⁸⁴. Siffatta visione sarà arricchita e approfondita ulteriormente con i contributi apportati dal cristianesimo che non entra affatto in conflitto con la precedente visione, ma la amplia e la approfondisce, consentendo, così, alla Stein di tracciare una vera e propria mappa dello spirito. Infatti, le sue analisi toccano lo spirito soggettivo, oggettivo per passare poi al puro spirito finito e a Dio, spirito puro per eccellenza.

⁸² E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 312.

⁸³ E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 587.

⁸⁴ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 311.

Sin da *L'empatia* la Stein prende in esame questo argomento mostrando un interesse particolare, anche se in quest'opera secondo lei non era stato ancora esaminato fino in fondo. Scrive, infatti, nella lettera del 27/4/1917 a R. Ingarden: «So anch'io che il concetto di psiche non è ancora chiaro. Lo diventerà solo quando sarà perfettamente elaborato il concetto di spirito, ancora tutto da pensare (benché la quarta parte sia la sola che abbia svolto *con amore*)»⁸⁵. Dunque sebbene ritenga che la quarta parte, quella riguardante lo spirito, appunto, non sia sufficientemente approfondita è quella che comunque ha elaborato con maggiore passione rispetto alle altre, ciò vuol dire che per lei lo spirito gioca un ruolo fondamentale, è un aspetto di primaria importanza dell'essere umano. Il soggetto spirituale è l'io «(...) nei cui atti si costituisce un mondo di oggetti e che in forza della sua volontà crea esso stesso oggetti»⁸⁶. E gli atti spirituali si connettono in maniera strettissima: l'uno segue l'altro, attraverso una connessione di senso che E. Stein, come abbiamo già visto, chiama motivazione. Inoltre il mondo dello spirito è soprattutto il mondo dei valori verso i quali si applica, per Husserl, come per la Stein, una duplice intenzionalità: verso l'oggetto così come si presenta e verso questo stesso oggetto in quanto portatore di valore. Il soggetto che vive i valori viene considerato una persona in quanto le sue esperienze si fondono in un'unità di senso ed è perciò intellegibile. Infatti, una persona può essere compresa, solo tenendo presenti i valori in cui crede e mediante i quali agisce.

Anche per questo argomento è necessario, però, procedere per gradi per comprendere nelle linee essenziali la visione steiniana dello spirito. In *Potenza e Atto* la Stein ritiene, seguendo la lezione husserliana, che quanto è spirituale si caratterizza nella polarità di soggetto-oggetto, per cui si definisce *intenzionalità*. Tuttavia, la filosofa non negherà mai che la vita spirituale abbia inizio quando l'io non vive più semplicemente nel flusso dei suoi dati, ma quando li rende oggetti, il che significa che con l'*intentio* iniziano gli atti che segnano l'avvio della vita spirituale. Ed è proprio con essa che l'essere umano si sottrae al

⁸⁵ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit., p. 57.

⁸⁶ E. Stein, *L'empatia*, cit., p. 175.

regno della natura, aprendosi in questo modo al regno della libertà. La vita intenzionale dello spirito è l'atto che dà avvio alla vita spirituale che inizia quando l'io «apre (...) il suo sguardo spirituale e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, divenendo per lui *oggetto*. (...) Il dirigersi verso qualcosa (...), l'*intentio* (...) indica una nuova classe di vissuti (...): la classe delle *apprensioni* o degli atti con cui inizia la *vita spirituale*»⁸⁷. Fino a questo punto siamo di fronte ad una posizione tipicamente fenomenologica che Husserl aveva ampiamente descritto nelle *Idee*, in cui mostra le modalità di costituzione del mondo spirituale. La Stein mantiene questa visione anche quando si imbatte nella tradizione scolastica, sebbene la ampli con una visione sostanzialistica del soggetto spirituale. Infatti, in *Potenza e Atto* ritiene che l'ambito spirituale non si dia soltanto quando si presenta un io puro privo di qualità, in quanto il soggetto dotato di una vita spirituale è una sostanza spirituale, o in altre parole, utilizzando una terminologia tomista, è ciò che è in sé e non in altro e che persiste nella variabilità⁸⁸. E tale visione rimane immutata anche in *Essere finito ed Essere eterno* in cui si legge: «Lo spirituale ha una *interiorità* in un senso assolutamente sconosciuto a ciò che è materiale ed esteso. Se *esce da sé*, questa esteriorizzazione può avvenire in molteplici modi: come un *rivolgersi* verso gli oggetti (ciò che Husserl chiama *intenzionalità* della vita dello spirito), come un aprirsi puramente spirituale a spiriti estranei, e come penetrazione in loro al fine di comprendere e partecipare della loro vita spirituale; ma anche come un vero strutturarsi nello spazio (...) tuttavia permanendo in sé»⁸⁹.

A tutto quanto detto sinora, si connette quanto la Stein afferma in merito allo spirito oggettivo. Infatti, il mondo umano, è fatto di rapporti e scambi reciproci; l'essere umano non vive isolato e proprio da queste attività e dalla relazione tra i singoli emerge lo spirito oggettivo, a cui appartengono forme culturali, la tradizione, i valori di un popolo. Nel loro agire spirituale, secondo Husserl, le persone si dirigono l'una verso l'altra, interagiscono, si danno da fare, giungono ad accordi per cui tra loro si stabilisce una relazione coscienziale recipro-

⁸⁷ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 72.

⁸⁸ Cf. E. Stein, *Potenza e Atto*, cit., p. 150.

⁸⁹ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 255.

ca e di conseguenza si giunge ad una relazione unitaria di queste stesse nei confronti del mondo ⁹⁰. Proprio per tale motivo Husserl nel II volume delle *Idee* ritiene che nel singolo si possa distinguere: «1. Il corpo proprio unitario, cioè il corpo animato, latore di senso; 2. lo spirito vero e proprio; nello stato, nel popolo, in un'associazione e simili abbiamo una pluralità di corpi propri che stanno in quella relazione fisica che è richiesta dal commercio reciproco, diretto o indiretto. (...) Ogni corpo proprio ha un suo spirito, ma al di là di se stessi, essi sono collegati attraverso uno spirito comune, che non è qualcosa che stia loro accanto, che è bensì appunto un *senso*, uno *spirito*. Cioè un'obiettività di grado superiore» ⁹¹. La Stein è in pieno accordo con il maestro. Ed infatti in *Psicologia* fa vedere molto bene come la sfera soggettiva possa influire su quella oggettiva e viceversa, proprio perché non siamo in presenza di attività diverse, ma ci troviamo di fronte ad attività della stessa natura che hanno la loro radice nell'individuo singolo che si relaziona agli altri e da ciò nasce un mondo spiritualmente comune. Ed è proprio in un legame di spirito che si concretizza la tradizione, la religione, gli usi, i costumi che fungono da collante all'interno di una comunità o di un popolo. Lo spirito oggettivo, dunque, è rappresentato dal mondo dei valori sentiti e vissuti da una comunità, dalla loro cultura, dalle tradizioni, dalle credenze che si ricevono e si vivono attivamente traendone forza ed apportandovi nel contempo nuovi impulsi.

In *Potenza e Atto* e in *La struttura della persona umana* c'è un'ulteriore specificazione dello spirito oggettivo, in quanto la Stein lo intende come spirito proveniente dall'oggetto, che emana dall'oggetto. Tale visione trova conferma nel capitolo VII de *La struttura della persona umana*, capitolo in cui, come afferma e A. Ales Bello ⁹², si ritrova un vero e proprio elogio dello spirito. Infatti, qui il concetto di spirito non è solo legato a Dio, ai puri spiriti ed alle anime umane, perché esistono dei valori come il sublime, la bellezza che non sono persone. Un paesaggio splendido porta in sé un qualcosa di unico. La sua bellezza,

⁹⁰ Cf. E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 587.

⁹¹ *Ibid.*, p. 635.

⁹² Cf. A. Ales Bello, *Presentazione*, in *La Struttura della persona umana*, cit., p. 20.

però, non è materiale, anche se esso, in sé, si configura attraverso tale momento. Eppure tutto ciò può provocare nello stato d'animo una tranquillità assoluta che non è proiezione di ciò che già c'è dentro, ma possiede un senso spirituale autonomo dal soggetto per cui non si può non desumere che *il regno dello spirito abbraccia l'intero creato* e che quindi tutta la materia è attraversata dallo spirito. Un blocco di granito è, sì, materia (*Stoff*) ma possiede una propria struttura, un proprio peso specifico una propria durezza e consistenza, e di fronte a tale visione la nostra ragione, i nostri sensi non possono che esserne colpiti, perché in questo blocco si legge qualcosa, c'è un significato simbolico che non può essere separato da un significato pratico, in quanto la sabbia, ad esempio, non produce questo stesso effetto. Tutte queste cose «lasciano presagire la presenza di uno spirito personale che sta dietro al mondo visibile e ha conferito ad ogni formazione il suo senso; ha dato ad essa una forma a seconda della posizione che occupava nella struttura del tutto; lasciano presagire la presenza di colui che ha scritto questo “grande libro della natura” e che per mezzo di esso parla allo spirito umano»⁹³. Il tutto allora ha un senso spirituale, il creato intero anche nella sua forma materiale possiede un significato spirituale che gli è stato donato dal creatore.

Per concludere, non si può non dire che alla dimensione spirituale appartiene certamente la libertà in quanto nel momento in cui l'essere umano si sottrae alla natura per divenire libero. Ma anche la libertà nasconde un'infinità di insidie, in quanto conduce inevitabilmente a scegliere tra bene e male, anch'esse due sfere spirituali. «La (...) libertà [dell'essere umano, *n.d.r.*] è così ampia che gli permette di rivolgere il suo sguardo a sfere sconosciute o di fermarsi ad esse, ma solo nella misura in cui esse gli si *offrono* da sé. Conquistare ciò che non gli si offre volontariamente è impossibile. L'uomo può sperimentare la Grazia solo se la Grazia lo afferra. Solo quando viene tentato dal male egli può cedere ad esso»⁹⁴. È nello spirito che si gioca la possibilità della salvezza perché come puro essere naturale, l'uomo «si trova al di là del bene e del male»⁹⁵.

⁹³ *Ibid.*, p. 166.

⁹⁴ E. Stein, *Natura persona mistica*, cit., p. 62.

⁹⁵ *Ibid.*

Questi che sono stati qui delineati sono soltanto scarni accenni per una tematica che siamo consapevoli essere estremamente ampia e complessa. Tuttavia, intenzionalmente non ci siamo soffermati sullo spirito divino che è fondamentale per comprendere la posizione antropologica steiniana che esamineremo nel capitolo successivo.

6. IL RUOLO DELLA FORZA VITALE SENSIBILE E DI QUELLA SPIRITUALE NELL'ESSERE UMANO FINITO

E. Stein affronta in maniera molto accurata tale argomento, che si incontra in fasi diverse della sua attività filosofica, e che comunque ha come punto di partenza un unico nucleo problematico.

Già dal 1919 inizia ad esaminare tali questioni, quando scrive i *Beiträge*, pubblicati soltanto tre anni più tardi, per riprenderle poi nell'*Introduzione alla filosofia*, in *Potenza e Atto* e in *La struttura della persona umana*. Le analisi più accurate sono condotte in quest'ultima opera e nel testo del 1922.

Nella *Causalità psichica* la Stein affronta la questione della forza vitale sensibile e spirituale, per discutere del meccanismo psichico e della possibilità che il comportamento umano possa essere preventivamente determinato come sosteneva una certa psicologia dell'epoca. In *La struttura della persona umana*, invece, nella discussione con san Tommaso, E. Stein affronta il rapporto tra corpo ed anima e giunge, come abbiamo già visto, ad affermare che non ci troviamo di fronte a due sostanze distinte, ma che corpo ed anima formano un'unica e sola sostanza. «Il corpo – scrive – è *qualcosa* anche senza l'anima, ma è *questo* corpo solo grazie a *questa* anima ed in unità con essa. Per questo si deve dire che il corpo umano senza l'anima non è una sostanza e che l'essere umano nella sua interezza è *una sola* sostanza»⁹⁶. Certamente, però, è innegabile che nell'essere umano, come si è già rilevato, esistano una serie di dimensioni che presentano una diversità notevole ma che non per questo ne compromettono l'unità. L'anima compenetra totalmente la materia organizzata che è il corpo e questa

⁹⁶ E. Stein, *La struttura*, cit., p. 146.

non solo diventa «corpo vivente permeato di spirito, ma anche lo spirito diventa spirito materializzato e organizzato»⁹⁷. La compenetrazione si verifica attraverso la forza che riesce a fungere da anello di congiunzione, a penetrare contemporaneamente ambiti strutturalmente differenti.

Il concetto di forza vitale non si trova in Husserl, ma la Stein trova qualche analogia tra il suo concetto di forza e quello di Th. Lipps che, come abbiamo già sottolineato, la giovane fenomenologa conosceva bene in quanto si era confrontata con lui durante la redazione della sua tesi di laurea. Inoltre, tale concetto era presente nella psicologia dell'epoca ed ovviamente nella fisica⁹⁸, sebbene connotata diversamente. In Husserl questo concetto è completamente assente. Infatti, il fenomenologo pur considerando corpo vivente e spirito un'unità comprensiva, non approfondisce quale potrebbe essere l'elemento che consente tale compenetrazione. Ciò si spiega con il fatto che per i fenomenologi il problema classico del rapporto tra corpo ed anima è superato, ed infatti anche per la Stein è così. Ma la fenomenologa è costretta ad argomentarlo in modo più approfondito quando lo incontra nella filosofia scolastica.

Comunque sia, l'indagine condotta sulla forza vitale dalla Stein è estremamente interessante, in quanto la fenomenologa pone l'accento su aspetti che sembrerebbero quasi ovvi, ma li sviscera con rigore tale, esaminandone tutte le complicità e le connessioni, al punto che

⁹⁷ *Ibid.*, p. 156.

⁹⁸ Le questioni relative alle scienze in genere avevano sempre interessato la Stein, al punto che L. Di Pinto ha definito E. Stein una filosofa della scienza (cf. L. Di Pinto, *Il respiro della filosofia in E. Stein*, G. Laterza, Bari 1999). La fenomenologa aveva affrontato questioni relative alla filosofia della natura in modo particolare in *Introduzione alla filosofia*. Tuttavia questi interessi erano tipici della scuola. La discussione dei rapporti tra la fenomenologia e le altre scienze era all'ordine del giorno. Non si dimentichi la polemica husserliana contro la matematizzazione della natura operata da quel *genio che occulta e disoculta*, di Galilei, il quale in questo modo aveva rivestito la natura con un *abito ideale*, facendo perdere le qualità secondarie di Aristotele. Per questo motivo sia Husserl che la Stein che H. Conrad Martius (Cf. A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit.) condivisero le scoperte di M. Planck rispetto a quelle E. Mach, in quanto quegli recuperava «il mondo così come realmente è fatto» per cui vi riconduceva tutti i fenomeni della natura.

l'ovvio non è più tale, rispettando in questo caso un'altra delle regole della fenomenologia: problematizzare l'ovvietà. Le indagini condotte dalla fenomenologia non possono che servirsi di esempi provenienti da esperienze ordinarie; eppure, ella mostra, come all'interno di questa stessa normalità si devono fare i conti con qualcosa che la supera. Infatti, è in questa apparente ordinarietà che si sente la forza che Dio infonde in ognuno di noi. L'analisi della Stein è fittissima di esempi di descrizione di stati nei quali spessissimo si trova un essere umano. E non poteva che essere così. È proprio questa sottile analisi che mostra tutte le interazioni, le dipendenze e le particolarità che contraddistinguono la forza. Qui in modo particolare l'analisi andava condotta sul campo per mostrare in che modo la forza vitale (*Lebenskraft*) è il collante tra ciò che è spirituale e naturale. Per tale motivo seguiremo, anche se in maniera estremamente sintetica ed esemplificativa, le indagini condotte dalla fenomenologia che contribuiscono a fornire una visione dell'essere umano sempre più completa.

Spesso il nostro stato vitale presenta una maggiore quantità di forza per affrontare una qualsiasi attività, sia essa fisica che intellettuale, ma di frequente c'è anche un senso di spossatezza che non mi consente di fare nulla. Come spiegare tutto questo? È da qui che muove l'analisi. Che cos'è questa forza che mi riempie o che sento venir meno? Di essa si può soltanto dire che attinge da una scorta che, durante l'azione, si consuma e che è inferiore soprattutto quando siamo in presenza di uno stato di stanchezza ma che riesce poi a riprodursi con il riposo e il nutrimento. Di più non si può aggiungere. La Stein mostra molto bene con degli esempi in *Psicologia* il suo funzionamento. C'è sempre in qualsiasi vissuto un dispendio di forze, e a seconda della sua intensità ve n'è uno maggiore o minore. Sono gli stati psichici che, in primo luogo, consumano forza vitale. Certo non è possibile determinarne numericamente la quantità, anche se l'accadere psichico a cui essa è legata è caratterizzato da leggi causali. Sono così stanca che non ho forza per leggere un libro impegnativo. Tuttavia a questo punto può subentrare la motivazione, legge della vita spirituale che connette gli atti tra di loro. Posso anche essere stanca, ma se l'indomani ho un esame importante, raccolgo tutte le forze per potermi impegnare intellettualmente.

In un essere umano, la forza vitale sensibile sembra radicata nel

corpo, per cui è necessaria un'analisi approfondita dell'aspetto corporeo, perché la stessa forza vitale spirituale è condizionata da quella sensibile, ed infatti, con la stanchezza corporea spesso cala anche un rendimento spirituale. Dopo un affaticamento fisico, ad esempio, è difficile una qualsiasi attività che richieda anche un minimo di applicazione. La stessa vita spirituale prevede un consumo di forza vitale, anche se essa è la sola che può regolare razionalmente la vita istintiva attraverso il controllo del meccanismo. Tuttavia, nonostante una certa autonomia della forza spirituale questa dipende, e la Stein lo ripete spesso, dalla forza sensibile e ne sono la prova i rapporti causali esistenti tra processi sensibili e spirituali. «In uno stato di esaurimento corporeo-sensibile – sottolinea la Stein – non riesco a provare sentimenti di entusiasmo verso una determinata attività, mentre si ripresenta subito, nei confronti della stessa attività, dopo che mi sono *ristabilita*»⁹⁹.

In questo intreccio di causalità e motivazione, una particolare posizione occupa la volontà, in quanto un atto volontario, per potersi realizzare, necessita di una notevole quantità di forza vitale, che in parte viene reintegrata da motivi che forniscono energia per il mantenimento dello stesso volere. Qui la Stein compie un'ulteriore distinzione tra *presa di posizione volontaria* e *proposito* che è il momento della volontà libera e che si interpone tra la presa di posizione della volontà e l'azione. Essa possiede una propria forza autonoma che non ha origine né nella sfera vitale sensibile né in quella spirituale. Il proposito volontario può mantenere in vita un'attività anche se la forza vitale interiore si esaurisce, sebbene la sfera vitale non possa procurarsi forze nuove attraverso il proposito, in quanto le forze che è in grado di fornire sono soltanto quelle capaci di realizzare l'azione. Può, però, anche succedere che il proposito consumi completamente la forza vitale, ma ciò nonostante esso possa continuare quasi autonomamente e «Questa capacità meravigliosa di produrre impulsi da se stesso indica chiaramente una forza che giace al di là del meccanismo della personalità individuale, che affluisce nell'io volente in cui è ancorato. La ricerca più approfondita di questi rapporti,

⁹⁹ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 115.

che esula dal nostro obiettivo, ci porta nell'ambito della filosofia della religione»¹⁰⁰.

L'analisi della forza vitale viene anche ripresa in *La struttura*. In questo testo parte dalla differenza tra il mondo naturale, non dotato di spiritualità in quanto non in grado di conoscere se stesso, e il mondo spirituale, che in quanto libero è sottratto dalla *necessità della coazione*, perché non esiste per esso quell'unità degli eventi tipica del mondo naturale ma unicamente centri spirituali, differenti, dell'accadere. Non si può negare che, però, l'essere umano, per la sua conformazione, appartenga ad entrambi i mondi, che si compenetrano in maniera peculiare. In un essere umano la forza fisica può esaurirsi non solo in quanto viene impiegata in attività fisiche, ma anche per quelle spirituali. Allora è necessario capire la relazione tra questi due aspetti. Il mio proposito di far visita ad un ammalato, consapevole della gioia che gli potrò arrecare, e dunque siamo di fronte ad una motivazione razionale, deve tener conto anche della lunga strada che dovrò percorrere per fargli visita e pertanto delle forze a mia disposizione. «L'essere umano può porsi degli obiettivi basandosi su riflessioni puramente spirituali, ma non può raggiungerli senza la collaborazione del suo corpo»¹⁰¹. Se però esiste, da un lato, questo rapporto molto stretto tra forza fisica e spirituale, che denota l'unità dell'essere umano, dall'altro, però, ci sono casi, sottolinea la filosofa, in cui non c'è connessione tra i due elementi. Una forza fisica eccezionale, spesso, non corrisponde ad attività spirituali intense o di un certo livello. Oppure spesso ci si trova di fronte a esseri umani molto gracili fisicamente, ma dotati di uno spirito eccezionale. Tutto questo, ovviamente, dipende dal singolo individuo e dalle capacità personali. Il dispendio di forze perciò è direttamente proporzionale alle capacità, alle inclinazioni, che se adeguatamente stimolate, si trasformano. Tali trasformazioni, però, nonostante le attitudini, comportano un dispendio di forze. Infatti, l'imparare una lingua all'inizio costa un notevole dispendio di energie che ovviamente diminuirà quando la lingua sarà perfettamente assimilata e dunque parlata in maniera meccanica. Tut-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰¹ E. Stein, *La struttura*, cit., p. 173.

to questo è ancora una volta legato alla volontà che dispone della forza presente ed in base alle capacità personali la indirizza verso un'azione o un'altra fino a renderla una capacità, *habitus*. La volontà, inoltre, può proporsi anche compiti che vanno oltre le proprie forze ed allora deve confidare in Dio, che è *una sorgente* di forza inesauribile.

Sebbene le indagini condotte nell'opera del 1932 siano meno profonde di quelle del 1922, esse si sovrappongono e si integrano senza alcuna difficoltà, in quanto al di là delle motivazioni iniziali, mirano a mostrare l'intreccio fondamentale di forza spirituale e sensibile, di una stretta connessione tra corpo ed anima e dell'impossibilità di poter determinare secondo leggi matematiche il comportamento di un essere umano, che, invece, è il risultato di variabili, dipendenti e conferiscono al suo comportamento la caratteristica dell'imprevedibilità e perciò della libertà.

7. IL NUCLEO, IL CARATTERE ED IL MONDO DEI VALORI

Come tutti i concetti presi in esame da E. Stein, anche quelli di nucleo e di carattere hanno una lunga incubazione, in quanto sono esaminati, da quando inizia ad approfondire la persona. Tali aspetti si trovano, infatti, già accennati ne *L'empatia*, successivamente sviluppati in *Psicologia*, in *Introduzione alla filosofia* ed in *Potenza e Atto*, ricoprendo quasi tutto l'arco della sua vita speculativa.

Il rapporto tra anima, nucleo, carattere e valori è sintetizzato in maniera estremamente efficace in *Psicologia* in cui si legge: «Non è possibile esprimere con qualità definibili quello che l'anima è, cioè quello che abbiamo definito come anima *individuale*. Il suo essere, come il nucleo nel quale si radica, è qualcosa di individuale, di indissolubile e di innominabile (...). Abbiamo tuttavia parlato di *qualità statiche* dell'anima, (...) purezza, bontà, nobiltà e così via (...). Tali qualità (...) non sono proprietà durevoli che costituiscono l'essere dell'anima. (...) Sono ciò di cui l'anima si riempie permanentemente (...). L'anima e le sue qualità stabili (...) hanno un significato particolare per quello che abbiamo definito carattere della persona in senso stretto. Le qualità del carattere, intese come capacità rispetto ai vissuti di valore e rispetto alle modalità di comportamento determinate dai va-

lori, non appartengono di per sé né all'anima né al nucleo della persona; è il carattere che si espande verso l'esterno e queste ultime consentono di scorgere ciò che riempie l'anima interiormente»¹⁰².

Quando la Stein si interessa del nucleo, come abbiamo già visto, non intende aggiungere un'ulteriore dimensione alla struttura triadica della persona umana, formata da anima, corpo e spirito, ma vuole sottolineare che l'individualità più propria si imprime in modo puro soltanto nell'anima ed in maniera ancora più peculiare nel nucleo (*Kern*) della persona che rappresenta in maniera più intima l'essenza di un essere umano. Esso, pur essendo semplice ed immutabile è «(...) ciò che si trova in tutti i suoi [della persona, *n.d.r.*] possibili processi evolutivi e negli esiti dello sviluppo (...) e delimita l'ambito di queste possibilità»¹⁰³. Non è qualcosa di complesso, ma di semplice che in qualche modo predelinea il corso della vita di una persona, prescrivendone le modalità attraverso cui deve decorrere, sebbene non vi sia una necessità morale o un rapporto di causa effetto tra il nucleo e la sua attualizzazione. Spesso infatti ci si trova di fronte a persone di grande bontà d'animo le quali, nel rapporto con gli altri, non sono in grado di manifestarla per un certo timore o diffidenza e tali atteggiamenti non sono *abiti* in un senso positivo ma privazioni, in quanto non corrispondono alla particolarità stessa del nucleo¹⁰⁴. Infatti a tal proposito la Stein ritiene che: «Ciò che essa [l'anima, *n.d.r.*] è in se stessa deve (*soll*) essere attualizzato – per quanto possibile – ed essere abitualmente conservato; se ciò accade, è acquisito per l'eternità. Ciò che poteva essere attualizzato e non lo è stato è perduto per l'eternità, tuttavia non in tutte le circostanze (...)»¹⁰⁵. Infatti, per la fenomenologa, tutte le deviazioni dal nucleo vanno intese in senso negativo, sebbene il nucleo, in sé, rappresentando la parte più intima dell'anima, non possa avere nulla di negativo. C'è in tale visione una forte carica positiva nei confronti dell'essere umano che le proviene anche dalla visione creazionistica, dalla prospettiva cristiana a cui si connette. Dio non può aver creato un'essenza individuale negativa, ma è nel-

¹⁰² E. Stein, *Psicologia*, cit., pp. 248-249.

¹⁰³ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 182.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 144ss.

¹⁰⁵ E. Stein, *Potenza e Atto*, cit., p. 214.

lo sviluppo, nella sua attualizzazione che nascono le devianze. Tutto ciò è anche dovuto al fatto che la vita attuale degli esseri umani dipende da molti fattori: dal mondo in cui vive, dalle persone con cui ci si relaziona, dalle disposizioni ecc. E ciò nonostante il nucleo non è essere possibile, ma *actu ens*, cioè è qualcosa che possediamo da sempre, che ci contraddistingue da tutti gli altri ma che non sempre siamo in grado di estrinsecare perché nella formazione di un essere umano entra una serie di varianti. L'essere umano, dunque, attraverso il suo nucleo è *similitudo dei*; possiede qualcosa della semplicità divina in quanto non è nel tempo, è un *quale senza qualità* e senza potenze separate anche se è inferiore alla divinità perché egli non raggiunge mai pienamente la sua estrinsecazione in *statu viae*, pur manifestando diversi gradi di intensità e di profondità. Il nucleo è quindi l'essenza più intima di un essere umano che ci contraddistingue sin dall'inizio e che è sempre un che di positivo. Sulla questione dell'essenza la Stein soprattutto in *Potenza e Atto*, pur pensando ad esso come all'essenza dell'essere umano, sente la necessità di specificare ulteriormente che con tale termine non intende l'essenza del genere essere umano, cosa che sarebbe più che legittima, ma quanto c'è di più proprio in un essere umano, perché ritiene che ci sia l'impossibilità della definizione di anima *individuale*.

Il nucleo si dispiega nel carattere, a cui conferisce l'unità ed è proprio qui che la caratteristica personale estrinseca la peculiarità propria ed è qui che le qualità da esso possedute sembrano doversi limitare al solo spirito, sebbene non tutte le qualità spirituali possono essere riportate al carattere. Infatti, quelle intellettuali non hanno alcuna relazione per la formazione del carattere perché possedere un'intelligenza analitica o intuitiva non ha nessun ruolo per la formazione del carattere che è invece strettamente legato all'ambito della vita affettiva e della volontà, in quanto è proprio con il carattere che c'è la possibilità di sentire l'impulso che poi si trasforma nella volontà di attuare qualcosa. Esso è perciò strettamente legato al sentire i valori la cui gerarchia è strettamente collegata proprio alle qualità caratteriali. La Stein fa l'esempio della sensibilità estetica ¹⁰⁶. Posso riconoscere il

¹⁰⁶ Cf. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 178ss.

valore di un'opera verso la quale c'è un accordo universale ed oggettivo, ma quest'opera non è la mia preferita, perché non mi parla, non c'è «un accordo ultimo e segreto tra me ed essa»¹⁰⁷. Per cui tra le persona ed il valore esiste un legame del tutto individuale ed è ciò che permette di stabilirne la gerarchia. La Stein, quando parla dei valori, ovviamente non può non fare riferimento a Husserl¹⁰⁸ ed a Scheler di cui ha letto, come molti giovani della sua generazione, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*. Dunque la scelta di un valore ed il suo sentirlo dipende da qualità caratteriali che si trovano a profondità diverse. E nel momento in cui c'è un atto che dà valore, si connette un sentimento che agita l'io nel profondo e lo spinge ad una scelta, alla sua realizzazione. Se il sentimento non corrisponde al valore superiore o non agisce in relazione ad esso, allora è irrazionale e dunque c'è l'incapacità di sentire i valori in modo conforme. Secondo la Stein, «L'incapacità di sentire adeguatamente i valori o di sentirli così come essi meritano, quando ben si conosce quanto essi meritino, è determinata da uno stato profondo della forza vitale, relativo al momento o anche costitutivo. In questo vediamo che la forza vitale spirituale specifica di un individuo è intimamente connessa al suo carattere e nella sua struttura ha lo stesso ruolo che la forza vitale psichica riveste nella struttura della psiche intera»¹⁰⁹.

Fondamentali per lo sviluppo caratteriale risultano anche l'intelletto e la sensibilità che consentono di cogliere un bene o un valore e perciò di relazionarsi ad esso in modo adeguato consentendo lo sviluppo delle capacità corrispettive. Un sentimento, ad esempio, in qualità di atto fondato, come un qualsivoglia valore, mi spinge verso un oggetto che in quanto tale, non è più una semplice cosa, ma schelerianamente una cosa dotata di valore, e dunque un *bene*. Le qualità di valore possedute da un oggetto non esistono senza un riferimento preciso ad una scala di valori, così come un qualsiasi atto di valore si può presentare con atti che offrono contenuti materiali. Perciò la sensibilità è fondamentale per riuscire a comprendere i valori e relazio-

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹⁰⁸ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, *Husserliana*, Bd. XXVIII.

¹⁰⁹ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 176.

narsi ad essi, ma chi non possiede una sufficiente intelligenza per chiarire le conseguenze della propria azione non può capire quali ne saranno i risvolti.

Al carattere appartiene, inoltre, anche la possibilità di autoformarsi perché: «È in mio potere – scrive E. Stein – soffocare impulsi negativi che si ridestano in me, reprimere inclinazioni negative *in nuce* ed ostacolare sul nascere le corrispettive qualità durature (cattive “abitudini”, “vizi”) che si vogliono formare»¹¹⁰. E ciò non può accadere senza l'aiuto fondamentale della volontà, anche se in relazione a quelle che sono le mie capacità, predisposizioni iniziali. Se non posseggo particolari doti artistiche, potrò apprendere le tecniche ma non potrò mai diventare un artista autentico. *Ultra posse nemo obligatur*. Il carattere è costituito da una serie di *qualità disposizionali*, che presuppongono per realizzarsi una quantità limitata di forza per cui la formazione non sarà mai completa. Il ruolo del volere, della forza di volontà è l'unica eccezione che non conosce limiti, in quanto proprio la forza di volontà è fondamentale per il carattere, perché esprime la capacità di impegnarsi per i valori sentiti. È «forza dell'autoformazione e (...) non è delimitata da una predisposizione iniziale. Essa si radica nell'io stesso, e qui ogni atto volontario deve trarre la sua origine ed è indifferente a quale grado del valore sentito appartenga e a quale grado di profondità corrisponde il cogliere il valore corrispettivo. L'io che si adopera per la realizzazione di un valore»¹¹¹.

Su tali questioni la Stein va molto più a fondo del maestro, esaminando in maniera più approfondita il carattere radicandolo all'interno del nucleo, pur non sottraendolo all'influenza esterna o ad una certa tipicità. Infatti, ella non può non sottolineare che c'è un reagire tipico agli stessi valori, ma, come abbiamo avuto modo di sottolineare, c'è sempre una *caratteristica personale*, una *qualità* che impregna in maniera totale l'essere umano e che lo fa essere questo e nessun altro. Anche per Husserl, ogni uomo ha un proprio carattere, un suo stile di vita che è qualcosa di permanente, almeno in certi periodi della propria esistenza, anche se è soggetto a cambiamenti che tuttavia manife-

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 177.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 186.

stano sempre uno stile unitario. Per il maestro l'essere umano ha «profondità di carattere», un «carattere tipico» che si forma e si trasforma mediante l'esperienza ¹¹². Questo, però, non vuol dire che l'essere umano non abbia profondità o che sia soltanto un essere esteriore, perché anche per il fenomenologo l'anima è un *abisso senza fondo*, presenta, cioè una serie di profondità diverse che portano alla fine alla *profonda profondità* ¹¹³. Tuttavia, l'analisi di Husserl pur soffermandosi su alcuni aspetti antropologici, non va mai a scavare nelle pieghe più nascoste dell'animo umano, non scende in questa *profonda profondità*. Non che si fermi in superficie, ma dell'essere umano gli stanno a cuore alcuni aspetti, l'io, i suoi *Erlebnisse* che analizza con una acutezza ed un accanimento singolari. Nella sua allieva, invece, l'indagine è a tutto campo, nulla le sfugge del complesso universo persona umana, che viene indagata in tutti i suoi aspetti, e sempre ripresa per mostrare le connessioni, per trovarne di nuove, per cercare di sondare quell'abisso insondabile ed innominabile che è l'anima umana.

8. IL LINGUAGGIO E L'ESPRESSIONE MIMICA

La complessa realtà dell'essere umano quando pensa, quando sente, quando vive, viene colta dall'altro/a mediante un'esperienza immediata e spontanea, l'esperienza empatica, attraverso cui si coglie il vissuto dell'altro/a persona umana. Su tale questione, tuttavia, ci soffermeremo nel prossimo capitolo. Intendiamo, invece, indugiare su un altro momento che sostiene e coadiuva l'esperienza empatica, e che in qualche modo la chiarifica, vale a dire il linguaggio e l'espressione mimica. L'esperienza empatica mi permette, sì, di cogliere il vissuto dell'altro, attraverso la percezione esterna, ma il medio attraverso cui riesco a comprendere che cosa egli stia pensando è il linguaggio, la comprensione linguistica che ha un ruolo fondamentale in quanto con essa «(...) mi può essere procurato un sapere di tutti i

¹¹² Cf. E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 660.

¹¹³ Cf. E. Husserl, *Entwurf eines Briefes als Antwort Gedacht an Fr. Walter*, Ms Trans. Av 21, p. 7.

possibili oggetti che io stessa non posso vedere, anche della vita intima dell'altro e dei suoi correlati non visibili»¹¹⁴.

Attraverso l'espressione linguistica appare al soggetto che ascolta un altro soggetto il quale compie degli atti che *conferiscono il senso* e che mi inducono attraverso una presentificazione empatizzante a considerare che il soggetto oltre che essere *parlante* è anche pensante. Dietro questa visione c'è la lettura che la Stein in giovinezza aveva compiuto di Husserl ed in modo particolare delle *Ricerche logiche*. Tutta la questione del linguaggio, così come lo intende la Stein, ha la sua origine proprio in quel testo. Infatti, il filosofo ritiene che: «L'espressività del discorso non risiede (...) nelle pure e semplici parole, ma in *atti espressivi*; questi ultimi imprimono in *una nuova sostanza* gli atti correlativi che debbono venire espressi per loro mezzo, trasformandoli in un'*espressione intellettuale* la cui essenza generale costituisce il significato del discorso corrispondente»¹¹⁵. Gli atti sono dunque veicolo di significato e ad ogni atto dell'intenzione significante corrisponde una intuizione che trova riempimento, consentendo in tal modo la conoscenza. L'analisi di Husserl non è rivolta, tuttavia, immediatamente al linguaggio, ma al significato, agli atti che conferiscono senso, all'intuizione riempiente, a tutto quanto è dietro il linguaggio e che lo rende tale. Anche la Stein si muove su questa scia. Non le interessa, in prima battuta, il linguaggio o un'analisi linguistica in sé, quanto il linguaggio come espressione della vita dell'essere umano, attraverso cui è possibile giungere alla conoscenza non solo di tutti gli oggetti possibili, ma della persona. Per capire ciò è comunque necessario compiere un'analisi sull'espressione e sulla comprensione linguistica. Certamente l'espressione linguistica passa dal fonema al contenuto concreto a cui colui che parla si riferisce, senza per questo tenere conto dell'individualità del parlante. Il significato è sempre generale e tale rimane anche laddove esprime gli stati d'animo del parlante. A questo punto sembrerebbe quasi che quell'individualità a cui la fenomenologa ha sempre mirato resti un qualcosa di irraggiungibile, di inesprimibile, perché nel momento in cui si tenta

¹¹⁴ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 218.

¹¹⁵ E. Husserl, *Ricerche Logiche*, Catalogo, il Saggiatore, Milano 1982, p. 310.

di farlo sembra che rimanga ingabbiata nella rete della generalità e dell'universalità della parola. Il significato, in fondo, è uguale nella variazione del significante e può essere utilizzato per una molteplicità di oggetti, così come lo stesso oggetto può essere indicato attraverso una molteplicità di significati differenti. Posso chiamare, ad esempio, Roma «capitale d'Italia» o anche «la città eterna». Ma qui ad aiutare la Stein arrivano due aspetti. Il primo è certamente la visione husserliana della considerazione del soggetto come colui che conferisce senso. «Le parole – scrive Husserl – in quanto attualmente espresse, non affiorano in uno sfondo lontano dall'io; in quanto parlanti noi le produciamo, e nel produrle siamo rivolti ad esse in atti, e non in un'intenzionalità latente (...). Le parole nella coscienza linguistica hanno il carattere di segni, (...) da esse si irradiano tendenze indicative che mirano all'inteso e che hanno il loro termine nel contenuto delle intenzioni»¹¹⁶. Ma tutto ciò sarebbe risultato comunque irrisorio se la Stein non avesse preso in considerazione l'espressione mimica. Infatti, sapere che il soggetto parlante conferisce senso ma poi attraverso la parola da lui espressa tale significatività si perde nell'universalità per cui non riesce ad esprimere l'individualità che vi è dietro, sarebbe stato estremamente riduttivo per la comprensione della persona umana. L'espressione mimica, invece, individualizza, rende unicamente mio e di nessun altro quanto vado esprimendo. È lo sguardo che parla, il corpo, le pause, le ripetizioni, il timbro della voce, il modo di porsi, di atteggiarsi che fa sì che quanto espresso dalla vuota universalità della parola diventi espressione di questa vita e di nessun'altra. Per tale motivo la Stein attribuisce all'espressione mimica una grande importanza, perché la comprensione mimica «proprio attraverso la veste individuale, linguisticamente priva di significato, attraverso il timbro della voce, attraverso l'inflessione e così via, passa agli stati d'animo e alle peculiarità del parlante, esso lo fa sempre attraverso il medio del significato generale della parola e non lo lascia apparire nella sua chiarezza individuale e vitalità come avviene dal punto di vista mimico»¹¹⁷.

¹¹⁶ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinnacci, tr. it. di V. Costa, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 312.

¹¹⁷ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 210.

Nell'espressione mimica non c'è differenza tra significato ed oggetto, in quanto il pianto o la gioia che vedo sul volto di un bimbo non indica qualcosa che va oltre ma «lo racchiude in sé; ciò che è animato, che è colto attraverso l'*espressione*, lo stato individuale o la qualità, è il significato di questa espressione»¹¹⁸. L'individualità si imprime sul corpo, attraverso l'espressione mimica che, tuttavia, per quanto mi dica molto dei sentimenti e dei vissuti della persona che ho a fianco non me li può rimandare totalmente. Quanto pensa su di una questione generale non può che non essere espresso attraverso il medio dell'espressione linguistica, ed il tutto unito a quanto già conosco di questa persona insieme ai suoi atteggiamenti espressivi corporei mi danno la comprensione pressoché totale dell'altro essere umano.

Il linguaggio unito all'espressione mimica rimanda all'intimità della persona, e non solo, è veicolo di grande importanza per l'insegnamento. Per la fenomenologa, infatti, è fondamentale riuscire ad esprimere ciò che si vuol dire, perché pensiero e parola sono connessi nel modo più intimo, sono un unico e solo processo. Questo è il motivo per cui quando parla delle donne si sofferma a lungo sulla questione dell'educazione linguistica, in quanto le donne, in qualità di madri, di educatrici, di insegnanti o di guide al lavoro, devono riuscire ad esprimere esattamente quanto intendono dire. «Lo si voglia o non lo si voglia – scrive E. Stein – la parola esprime sempre la propria anima. (...) E sempre raggiunge le anime altrui. Può arricchirle, svilupparle, sollevarle; può ferirle o farle ripiegare in sé impaurite; può anche seminare in loro germi di morte»¹¹⁹.

Sulla questione del linguaggio come espressione della vita intima e come mezzo, sebbene non unico, di trasmissione di sapere la Stein ha una visione estremamente positiva anche rispetto a sant'Agostino, un filosofo da lei molto amato, il quale, in modo particolare nel *De Magistro*, mostra un certo scetticismo nei confronti del linguaggio come veicolo e trasmissione di pensiero e perciò di insegnamento. Infatti, dopo una lunga analisi delle parole come segni, e sulla difficoltà di passare da questi al significato ed alle cose, e dopo aver fatto emerge-

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 255.

re tutta una serie di contraddizioni presenti nel linguaggio, il filosofo ritiene che esso non possa essere lo strumento assoluto di trasmissione di sapere in quanto la vera scienza non la si riceve dall'esterno, ma dall'interno, dall'illuminazione interiore, dal maestro interiore. Per la Stein, invece, il linguaggio ha un ruolo importante, soprattutto nell'attività educativa. Certamente non c'è soltanto quello, perché fondamentale risulta essere anche la testimonianza di vita offerta dall'educatore/trice, ma con esso si possono cogliere ed esprimere tutti i saperi possibili. Non che la Stein neghi l'importanza dell'insegnamento divino, ma l'educatore, il maestro terreno certamente può mostrare la strada all'allievo per avvicinarsi alla verità divina, gli potrà indicare quale debba essere il modello da seguire nella propria vita e per la propria formazione.

L'analisi del linguaggio per la Stein investe anche altri ambiti, ad esempio la fenomenologia analizza l'uso del linguaggio nell'ambito dell'esperienza mistica, sia per quanto riguarda san Giovanni della Croce, che per quel che concerne la teologia simbolica dello Pseudo Dionigi. Anche in queste indagini l'analisi del linguaggio non è mai fine a se stessa, ma con essa si cerca di cogliere il senso, il significato di quanto viene veicolato dalle parole. E siccome la parola che parla di Dio è sempre simbolica, ella afferma: «(...) chiamiamo *simbolo* l'immagine visibile che viene intesa come una immagine che rimanda ad un significato in modo da schiuderci un senso fino ad ora rimasto sconosciuto»¹²⁰. Sul significato e sulla sua rappresentazione simbolica c'è un'assonanza pressoché totale con Husserl, il quale nel II volume delle *Idee*, nel differenziare percezione e rappresentazione simbolico-significativa o simbolico-immaginativa scrive: «In questi due modi di rappresentazione noi vediamo nella coscienza qualcosa che raffigura o accenna mediante un segno a qualcos'altro: noi non siamo diretti a ciò che abbiamo nella coscienza, ma, grazie alla mediazione di una apprensione fondata, ci dirigiamo all'*altro*, a quello a cui alludono l'immagine o il segno»¹²¹. L'analisi del simbolo e del linguaggio simboli-

Città Nuova

¹²⁰ E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, tr. it. di suor Giovanna della Croce, Edizioni Messaggero, Padova 1983, p. 157.

¹²¹ E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 92.

co, porta la Stein ad un esame puntuale sul perché del suo utilizzo, sulle modalità, sui mezzi da esso usati per esprimere una realtà che deve rimanere nascosta ai profani. Inoltre le sarebbe anche molto piaciuto «procedere all'esame del modo in cui le parole sono formate perché mostrino chiaramente un'immagine e, nel contempo, la sottopongano al nostro sguardo in maniera tale da oltrepassare la stessa immagine, indicandoci ciò che le parole esprimono e ciò che le immagini devono rappresentare»¹²². Un'indagine di chiaro sapore filosofico-fenomenologico a cui rinuncia in quanto sapeva bene che l'avrebbe portata ad affrontare questioni non idonee all'argomento e che ricordano molto da vicino le problematiche sul simbolico poste dallo stesso Husserl e sopra accennate.

9. L'ESSERE DONNA. PER UN'ANTROPOLOGIA DUALE¹²³

L'indagine antropologica condotta da E. Stein non sarebbe stata completa se ella non avesse fatto riferimento ad un ulteriore differenza che taglia il genere essere umano, cioè la differenza sessuale, differenza che non indica unicamente una diversità corporea, ma, quello che più conta, una diversità essenziale che va a toccare la sensibilità, le propensioni, le modalità dell'essere umano di relazionarsi al mondo e agli altri.

L'interesse per le questioni femminili era presente nella Stein sin dagli anni giovanili, quando prese parte al movimento femminile per il diritto al voto delle donne. Tuttavia tale questione è interna, intrinseca alla sua stessa speculazione, in quanto è un ulteriore approfondimento del tema della persona. Sotto il profilo filosofico tale argomento viene approfondito negli anni tra il 1928-1932 quando è invitata ad una serie di conferenze in Austria, in Svizzera, in Germania. Le relazioni di tali conferenze sono raccolte in un volume dal titolo *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*. La fenomenologia viene chiamata spesso ad affrontare questi temi soprattutto da gruppi catto-

¹²² E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, cit., pp. 150-151.

¹²³ È A. Ales Bello che parla espressamente di un'antropologia duale in *Culture e religioni*, cit.

lici, i quali cercavano di approfondire la questione dal momento che la situazione della donna era profondamente mutata, perché era entrata a pieno titolo nel campo lavorativo e si accingeva a guadagnare posizioni sia nel campo sociale che in quello giuridico, per cui alla luce di questi cambiamenti andava ripensato e rivisto anche il suo ruolo e la sua posizione. In altre parole era necessario riflettere su che cosa una donna fosse e quale direzione dare alla sua vita. «Siamo costrette a porci – scrive la Stein – il problema della nostra realtà e della nostra vita. Non è lecito passar oltre superficialmente alla domanda: che cosa siamo noi? che cosa dobbiamo essere? E non è solo la riflessione dell'intelletto che ci pone tale quesito: la vita stessa ha fatto della nostra vita un problema»¹²⁴. Gli aspetti che la fenomenologa affronta sono tanti e tutti di grande interesse, tuttavia ci soffermeremo soltanto su un momento in particolare, analisi essenziale della donna, accennando alla difficile questione dell'educazione ad esse relativa e all'annosa e controversa visione biblica.

Il problema fondamentale che nasce immediatamente per la Stein è soprattutto quello di carattere metodologico, in quanto tale questione potrebbe essere affrontata a livelli diversi: sul piano politico, sociale, del diritto ecc., ma la fenomenologa intende muoversi sempre sul piano filosofico che, seppure presenta dei limiti, è l'unico con cui si può sviscerare il problema sotto il profilo rigorosamente scientifico. Infatti, se da un lato la filosofia è in grado di indicare quale sia la particolarità propria della specie umana, dall'altro lato la percezione delle singole individualità è possibile soltanto attraverso l'esperienza concreta, perché solo mediante una specifica funzione dell'esperienza, cioè attraverso l'empatia si è in grado di cogliere e percepire le singole individualità. Quindi sebbene non servano né generalizzazioni né schematizzazioni quanto più ci si trova di fronte alla concretezza esistenziale, è pur vero che soltanto la filosofia è in grado di chiarire la differenza esistente tra l'uomo e la donna, perché la filosofia *scruta ciò che è necessario e ciò che è possibile all'essenza*. Infatti, mentre la teologia indica quali sono i compiti dell'uomo e quali quelli

¹²⁴ E. Stein, *La donna*, tr. it. di O.M. Nobile Ventura, intr. di L. Gelber, Città Nuova, Roma 1999⁵, p. 100.

della donna, e le scienze positive si occupano di stabilire fattori naturali, la filosofia ci consente di cogliere l'essenza dell'uomo e della donna. Inoltre è bene sottolineare che per la fenomenologia chiarire il significato della natura e dell'essenza della donna vuol dire analizzare le caratteristiche dei due sessi. Infatti la sua indagine non è per niente unilaterale, perché non mette in evidenza solo l'essenza della donna ma anche quella dell'uomo sottolineandone fortemente la complementarità. In altre parole E. Stein dà vita a quella che A. Ales Bello definisce un'*antropologia duale*. Infatti nell'articolo *Problemi dell'educazione della donna* (1932) la filosofa scrive: «Sono convinta che la specie *uomo* si articola in due specie: specie *virile* e specie *muliebre*, e che l'essenza dell'uomo, alla quale nell'un caso e nell'altro nessun tratto può mancare, giunga in due modi diversi ad esprimere se stessa, e che solo l'intera struttura dell'essenza renda evidente l'impronta specifica. Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente, e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come il rapporto delle potenze spirituali tra loro»¹²⁵. Dunque la differenza non è solo corporea ma soprattutto di carattere spirituale. L'analisi della Stein si muove tenendo presenti i caratteri distintivi, che interessano la sfera conoscitiva, quella affettiva e quella dei rapporti intersoggettivi. La donna intuisce il concreto, il vivente, il personale, fa propria la vita spirituale altrui, tende ad uno sviluppo armonico di tutte le sue energie. L'uomo invece sente un forte impulso alla conoscenza, tende ad impossessarsi dell'oggetto conosciuto per goderne e plasmarlo. Ognuna di queste attività lo coinvolge così fortemente che non può portare ad armonia, se ne coltiva una ne trascurava un'altra, perché tende ad un forte dispiegamento di energie in ciò che fa. Tutti questi tratti, però, si esprimono negli individui in modi diversi, non solo, ma poiché hanno una stessa essenza umana è possibile in alcune donne una forte approssimazione alla specie virile e viceversa. Infatti la Stein pur ritenendo ad esempio che il matrimonio e la maternità siano per la donna il suo compito primario, non ritiene che lo siano

¹²⁵ *Ibid.*, p. 204.

per ogni donna singola. «Nessuna donna è solo donna; ciascuna ha le proprie inclinazioni e i propri talenti naturali come gli uomini, e questi talenti la rendono atta alle varie attività professionali di carattere artistico, scientifico e tecnico. In linea di massima, la disposizione individuale può orientare di preferenza verso qualsiasi campo, anche a quelli che sono di per sé lontani dalle caratteristiche femminili. In questi casi non si parlerà di *professioni femminili*»¹²⁶. È dunque possibile che una donna possa svolgere un lavoro tipicamente maschile e viceversa, ma anche quando ciò accade, secondo la Stein, in un ambiente di lavoro la donna può e deve portare tutta la sua carica di sensibilità e di apertura e di comprensione. Nell'essere umano, pertanto, è presente junghianamente una duplice componente, una maschile ed una femminile ed in ogni essere umano una può avere il sopravvento sull'altra, al di là della connotazione fisica. Pertanto se è vero che esistono professioni o atteggiamenti femminili o maschili, è pur vero che una donna possa darsi ad attività maschili e viceversa.

L'analisi del femminile per la Stein non poteva fermarsi alla sola analisi essenziale; la realtà delle donne era molto più complessa per cui ella era ben consapevole che un nodo cruciale era il problema educativo, in quanto soltanto un'adeguata formazione avrebbe consentito alle donne di affrontare senza traumi né cedimenti la complessa realtà che si presentava loro. «Il nostro tempo – si legge in *La donna* – (...) vuole donne che posseggano vera cognizione della vita, prudenza, attitudini pratiche; donne moralmente solide; donne la cui vita sia incrollabilmente fondata in Dio»¹²⁷. Proprio per tali motivi era necessaria un'educazione robusta che permettesse loro di portare a realizzazione le singole essenze individuali, in maniera armonica e coerente con quel nucleo qualitativo che appartiene ad ogni essere umano e perciò ad ogni singola donna. E. Stein è consapevole della difficoltà di tale atto in quanto bisogna tener presente sia la conoscenza della natura umana in generale e l'individualità che la contraddistingue in particolare. Per cui fondamentale risultava per E. Stein il ruolo e la figura dell'educatore/trice, che ella nella formazione delle

¹²⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 145.

ragazze avrebbe preferito donna; vale a dire una donna che avesse già dispiegato le sue qualità di donna singola e che personificasse la genuina femminilità. Tale donna poteva essere sia l'insegnante che la madre e sia l'una che l'altra dovevano fungere da esempio per le ragazze, in modo da consentire loro l'attuazione delle specificità qualitative presenti in ognuna.

Nell'analisi sulla donna, e qui passiamo al terzo punto, ovviamente E. Stein non poteva non confrontarsi con le Scritture, che rappresentano per la filosofa la fonte da cui attingere e di cui servirsi per comprendere sia la vocazione (*Beruf*) dell'uomo che quella della donna. Infatti, in *Vocazione dell'uomo e della donna* (1930) la Stein ritiene che la prima parola delle Scritture che tratti dell'essere umano si trova nel libro della *Genesi*, per cui esamina entrambe le versioni bibliche della creazione dell'uomo per comprenderne la vocazione. Nella prima, meno divulgata, si trova descritta la nascita contemporanea dell'uomo e della donna: «E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò» (*Gn* 1, 27); nella seconda, c'è la descrizione della nascita di Eva dalla costola di Adamo. Ma già nella prima narrazione si parla di una differenziazione in maschio e femmina¹²⁸, e sia all'uno che all'altra viene affidato il compito di essere immagine di Dio, di procreare e di dominare la terra. Inoltre non viene detto esplicitamente che tale compito debba venir compiuto dai due in modo diverso. Nella seconda versione si trova un ampliamento sulle relazioni tra l'uomo e la donna: Adamo creato da Dio si sente solo, in quanto «(...) non trovò un aiuto che corrispondesse a lui» (*Gn* 2, 20). La Stein esamina anche l'espressione ebraica, *Eser Kenegdo*, che è difficilmente traducibile in tedesco, in quanto letteralmente sarebbe «Un aiuto come a lui dirimpetto». Per cui questa versione da sempre considerata come il fondamento biblico del dominio dell'uomo sulla donna, mostra invece ed afferma chiaramente che la donna è compagna e aiuto, mentre dell'uomo dice che si sarebbe unito a lei ed i due sarebbero diventati una sola carne. Il dominio dell'uomo sulla donna si è invece verificato con il peccato, con la disobbedienza a

¹²⁸ È interessante notare come in questi ultimi venti anni molte teologhe o filosofe interessate alla teoria della differenza sessuale abbiano fatto riferimento proprio a questo passo della *Genesi*.

Dio, anche se Cristo, nuovo Adamo, e Maria, nuova Eva, sono venuti a redimere entrambi, istaurando con la redenzione l'ordine originario di complementarità: la donna compagna ed aiuto, a fianco dell'uomo nel dominio sulla terra, quindi con la stessa possibilità di conoscerla, goderla e plasmarla. Tuttavia il corpo e l'anima della donna sono meno adatti alla lotta ed alla conquista. Il suo compito è quello di «(...) proteggere e di sviluppare la prole: è una sensibilità particolare per l'organico, per il tutto, per il valore specifico, per l'individuale, che la rende particolarmente premurosa e attenta per tutto ciò che esige una cura speciale per le proprie particolarità individuali. Questo senso dell'organico e dell'individuale non è solo a vantaggio della prole, ma di tutte le altre creature; e in particolare anche dell'uomo: ella è particolarmente dotata per essere compagna comprensiva e aiuto efficace nell'attività altrui. Ecco dunque come si può sintetizzare la complementarità dell'uomo e della donna, quale dovrebbe essere secondo l'ordine primordiale: nell'uomo è fondamentale la vocazione al dominio; la vocazione alla paternità è invece secondaria (...) nella donna la vocazione alla maternità è fondamentale, la partecipazione al dominio è secondaria»¹²⁹. Uguaglianza dell'essere umano di fronte a Dio, con compiti diversi ma complementari.

L'analisi della sacra Scrittura investe anche le lettere di san Paolo ed in modo particolare la prima lettera ai Corinzi (11, 4-16)¹³⁰, in cui Paolo dà non solo indicazioni su come le donne dovevano essere accosciate durante il servizio divino ma dà anche degli insegnamenti sui principi che regolano il rapporto tra uomo e donna, che in quella lettera sembrano piuttosto sbilanciati verso l'uomo, in quanto, secondo la Stein si ha l'impressione che Paolo proponga un rapporto di dominio e di sottomissione ed ammetta un'opera di mediazione dell'uomo tra la donna e il Redentore, che né il Vangelo né il racconto della crea-

¹²⁹ *Ibid.*, p. 86.

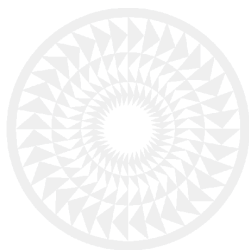
¹³⁰ «L'uomo non ha bisogno di coprirsi il capo, perché è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. Infatti, l'uomo non è stato tratto dalla donna, ma la donna è stata tratta dall'uomo. E inoltre, l'uomo non è stato creato per la donna, ma la donna è stata creata per l'uomo. Per tutte queste ragioni e anche a motivo degli angeli la donna deve portare sul capo un segno della sua appartenenza all'uomo». (1 Cor 11, 7-11).

zione conoscono questa funzione mediatrice dell'uomo, ben conosciuta, invece, dalla legge mosaica e dal diritto romano. Probabilmente Paolo, secondo la Stein, non tiene conto né dell'ordine primordiale, né di quello della redenzione, ma è influenzato dalla natura decaduta. Influenza dell'ordine decaduto che diventa ancora più forte nella I lettera a Timoteo ¹³¹. Qui, ancor più che nella prima lettera ai Corinti sembra che parli nell'Apostolo il giudeo formato allo spirito della legge, e non solo contraddice le parole e la prassi del Salvatore, che aveva donne tra i suoi amici più intimi e la cui opera redentrice ha agito sia per gli uomini che per le donne, ma è contrario anche ad una espressione paolina, nella quale meglio si esprime il genuino spirito evangelico: «(...) La legge fu la nostra istituttrice a Cristo, perché giungessimo a essere giustificati nella fede. Ma ora è giunta la fede, non siamo più soggetti alla nostra istituttrice (...). Non vi è più né giudeo né greco, né schiavo né libero; *non vi è più né uomo né donna*. Tutti siate uno, in Cristo Gesù» (*Gal 3, 4ss.*).

L'aver affrontato la questione della donna sotto diversi aspetti, ma sempre utilizzando un approccio filosofico ha consentito alla Stein di giungere al nocciolo del problema e le ha permesso di discutere questioni che vanno al di là della contingenza storica. Questo è il motivo per cui E. Stein può considerarsi, senza esagerazioni, né esaltazione, un'antesignana della questione femminile e delle discussioni teoriche che da quasi più di un ventennio stanno interessando studiosi di differenti ambiti disciplinari. E certamente dalla Stein, al di là dell'indubbio contributo alla questioni teoriche, si può apprendere l'atteggiamento, lo stile di affrontare le questioni, senza astio né rancore, che forse per lei sarebbe stato più che legittimo dal momento che fu penalizzata nel campo lavorativo proprio per il fatto di essere donna. E tuttavia, è una pensatrice che sa affrontare con rigore e chiarezza questioni che la toccavano anche profondamente e che

¹³¹ «Durante le riunioni le donne restino in silenzio, senza pretese. Non permetto alle donne di insegnare, né di comandare agli uomini. Devono starsene tranquille, perché Adamo è stato creato per primo e poi Eva. Inoltre non fu Adamo che si lasciò ingannare: fu la donna a lasciarsi ingannare e a disubbidire agli ordini di Dio. Tuttavia anche la donna si salverà nella sua vita di madre, se conserva la fede e l'amore e la santità, nella modestia» (*1 Tim 2, 11-15*).

proprio per questo andavano esaminate con equilibrio, per capirle fino in fondo e per dare maggiore forza e capacità di incidenza a quanto andava elaborando.



Città Nuova

CAPITOLO QUARTO
GLI ALTRI E L'ALTRO

1. L'EMPATIA

Quanto per noi costituisce un punto di arrivo, per la Stein rappresenta invece il punto di partenza da cui muovere i passi per l'impegnativa analisi dell'essere umano. La tesi di laurea della Stein, *Das Problem der Einfühlung*, verte sull'empatia, uno strumento naturale, immediato, tipicamente umano attraverso cui si riesce a cogliere e a comprendere gli altri esseri umani, i loro vissuti, i loro stati d'animo, i loro sentimenti. Non è una pratica che si apprende o si applica quando ve ne sia bisogno, ma è connaturato all'essere umano, è quanto ci consente di condividere gioie e dolori altrui in maniera immediata.

L'argomento non è nuovo all'interno della scuola fenomenologica, Husserl ne aveva già accennato in alcune sue lezioni su *Natur und Geist* e nelle primissime pagine del I volume delle *Idee*, e sebbene non ne avesse parlato in maniera organica afferma: «Se abbiamo esperienza originaria di noi stessi e dei nostri stati di coscienza nella cosiddetta percezione *interna* o autopercezione, non possiamo però averla di altri e della loro vita psichica per mezzo della *empatia* ¹. Noi intuiamo gli *Erlebnisse* sul fondamento della percezione delle loro manifestazioni fisiche. Questo intuire dell'empatia è certo un atto afferente, ma non originariamente offerente. L'altro (...) è certamente conosciuto come "qui presente" (...) ma (...) non come "presente nell'originale"» ². Husserl inoltre si trovò a discutere questo argomento, anche se su piani diversi durante tutta la sua vita, soprattutto a causa dell'accusa di

¹ Nel testo tradotto da Alliney ed integrato da E. Filippini, il termine è entropatia, tra l'altro anche mantenuto dalla nuova edizione delle *Idee* edita da Bompiani. Tuttavia preferiamo utilizzare il termine empatia, perché meno ambiguo.

² E. Husserl, *Idee I*, cit., pp. 15-16.

idealismo rivolta alla sua filosofia, in quanto se, come una certa interpretazione anche all'interno della scuola sosteneva, il rapporto intenzionale diventa sinonimo di donazione di senso, allora anche il mondo è risultato di una *Sinngebung*, per cui la coscienza solitaria costituisce e dà senso anche all'esistenza degli altri esseri umani. A questo problema di ordine teorico, non solo Husserl risponde con l'empatia, che non è mai una introiezione o una proiezione dei propri vissuti negli altri esseri umani, ma anche con la quinta delle *Meditazioni Cartesiane* in cui scrive: «(...) in ogni caso io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. Tuttavia ognuno ha le sue esperienze, le sue manifestazioni e unità di manifestazione, il suo fenomeno mondano, mentre il mondo esperito in sé è di contro a ogni soggetto che ha esperienza e ai suoi fenomeni mondani»³.

Per la Stein, come per Husserl, dunque, c'è un immediato mettersi in relazione agli altri mediante l'*Einfühlung*, che, soprattutto la Stein in maniera estremamente organica, cerca di descrivere. L'altro/a lo/a incontro, ci vivo insieme, vi scambio gioie, dolori, sofferenze, idee, paure. L'analisi compiuta dalla Stein, però, non rimane a questo livello. «Un amico – scrive la filosofa – viene da me e mi racconta che ha perduto suo fratello e io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo *rendersi conto*? Non mi interessa qui capire su che cosa si fonda il suo dolore o da che cosa lo deduco (...). Non per quali vie arrivo a questo *rendermi conto*, ma che cosa è in se stesso, questo è ciò che vorrei sapere»⁴. La sua indagine, pertanto vuole essere un'analisi scientifica, rigorosa, neutra. Non indulge mai sull'aspetto soggettivo, affettivo, sentimentale, anche se tale questione darebbe un grande spazio per farlo. E a conferma di ciò la filosofa continua: «Se vogliamo sapere cos'è un essere umano dobbiamo porci nel mo-

Città Nuova

³ E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 115.

⁴ E. Stein, *L'empatia*, cit., p. 57.

do più vivo possibile nella situazione in cui facciamo esperienza del suo esserci, vale a dire di ciò che noi sperimentiamo in noi stessi e di ciò che sperimentiamo nell'incontro con gli altri. Questo sembra suonare come empirismo, ma non lo è se con il termine *empiria* si intende solo la percezione e l'esperienza di cose particolari. Il secondo principio recita: indirizzare lo sguardo *all'essenziale*. L'intuizione non è solo la percezione sensibile di una certa singola cosa come essa è qui ed ora; vi è un'intuizione di ciò che essa è secondo la sua essenza e ciò può, a sua volta, significare ciò che essa è secondo il *suo essere proprio*, e ciò che essa è secondo la sua *essenza universale*»⁵. Pertanto anche per quel che concerne l'empatia ci si muove in questo modo. Si parte dalla propria esperienza, per poi cogliere quanto vi è di universale in essa.

E. Stein sviluppa tale argomento sia nella sua tesi di laurea, *Il problema dell'empatia* che in *Introduzione alla filosofia*, in cui la sua posizione rimane sostanzialmente la stessa, con un'unica differenza per quel che concerne il concetto di presentificazione che, nell'*Introduzione*, è più ristretto e più vicino al dettato husserliano, cioè con esso non si intende più, come nella dissertazione, sia la percezione concreta della persona umana che la presentificazione di ciò che non è dato in modo originario, e che pertanto deve essere reso presente, bensì unicamente quest'ultimo aspetto. Il vissuto presentificato non è una realtà viva ed originaria in me, ma presente è l'atto in cui mi rendo conto del vissuto altrui e, benché io abbia la possibilità di giungere in prossimità dell'altro, non riuscirò mai a cogliere quanto vive e sente in se stesso, e tale impossibilità di immedesimazione è anche il baluardo della libertà altrui, di fronte alla quale Dio stesso si arresta. Scrive la Stein: «Ora *l'empatia*, in quanto presentificazione, è un vissuto originario, una realtà presente. Quello che presentifica, però, non è una propria *impressione* passata o futura, ma un moto vitale, presente ed originario di un altro che non si trova in alcuna relazione continua con il mio vivere e non lo si può far coincidere con esso. Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e

⁵ E. Stein, *La struttura*, cit., p. 66.

⁶ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 200.

compio un impulso *quasi* dello stesso tipo di quello che potrebbe causare un movimento – percepito *quasi* dall'interno – che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente»⁶. Il *quasi* è estremamente importante perché non solo offre un margine di libertà, ma anche la possibilità dell'errore che può essere rettificato in successive presentificazioni. Di fondamentale importanza, pertanto, in questo processo conoscitivo e di avvicinamento al vissuto altrui, e mai di immedesimazione, così come lo era per Th. Lipps, è la percezione esterna in quanto è ciò che convalida l'atto empatico. Ancora la percezione come fonte imprescindibile di conoscenza, sebbene anch'essa, così come mette in evidenza Husserl⁷ presenta tutta una serie di problematiche in quanto sotto il profilo noetico è un miscuglio perché «vi è una presentazione effettiva, che rende intuibile ciò che presenta nel modo della presentazione originale, ma vi è anche un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove percezioni. Sotto l'aspetto noematico ciò che viene percepito si dà invece per adombramenti, e quindi in modo tale che ciò che è di volta in volta dato rimanda a qualcosa di non dato che appartiene tuttavia a quel medesimo oggetto»⁸. E tuttavia è forse proprio grazie questo miscuglio e all'*indeterminatezza determinabile*, il vuoto della percezione che va riempito, che c'è quel margine di libertà e di possibilità altrimenti impensabile. Tuttavia, per quanto riguarda gli esseri umani, rispetto alla percezione delle cose fisiche, l'esterno deve essere connesso all'interno, e quanto percepisco semplicemente in modo fisico va connesso con l'interno, a ciò che non mi si presenta in maniera originaria, anche se quanto presentifico può non corrispondere allo stato reale. Questo crea l'illusione o l'errore che si potranno superare attraverso percezioni successive e continue.

E. Stein compie una analisi approfondita dell'empatia del corpo fisico e del passaggio da quest'ultimo al corpo vivente anche se ovviamente, il concetto fondamentale è quello del passaggio all'esperienza propria e quella della vita spirituale altrui che non può mai prescindere dal corpo vivente. «Quando guardo – scrive la Stein – una persona

⁷ Cf. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., pp. 33ss.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

negli occhi, allora scorgo immediatamente il suo essere un io, dalla direzione dello sguardo si esprime l'essere regolato dallo spirito, il rivolgersi ad un oggetto (...). Ad un cieco attribuisco (...) un io puro e questo *immediatamente*, (...)»⁹. La vita spirituale che colgo nell'espressione dell'altro mi rimarrà sempre estranea e tale estraneità spirituale mi si dà in un duplice modo perché è qualcosa che è animato, unito ad un corpo fisico che percepisco in maniera sensibile. A coadiuvare l'esperienza empatica si affiancano la corporeità, l'espressione mimica e il linguaggio, sebbene l'empatia della vita spirituale sia ben diversa dall'empatia degli stati sensibili, perché non è detto che per empatizzare lo stato d'animo di una persona questa debba essere necessariamente presente. Ad esempio, se so che ad una persona è sopraggiunta la notizia che aspettava con ansia, comprenderò anche la sua gioia. Ovviamente la percezione dell'espressione sarà una conferma valida ed assoluta a quanto precedentemente credevo durante l'assenza della persona.

L'esperienza dell'altro è fondamentale per la comprensione di se stessi, perché attraverso essa comprendo analogicamente la mia e viceversa, sono in grado di cogliere l'altro attraverso l'esperienza che ho di me stessa. Scrive a tal proposito la fenomenologa: «Nell'ingenuo lasciarsi vivere sono cosciente dei miei vissuti e della loro espressione, senza che diventino per me oggetto, e nella vita solitaria dell'anima non c'è quasi alcun motivo per dirigere lo sguardo comprendente su essi (...) quando percepiamo l'altro, impariamo a conoscere i fenomeni espressivi, che vengono osservati in modo oggettivo e la vita dell'anima vista attraverso il medio dell'espressione. La presentificazione empatizzante della vita dell'anima che viene espressa, (...) rimanda ad un vivere proprio come alla sua *origine* (...) ed allo stesso modo rimanda ad un tale vivere la *coincidenza* del cambiamento del corpo vivente presentificato attraverso l'empatia con la manifestazione esterna percepita. Viceversa adesso farò coincidere anche il cambiamento percepito del mio corpo vivente, che colgo come emergente da un vissuto, con un'espressione presentificata che è tipica dell'altro. Quindi la vista della vita psichica dell'altro (...) ci fa conoscere la nostra, così

⁹ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 207.

come si presenta osservata dall'esterno»¹⁰. Pertanto l'esperienza empatica ha un ruolo fondamentale per l'essere umano, in quanto non solo rappresenta il ponte verso l'altro, ma diventa e si trasforma in strumento di conoscenza di se stessi. Ed è proprio in questo scambio reciproco di esperienze e di relazioni umane che si comprende in modo pieno l'universo umanità. Senza la possibilità del confronto e del rapporto con l'altro non si riesce neppure a guardare nelle profondità di se stessi. L'altro è fonte di esperienze che probabilmente da sola, sia per una certa conformazione caratteriale e sia per fattori educativi, non riuscirei mai a fare e capire.

La comprensione degli altri, ma anche di se stessi non è né naturale né immediata e non perché l'empatia fallisca, ma perché negli essere umani è presente una naturale ritrosia a mostrarsi agli altri e soprattutto a se stessi per quello che si è, perciò attraverso questo tacersi si ha l'illusione di sfuggire allo sguardo dell'altro che, per la Stein non è come per Sartre l'inferno, ma rappresenta una modalità conoscitiva, oltre che degli altri, di se stessi. Fondamentale, allora, per le relazioni umane è l'apertura e la disponibilità ad accettare gli altri. La fenomenologa, portando fino in fondo tale ragionamento, giunge ad un paradosso, vale a dire che vi è la possibilità di una comunità di vita anche tra eserciti che si combattono. Infatti, quando il nemico sente l'ardore, la forza che pervade l'avversario, prende esso stesso forza e continua con maggiore vigore ed impeto la battaglia. Certo è paradossale, ma questo mette in evidenza un aspetto importante della visione della Stein, che è necessaria l'apertura all'altro, che non vuol dire un dovergli essere necessariamente amico, ma certamente è un primo gradino per la comprensione, per la possibilità di intendersi, e solo laddove c'è apertura e disponibilità c'è la possibilità di fondare una comunità che possa veramente definirsi umana. La chiusura, l'isolamento è ciò che non consente alcuna cultura; il lasciarsi interrogare e mettersi in discussione, senza paure o timori di mostrarsi per quello che si è, rappresenta l'unico strumento che porterà l'umanità a divenire veramente ed autenticamente se stessa.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 213-214.

2. LA COMUNITÀ

Non è possibile parlare di essere umano individuale senza pensarlo come cresciuto e formatosi all'interno di una comunità. Egli nasce prima come essere comunitario e poi si riconosce come soggetto individuale, singolo. Si nasce all'interno di una famiglia, di una comunità e con gli anni si apparterrà anche a comunità diverse tra di loro, si potrà decidere liberamente di isolarsi, ma non si potrà mai eliminare questo momento che rende l'essere umano tale, in quanto è proprio la comunità che ci consente di divenire esseri autenticamente umani. Solo all'interno della comunità altri esseri umani possono invitarci a divenire uomini e donne nel senso autentico del termine; senza l'altro/a non si avrebbe la possibilità di riconoscersi, di crescere, di capirsi, di divenire quello che siamo.

Questo tema è molto sentito dalla fenomenologia, ed in modo particolare dalla Stein come da Husserl. Di quest'ultimo non vanno dimenticati i tre volumi sull'intersoggettività, in cui si trovano molte riflessioni sulle forme associative: la comunità, la società, lo Stato. Ed anche per Husserl così come lo sarà per la Stein la comunità è fondamentale per l'essere umano, in quanto: «Io vedo, ascolto, faccio esperienza – scrive – non solo con i miei sensi, ma anche con quelli degli altri, e gli altri non esperiscono unicamente mediante i propri sensi, ma anche con i miei; ciò si verifica attraverso il comunicarsi della presa d'atto»¹¹. L'altro è pertanto fondamentale per la costituzione del mondo sensibile, così come dello spirito comunitario senza per questo che il singolo perda la propria individualità all'interno del tutto. Infatti, il fenomenologo ritiene che: «Ogni io è un sostrato unitario; così come l'io, la persona è sostrato per i propri atti unitari ed individuali e per i propri atti perduranti, allo stesso modo è sostrato la molteplicità di persone in relazione comunicativa: essa non è una molteplicità, bensì una molteplicità fondata nell'unità, ed essa è sostrato per *atti* in quanto singolarità di atti e per gli atti perduranti, atti che sono essi stessi unità costitutive di grado superiore, che hanno gli stra-

¹¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Husserliana*, Bd. XIII, p. 197.

ti inferiori fondantesi negli atti relativi alle singole persone»¹². Ed è proprio da queste tematiche e questioni teoriche che la Stein muove le proprie riflessioni.

E. Stein affronta l'analisi del rapporto tra individuo e comunità, in modo analitico nella seconda parte di *Psicologia e scienze dello spirito* che ha come titolo *Individuo e comunità*, ma lo stesso argomento anche se in misura ridotta è presente nell'*Empatia*, nell'*Introduzione alla filosofia*, nella *Struttura della persona umana*, nell'appendice di *Essere finito ed essere eterno*, in cui c'è una critica acuta al concetto heideggeriano di comunità. Il tema della comunità, pertanto, le sarà sempre molto caro proprio per il ruolo che essa occupa nella formazione umana.

Così come era accaduto per l'analisi dell'essere umano, E. Stein non parte dal corpo ma come la fenomenologia le aveva insegnato muove dall'io puro per giungere alla totalità dell'essere umano, allo stesso modo, per quanto riguarda la comunità, non parte dall'analisi della struttura comunitaria, non delinea immediatamente l'essenza e le caratteristiche peculiari di una comunità, ma ciò che le preme immediatamente di capire è come si attui il passaggio dall'io individuale a quello comunitario, perché senza una tale indagine le sarebbe mancato un passaggio fondamentale all'interno della sua ricerca. Per tale motivo le preme comprendere in che modo «(...) questo io, nonostante la sua singolarità e la sua insopprimibile solitudine, possa entrare in una *comunità di vita* con altri soggetti, come il soggetto individuale possa diventare parte di un soggetto sovraindividuale e come nella vita attuale di una tale comunità di soggetti o di un soggetto comunitario si possa costituire anche un flusso di vissuto sovraindividuale»¹³. Il suo è un problema di ordine teorico, cioè comprendere come sia possibile il passaggio dal vissuto individuale alla comunità. Per tale motivo andavano esaminati alcuni aspetti in particolare: il soggetto, la struttura del vissuto ed il flusso di coscienza. Ovviamente la Stein si trova in perfetto accordo con il maestro, cioè per quanto ci sia un vissuto comunitario, non esiste un soggetto comunitario perché

¹² *Ibid.*, p. 201.

¹³ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 162.

esso è sempre individuale. L'esempio che ella fa è chiaro ed indicativo, in quanto mette a confronto il vissuto di un membro di una truppa a cui è venuto meno il comandante con la perdita di una persona cara. Dall'analisi emerge che il soggetto che vive la perdita del comandante è comunitario e non singolo, sebbene sia il singolo che si tratti, ma questi non si sente solo in quanto la tristezza è della truppa, della comunità, anche se tale sentimento verrà vissuto secondo modalità ed intensità personali. Inoltre, anche la struttura di tale vissuto è differente rispetto al vissuto singolo, poiché la tristezza non è soltanto la propria, ma ad essa vi partecipano o vi parteciperanno tutti i membri della comunità. Pertanto, possiede un senso che pretende di essere valido non solo per il singolo, ma per la comunità tutta e in linea teorica può essere vissuto da ogni singolo membro, così come da nessuno, ma, in questo caso, la perdita non sarà stata giustamente valutata. Tuttavia, secondo la Stein, se anche uno soltanto riesce a portare a riempimento il vissuto della tristezza, la comunità parteciperà al dolore per la perdita del comandante. È possibile, invece, parlare di un *flusso di vissuto*¹⁴ della comunità in quanto il vissuto che un membro della comunità vive costituisce il materiale su cui si basano poi i vissuti comunitari che hanno la possibilità di essere più duraturi di quelli singoli e di trasmettersi per intere generazioni, come ad esempio l'odio dei Guelfi contro i Ghibellini. Ma, è anche vero che proprio grazie a questo flusso di vissuto della comunità si costituisce, travalicando i confini temporali, la cultura di un popolo, le tradizioni, gli usi, i costumi ecc.

È possibile parlare di comunità quando si considera l'altro come un soggetto. Infatti, per la Stein, seguendo la celebre distinzione di Tönnies, condivisa anche da Scheler, l'altro all'interno della comunità è soggetto e non oggetto, così come, invece, accade nella società all'interno della quale ognuno può essere sostituito senza arrecare dan-

¹⁴ È interessante riflettere, tenendo presente le indicazioni sui vissuti offerti dalla Stein, sull'esperienza di Cristo, che rompe in qualche modo con l'esperienza umana, descritta dalla filosofa. Infatti, Cristo ha assunto su di sé un vissuto, il peccato, che per Lui non è originario, ma solo presentificato; inoltre è divenuto capro espiatorio non di una comunità in particolare quanto della comunità universale, dell'umanità tutta. Pertanto la sua esperienza è *sui generis* e non ha nulla dell'esperienza umana.

ni sostanziali alla società stessa, perché qui il singolo è una *monade che non ha finestre*. Infatti, per la fenomenologa «(...) quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale *soggetto* ad *oggetto*, la esamina e la *tratta* secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambe convivono in una *società*. Quando al contrario, un soggetto accetta l'altro *come soggetto* e non gli sta di fronte, ma *vive con lui* e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una *comunità*»¹⁵. Una comunità è un organismo, così come aveva più volte affermato lo stesso Husserl, costituito da singole cellule, è un insieme reale formato da una molteplicità reale di esseri umani che si uniscono in modo provvisorio o in maniera duratura dando vita in questo legame ad un organismo pluricellulare¹⁶.

L'analisi della comunità è estremamente puntuale ed analitica, in quanto la fenomenologa esamina i vissuti, la forza vitale, la psiche della comunità. Tuttavia a noi preme soffermarci in modo particolare sul ruolo che la comunità assume per il singolo, il quale, come già affermato, nasce prima come soggetto comunitario e poi come singolo individuo. E la comunità o meglio le comunità lo sostengono. Sì, perché per E. Stein, così come per Husserl, si può appartenere a diverse comunità, senza per questo sgretolarsi o disperdersi, anzi in tal modo si possono apportare forze e stimoli nuovi all'interno delle diverse comunità. Si appartiene ad una famiglia, ad un popolo, ad una comunità religiosa, ad una comunità di lavoro ecc., all'interno delle quali non si è chiusi, ma ci si lascia sollecitare dalle idee, dai motivi altrui. «La possibilità della formazione di una comunità – scrive – è legata alla comprensione reciproca degli individui. Dove i soggetti entrano in relazione v'è anche il terreno fertile per un'unità di vita, per una vita comunitaria che si alimenta ad un'*unica* fonte. Tale comunità di vita entra in vigore quando gli individui si offrono spontaneamente l'uno all'altro, sono *aperti* gli uni verso gli altri e non hanno l'atteggiamento artificioso della società, in cui ci si considera reciprocamente degli oggetti chiudendosi»¹⁷.

¹⁵ E. Stein, *Psicologia*, cit., pp. 159-160.

¹⁶ Cf. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit., pp. 205ss.

¹⁷ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 226.

Nel momento in cui non c'è apertura non c'è neppure la possibilità di parlare di comunità. Essa sostiene il singolo, gli consente di esprimersi per quello che è, senza schiacciarlo o reprimere le sue possibilità o potenzialità. Ed infatti, secondo la Stein, la comunità ha una grande responsabilità nei confronti del singolo, perché deve essere in grado di offrirgli, attraverso l'educazione sia familiare sia scolastica che extrascolastica di divenire se stesso, di realizzare tutte le sue capacità trasformandole da potenzialità in *habitus*. Questo è il motivo per cui E. Stein attacca la posizione di Heidegger in merito alla comunità ed al concetto di sé, a cui, secondo il filosofo di Marburgo, spetterebbe un ruolo eminente rispetto al *Si*, che non indicherebbe altro se non un perdersi nell'anonimato, in un omologarsi all'agire di tutti quanti gli altri. Per la Stein, invece, anche il *Si* è segno di una appartenenza ad una comunità ben precisa, perché ognuno, secondo la fenomenologa «agisce con gli altri e secondo ciò che vede fare agli altri e da ciò è guidato e sostenuto. E tutto va bene finché non si richiede altro da lui. Occorre una chiamata all'essere più proprio ed autentico. Se questa chiamata è sentita o compresa, ma non vi si dà ascolto, solo allora inizia la fuga dinanzi al proprio essere e alla propria responsabilità»¹⁸. È a questo punto che l'essere umano diventa inautentico, quando cioè fugge dinanzi alle proprie responsabilità, per cui non è la comunità negativa in sé ma è l'atteggiamento o sono le scelte non fatte che rendono inautentico un comportamento e perciò un essere umano.

La comunità, inoltre, ha anche il merito di mostrare ai singoli membri le dure realtà esistenziali, come la morte. Non si può infatti, secondo la Stein, accettare la visione heideggeriana della morte come esperienza propria, in quanto nell'essere umano c'è una certezza così forte della propria vita che non si crederebbe alla propria morte se non si vedessero morire gli altri. È dunque attraverso l'agire, il vivere comunitario che si prende consapevolezza delle questioni ultime della nostra esistenza e perciò è proprio la comunità che ci consente di divenire, almeno per una parte della nostra esistenza, uomini e donne libere. Infatti, non si può pensare ad una comunità se non come fonte

¹⁸ E. Stein, *La filosofia esistenziale di M. Heidegger*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 184.

di libertà perché non può non comprendere se non persone libere oppure «(...) se non ne comprende neppure una che costruisca la comunità con la propria vita personale, essa non è più capace di mirare ad uno scopo. A questo punto è lecito domandarsi che cosa rimanga della comunità. Innanzitutto nessuna responsabilità; infatti, in una comunità in cui nessuno è responsabile non si può più parlare di una responsabilità della comunità. Qui non esiste più alcun libero agire, alcuna libera autorganizzazione, ma soltanto un fare istintivo che non può più essere considerato come portatore di una qualsiasi responsabilità»¹⁹. Pertanto una comunità che sia veramente tale, deve essere responsabile e libera, ma questi due aspetti non possono non radicarsi nei singoli individui che devono essere in grado di viverli, garantirli e di trasmetterli ad ogni livello attraverso l'azione educativa.

3. L'ESSERE UMANO ALLA RICERCA DI DIO

A questo argomento è dedicato esplicitamente un paragrafo del testo della Stein *La struttura della persona umana*, in cui la filosofa rende in modo chiaro e inequivocabile la condizione in cui si trova ogni essere umano, il quale: «(...) nel suo mondo interiore, come in quello esteriore, trova rimandi a qualcosa che è al di sopra di lui e di tutto ciò che esiste, da cui egli e tutto ciò che esiste dipende. La domanda circa questo essere, la ricerca di Dio appartiene all'essere dell'uomo»²⁰. Proprio per tale motivo né la filosofia né un'antropologia o una teoria della conoscenza possono esimersi dal prendere in esame una tale questione che ovviamente deve essere affiancata da una analisi delle possibilità conoscitive dell'essere umano; sarà cioè necessario capire fino a che punto egli, attraverso i suoi strumenti naturali, possa addentrarsi sulla via oscura della fede. Tale esigenza è legittima e perciò non va messa da parte o epochizzata, ma rappresenta un altro tassello fondamentale, se non il più importante, per capire che cosa sia l'essere umano, quale la sua origine ed il fine ultimo del suo cammino ter-

¹⁹ E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 292.

²⁰ E. Stein, *La struttura*, cit., p. 70.

reno. Se la Stein non avesse affrontato tale questione avrebbe offerto un'antropologia incompleta che non avrebbe rispettato il disegno di una antropologia filosofica il cui compito era quello di comprendere «la struttura dell'essere umano e il suo inserimento nelle forme e nelle regioni dell'essere alle quali appartiene»²¹. Per tale motivo una teoria generale dell'essere non poteva assolutamente limitarsi all'essere finito, ma doveva esaminare le differenze, ma anche le analogie intercorrenti tra l'essere finito e quello infinito. La posizione della Stein sotto questo aspetto è più vicina a quella di Scheler che a quella di Husserl, perché anche il filosofo di Monaco nel delineare i tratti della sua antropologia non tralascia la domanda «che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio»²². Ma al di là delle evidenti differenze nella concezione di Dio, va sottolineata una esigenza, che parte da un sentire personale e diventa questione da affrontare sotto il profilo filosofico. E per definire tale questione la Stein si serve della *filosofia cristiana*, preferendo tale definizione al termine metafisica e ciò per due motivi. Il primo è certamente dovuto al fatto che l'ambito metafisico non era mai stato di pertinenza della fenomenologia, e secondo perché, così

²¹ *Ibid.*, p. 62.

²² M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione*, cit., p. 51. Altro discorso poi è quello di una differente visione di Dio tra E. Stein e l'ultimo Scheler che si può racchiudere in una posizione teistica per la Stein e una deistica per Scheler per il quale il dio personale non ha più senso, perché rispetto alla prima fase del suo pensiero si verifica un rovesciamento, in quanto Dio non crea più l'uomo a sua immagine e somiglianza, ma si verifica una sorta di antropomorfizzazione di Dio. E a questa svolta, così come si legge nella terza prefazione al *Formalismo* sembra essere giunto «mediante evoluzioni ed approfondimenti del suo modo di intendere la filosofia della *natura* e *l'antropologia*». (*Il formalismo nell'etica*, a cura di G. Caronello, Edizioni San Paolo, Milano 1996, p. 12).

²³ Husserl utilizza tale termine ma soltanto nel senso di *philosophia prima*. Infatti, per il maestro «(...) non si tratta per nulla della metafisica nel senso solito, di quella metafisica storicamente degenerata la quale non mostra alcuna conformità di senso con la metafisica che in origine era stata fondata come *filosofia prima*» (*Meditazioni Cartesiane*, cit., p. 156). Così come di metafisica nel senso di filosofia prima si parla anche nella *Crisi* in cui si legge: «Portare la ragione latente all'autocomprensione, alla comprensione delle proprie possibilità, e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione» (*La crisi*, cit., p. 156).

come il maestro, anche la Stein riteneva tale termine troppo compromesso da una tradizione, eccessivamente speculativa²³.

Il percorso della Stein è articolato e complesso. Ella ha la necessità di ritornare a pensatori del Medioevo cristiano anche se non può non tenere presenti filosofi a lei contemporanei i quali avevano comunque contribuito al problema sotto un altro aspetto, ponendo cioè la questione del senso dell'essere, consentendo in questo modo di superare ogni posizione scienziata e positivista il cui riflesso si era avvertito inevitabile anche nella filosofia dell'inizio del Novecento. La Stein si riferisce espressamente sia alla *Wesenphilosophie* di Husserl che alla *Existenzphilosophie* di Heidegger e alla *Seinslehre* della Conrad Martius in quanto tutti, nonostante le diversità di posizioni avevano permesso il superamento di un certo materialismo. All'interno della scuola fenomenologica, tuttavia, le questioni religiose non erano tabù, tutt'altro, erano oggetto di frequenti discussioni. A testimonianza di ciò la Stein, in una lettera indirizzata a Roman Ingarden, riporta di una passeggiata fatta insieme al maestro e a Heidegger in cui si era discusso di questioni filosofico-religiose²⁴. Husserl, come già abbiamo avuto modo di sottolineare, relegava tali questioni all'ambito privato, mentre per la Stein diventano questioni di carattere filosofico, anche se prima di affrontarle sotto un profilo speculativo dovranno passare parecchi anni. La questione di una filosofia cristiana, infatti, viene posta ben quattordici anni dopo la conversione e questo per vari motivi. Un po' per mancanza di tempo, in quanto l'insegnamento la assorbiva totalmente, un po' perché non aveva ancora approfondito la lettura di pensatori cristiani e primo fra tutti san Tommaso che le consentirà di metabolizzare una certa ritrosia teorica ad affrontare questioni che sembravano non appartenere alla filosofia, come quella della possibilità di una filosofia cristiana, senza che questa le sembrasse un *ferro ligneo*.

Accenni alla questione di Dio si trovano costantemente nelle opere della Stein, ad iniziare dalla sua dissertazione di laurea in cui ritiene che Dio colga il vissuto del credente attraverso l'atto empatico. Così come dall'epistolario emerge che già dagli anni di Gottinga e di

²⁴ Cf., *Lettere a Roman Ingarden*, cit., p. 100.

Friburgo ci sono richiami al nuovo testamento, che per un'ebrea, seppure vissuta in una famiglia non praticante, eccezion fatta per la madre, connotano una profonda apertura, una ricerca che le consentirà poi l'accesso al cattolicesimo. La questione, tuttavia sotto il profilo filosofico viene affrontata in maniera diretta ed esaustiva soltanto in *Essere finito e Essere eterno* in cui parla di una filosofia cristiana, come punto di incontro tra ciò che è accessibile per via naturale e quanto ci dona la Rivelazione²⁵. Questo per quanto riguarda il rapporto fede-ragione.

L'indagine steiniana non si ferma solo all'analisi del rapporto fede-ragione, perché le interessano anche le differenti modalità di esperienza di Dio. Gli approcci possono essere diversi e non per questo l'uno esclude necessariamente l'altro. Tutte le vie che portano a Dio vanno ritenute valide e degne di essere prese in considerazione. In modo particolare la Stein ne prende in esame tre, così come mette in evidenza A. Ales Bello²⁶, la via della ragione, la via della fede e quella della mistica, che rappresentano approcci diversi all'esperienza che un essere umano fa di Dio. La via della ragione è quella che E. Stein attraversa in *Essere finito e Essere eterno*, in cui l'io fa i conti con se stesso, e nel chiedersi quale sia la sua origine e la sua destinazione si trova faccia a faccia con il nulla del proprio essere. Tale scoperta anziché portarla all'angoscia, le consente di acquisire la consapevolezza, una certezza interiore forte ed ineliminabile che «io sono e d'istante in istante sono conservato nell'essere e che io in questo mio essere fugace colgo alquanto di duraturo. So di essere conservato e per questo sono tranquillo e sicuro: non è la sicurezza dell'uomo che sta su un terreno solido (...) ma è la dolce, beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto, sicurezza, oggettivamente considerata, non meno ragionevole»²⁷.

La via della fede, invece, riprendendo Tommaso, è costituita da tre momenti fondamentali, senza i quali non è possibile parlare di fede, vale a dire credere nelle verità e dunque nell'autorità di Dio (*credere Deo*), credere nell'esistenza di Dio (*credere Deum*) e volgersi a

²⁵ Per ulteriori chiarimenti, cf. A. Ales Bello, *Introduzione a La ricerca della verità*, cit.

²⁶ Cf. A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, cit., pp. 106ss.

²⁷ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 95-96.

lui, tendere a lui (*credere in Deum*). Tutte queste conoscenze non hanno affatto l'evidenza intellettuale, non sono per nulla verità di ragione, perché la fede è *luce oscura*. Eppure fede e ragione si possono in qualche modo sostenere in quanto «poiché è arduo per noi l'andare nel buio, ogni raggio di luce, che cade nella nostra notte come un preannuncio della luce futura, è un aiuto inestimabile per non smarrirci nel nostro cammino e anche la debole luce della ragione naturale può prestare validi servigi»²⁸. Ed è proprio qui che la filosofia cristiana può aiutare a preparare il cammino della fede. Non si deve pensare, però, che ci sia un ripudio della via giovannea, della *visio beatifica* perché la Stein è consapevole che l'unione mistica sia il dono maggiore che Dio possa dare ad uno spirito creato, e dunque è dono della Grazia, che è il gradino più alto a cui si possa aspirare, anche se non è detto che in questo anelito si possa essere soddisfatti. Infatti, il gradino preliminare non necessitante della grazia è appunto la fede. Cara alla Stein, infine, è anche la strada agostiniana. Si giunge a Dio attraverso la via interiore, sede privilegiata della verità e dunque di Dio, che tuttavia rimane inafferrabile e non coglibile totalmente, perché Egli ci lascia sempre nell'incertezza, non siamo mai sicuri di quello che cerchiamo. Dunque l'essere umano può giungere per vie diverse a Dio; attraverso la ragione, la filosofia giunge all'esistenza di Dio, inteso come fondamento ed autore del proprio essere; ma anche attraverso la fede «quando Dio si rivela come l'Essente, il Creatore e il Conservatore e quando il Redentore ci dice: "Chi crede nel Figlio ha la vita eterna"»²⁹. Tuttavia è la fede che riesce più della conoscenza filosofica ad avvicinarci a Dio, in quanto il pensiero argomentativo situa tutto «a quella distanza che è propria di tutto ciò che è concettuale»³⁰. In altre parole la fede ci offre quel sentire l'esistenza di Dio che nessuna ragione umana potrebbe mai scardinare. Ed è da questo che parte la riflessione della Stein. Il suo discutere in merito alla possibilità di una filosofia cristiana non toglie nulla alla certezza della fede, a quel sentire incrollabile che va ben oltre qualsivoglia ragionamento. Esso è

²⁸ *Ibid.*, p. 66.

²⁹ *Ibid.*, p. 96.

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

solo un momento ulteriore per comprendere e definire. Questo non vuol dire che nella Stein vi sia un naufragio della ragione, ma che il suo è un tentativo umano, filosofico per comprendere quel rimando che ci spinge oltre la sfera umana, che investe potentemente quel sentire che non ha nulla di razionale ma che trova la sua *ratio* ultima nella Rivelazione. Con la ragione E. Stein giunge alla soglia del mistero oltre la quale inizia quella che per gli uomini è la follia, ma che secondo il dettato paolino è una follia «più sapiente della sapienza degli uomini»³¹, perché è la *follia* di Dio.

4. L'ESSERE UMANO COME *IMAGO DEI*

L'essere umano in quanto *ens creatum* porta in sé le vestigia divine; egli è immagine, seppure lontana, della perfezione divina, per tale motivo riuscirà a comprendersi in maniera più profonda solo se sarà in grado di scrutare nelle profondità della propria origine, nonostante la lontananza dall'archetipo. E. Stein dedica tutto un capitolo di *Essere finito e Essere eterno* all'immagine della trinità nel creato, e dunque nell'essere umano. Ella non può non tenere presente il *De Trinitate* di Agostino e san Tommaso, filosofi con cui discute costantemente nel determinare la relazione tra l'essere umano e Dio. Fulcro dell'indagine è il concetto di sostanza e di ipostasi e perciò di persona. In Dio c'è unità della sostanza e diversità dei supporti, che vengono definiti, secondo un linguaggio umano, insufficiente ed inappropriato, *rationalis naturae individua substantia* in quanto contengono quel *quid* assolutamente unico che non condividono con nessun altro. Anche all'essere umano conviene il sostantivo persona, in quanto anch'egli è supporto di una natura razionale. Nell'essere umano l'io è supporto della propria vita, «da esso – scrive la filosofa – sgorga la vita *interiore* (...) che vive *in* questa vita e che vive come propria: (...) la vita non viene solo portata, bensì lo stesso portare e questa vita implica un essere interiore (...) che non è necessariamente un *conoscere* se stesso (nel senso di cogliere razionalmente) e nep-

³¹ 1 Cor 1, 25.

pure *un essere consapevole* da cui può avere origine una conoscenza concettuale»³². Pertanto l'io non possiede solo una natura razionale, ma possiede anche il proprio essere, che non è unicamente natura razionale; l'io è vita in senso ampio; l'io persona, invece, deve comprendere la propria vita ed indirizzarla in maniera autonoma. Infatti chi comprende le proprie leggi e vi adatta conseguentemente il proprio comportamento è dotato di ragione o di intelletto (nel senso di comprensione e di *libertà*), che gli consente di adeguare il proprio comportamento alle scelte. Ma mentre nell'essere umano vi sono lati nascosti, non immediatamente chiari ed uno scarto tra essenza ed esistenza, tra essere e vita, in Dio tale differenza non esiste, in quanto forma la propria vita in perfetta libertà e da sé perché è persona nel senso ampio. L'io persona, invece, deve poter comprendere la propria vita per indirizzarla. Eppure l'immagine trinitaria è indelebile. Nel rintracciarla, infatti, la Stein riprende Agostino, discutendo la visione che spirito, amore e conoscenza sono nello stesso tempo tre ed uno e nel riprendere il concetto della memoria, dell'intelletto e della volontà non distingue tra la prima e la seconda triade³³, scrive, infatti: «È del tutto illuminante il fatto che Agostino trovi nell'amore già un tre-uno; inoltre, che l'amore non sia possibile senza la conoscenza e che lo spirito si sviluppi nell'uno come nell'altra. Il conoscere è opera dell'intelletto. Non è possibile senza memoria»³⁴.

Altro luogo in cui si sviluppa la vita divina nella forma della trinità è l'anima che si trasforma nel contatto con Dio. «L'essere divino, unendosi con quello umano, non cresce né diminuisce, né cambia in alcun modo. L'anima (...) viene radicalmente trasformata da questa unione. Tuttavia conserva il proprio essere, non diviene una parte dell'essere divino»³⁵.

Pertanto, l'essere umano è immagine di Dio, un'immagine lontana, ma pur sempre immagine che porta in sé, in modo indelebile, le vestigia dell'archetipo divino.

³² E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 385.

³³ Così come aveva fatto Haecker in *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig 1934. Cf. *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 463.

³⁴ *Ibid.*, p. 465.

³⁵ *Ibid.*, p. 472.

CONCLUSIONI

Le riflessioni antropologiche della Stein con la loro descrizione essenziale colgono la struttura ultima dell'essere umano ponendosi così al di là di qualsiasi differenza storico-culturale e religiosa, che inevitabilmente contraddistinguono e purtroppo spesso dividono un popolo dall'altro. Del resto chi meglio di lei avrebbe potuto incarnare tale esigenza, dal momento che la sua stessa storia personale è stata segnata tragicamente da assurdi pregiudizi razziali. La lezione della Stein può essere veramente preziosa, in quanto ella riesce a ritrovare l'unità della comunità umana, oltre ogni diversità per cui può risultare feconda ancor oggi perché di fronte ad antropologie differenti, espressioni di mondi culturali diversi, spesso in conflitto tra loro, è di vitale importanza trovare un comune terreno di dialogo e di confronto tanto auspicato anche dal Santo Padre, il quale ha sempre sostenuto la necessità di un dialogo interreligioso ed interculturale che ponesse al centro della discussione la comune visione dell'uomo come valore in sé. Ed è proprio a tale esigenza che l'indagine della Stein può dare una risposta adeguata perché la fenomenologia non parte da quanto ci rende differenti, ma da quanto ci accomuna, seguendo anche in questo la lezione di Husserl il quale era stato molto chiaro nel sostenere che: «L'interesse per le persone non equivale (...) a un mero interesse per i loro modi di comportamento e per i motivi inerenti, bensì per ciò che le rende persone identiche. Si dirà: per le abitudini e per i caratteri personali. Ma le abitudini e i caratteri rimandano innanzitutto ai modi di comportamento in cui si annunciano (innanzitutto attualmente, in quanto soggetti egologici identici) e da cui derivano»³⁶. Quindi anche Husserl ha mirato nelle sue analisi a cogliere le strutture ultime dell'essere umano, ha cercato di comprendere come è fatto.

La lezione steiniana, e più in generale la fenomenologia, dunque, può offrire un momento di incontro e di dialogo anche per le questioni religiose³⁷ da sempre terreno di scontri, perché la fenomenologia

Città Nuova

³⁶ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 312.

³⁷ Cf. G. van der Leeuwe, *Fenomenologia della religione*, Bompiani, Milano 1992 e A. Ales Bello, *Culture e religioni*, cit.

va alla radice dell'essenza dei problemi, non discute in merito alla superiorità o meno di un credo, ma ne esamina le caratteristiche che lo contraddistinguono, le modalità di approccio alla divinità, il tipo di relazione che si istaura tra uomo e Dio. Certamente si potrà affermare che è un atteggiamento estremamente teoretico, e se si vuole anche un po' asettico, ma è questo il solo terreno su cui è possibile un ragionevole confronto. Del resto abbiamo visto quanto complesso sia l'essere umano, quante componenti determinano il suo comportamento, e quanto sia pericoloso, e oggi più reale che mai, il fatto che il singolo venga inglobato nella *massa*, in cui l'aspetto psichico prende il sopravvento su quello spirituale, per cui gli «individui non si confrontano l'uno con l'altro, non si osservano reciprocamente come soggetti (...). (...) non si sacrificano l'uno per l'altro, come accade nel caso di un soggetto che vive comunitariamente» ma si verifica «una connessione di individui che si comportano uniformemente»³⁸, venendo così a mancare una vera unità *interiore*. Ed è proprio qui che la Stein pone il problema della questione educativa e della responsabilità degli educatori che hanno il difficile compito di consentire lo sviluppo armonico ed equilibrato di un essere umano.

In conclusione la lezione della Stein offre un valido punto di riferimento per la comprensione dell'essere umano, e non in astratto, perché come più volte abbiamo ribadito la piena intuizione dell'essere umano la si ha solo con l'esperienza; e la ricchezza e la diversità che emergono da essa non devono essere fucina di pregiudizi, ma le differenze devono essere vissute come momento di arricchimento personale e soprattutto con la consapevolezza profonda di appartenere tutti, nonostante le diversità, alla comunità umana. Ed è questo certamente, al di là delle questioni filosofiche poste dalla Stein, il messaggio più profondo che si può trarre dalla sua esperienza esistenziale e speculativa.

Città Nuova

³⁸ E. Stein, *Psicologia*, cit., pp. 258-259.

BIBLIOGRAFIA

1. OPERE DI EDITH STEIN

- Zum Problem der Einfühlung*, Inaugural Dissertation, Max Niemayer, Halle 1917; tr. it. *Il problema dell'empatia*, di E. e E. Costantini, Ed. Studium, Roma 1985 e *L'empatia* di M. Nicoletti, Il Prisma, Milano 1986.
- Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: a) Psychische Kausalität; b) Individuum und Gemeinschaft*, in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. V, Halle 1922; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, di A.M. Pezzella, pres. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996.
- Was ist Phänomenologie?*, in *Wissenschaft/Volksbildung*, supplemento scientifico al «Neuen Pfälzischen Landes Zeitung», 5, 15 maggio 1924, ripubblicato in «Theologie und Philosophie», 66 (1991), pp. 570-573; tr. it. *Che cos'è la fenomenologia* di A.M. Pezzella, in *La ricerca della verità*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 55-60.
- Eine Untersuchung über den Staat*, in *Jahrbuch*, VII Band, 1925; tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993.
- Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, in *Jahrbuch - Husserl zum 70. Geburtstag*, 1929; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, di A. Ales Bello, in *Memorie domenicane*, Pistoia 1976, pp. 265-303; edizione rivista e corretta in *La ricerca della verità*, cit., pp. 61-90.
- Der Intellekt und die Intellektuellen*, in *Das Heilige Feuer*, Paderborn 1931; tr. it. *L'intelletto e gli intellettuali*, di M. Mangiagalli, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica», LXXV, 1983.
- Des hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit*, 2 voll., in *Edith Steins Werke*, III e IV, Louvain- Freiburg i. Br. 1955.
- La Phénoménologie*, in *Journée d'étude de la Société Thomiste*, Juvisy, Edition du Cerf, 12 sept. 1932; tr. it. *La fenomenologia*, di P. Conforti, in *La ricerca della verità*, cit., pp. 108-114.

- Wege der Gotteserkenntnis*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 8 (1946); tr. it. *Vie della conoscenza di Dio*, di suor Giovanna della Croce, Edizioni Messaggero, Padova 1983.
- Kreuzwissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, in *Edith Steins Werke*, I, E. Nauwelaerts - Herder, Louvain-Freiburg 1950; tr. it. *Scientia Crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982.
- Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in *Edith Steins Werke*, II, E. Nauwelaerts - Herder, Louvain-Freiburg 1952; tr. it. *Essere finito e Essere eterno*, di L. Vigone, rev. e pres. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1988.
- Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, in *Edith Steins Werke*, V, Herder, Louvain-Freiburg 1959; tr. it. *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, di O.M. Nobile Ventura, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999⁵.
- Briefe an Conrad Martius mit einem Essay über Edith Stein (Lettere a Conrad Martius con un saggio su Edith Stein)*, a cura di H. Conrad Martius, Kösel Verlag, München 1960; alcune di queste lettere sono tradotte da A.M. Pezzella in *La ricerca della verità*, cit., pp. 118-131.
- Welt und Person. Beiträge zum christlichen Wahrheitstreben*, *Edith Steins Werke*, VI, Louvain-Freiburg 1962; sono tradotti in italiano i seguenti saggi:
- Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie (Il significato della fenomenologia come visione del mondo)*, pp. 91-107); *Husserls transzendente Phänomenologie (La fenomenologia trascendentale di Husserl)*, pp. 115-117); *Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Edmund Husserl, la crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale)*, pp. 227-229); *M. Heideggers Existenzialphilosophie (La filosofia esistenziale di Martin Heidegger)*, pp. 153-226), tr. it. di A.M. Pezzella, in *La ricerca della verità*, cit. *Natur und Übernatur in Goethes «Faust» (Natura e soprannatura nel «Faust» di Goethe)*, tr. it. di T. Franzosi, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 29-47); *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik (La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza)*, tr. it. di M. D'Ambra, in *ibid.*, pp. 49-113); *Die Seelenburg (Il Castello interiore)*, tr. a cura delle edizioni OCD, rev. di A.M. Pezzella, in *ibid.*, pp. 115-147).
- Briefauflese: 1917-1942 mit einem Dokumentenanhang zu ihrem Tode*, a cura del Monastero delle Carmelitane di Maria vom Frieden, Köln-Freiburg,

- Herder 1967; tr. it. *Edith Stein. La scelta di Dio. Lettere 1917-1942*, Città Nuova, Roma 1973.
- Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, in *Edith Steins Werke*, VII, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1985; tr. it. *Storia di una famiglia ebrea*, di B. Venturi, Città Nuova, Roma 1992.
- Selbstbildnis in Briefen*, prima parte 1916-1934; seconda parte 1934-1942, Werke VIII-IX, Louvain-Freiburg i. Br. 1976 e 1977.
- Ganzzeitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, in *Edith Steins Werke*, XII, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1990; tr. it. *La vita come totalità*, di T. Franzosi, Città Nuova Editrice, Roma 1999².
- Einführung in die Philosophie*, postfazione di H.B. Gerl, in *Edith Steins Werke*, XIII, Freiburg i. Br. 1991; tr. it. *Introduzione alla filosofia*, di A.M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998.
- Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, intr. di H.B. Gerl, note di M.A. Neyer O.C.D., in *Edith Steins Werke*, XIV, Freiburg i. Br. 1991; tr. it. *Lettere a Roman Ingarden* di E. Costantini e E. Schulze, rev. ed integr. di A.M. Pezzella, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- Erkenntnis und Glaube*, in *Edith Steins Werke*, XV, Herder, Freiburg i. Br. 1992.
- Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, XVI, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, di M. D'Ambra, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000.
- Potenz und Akt*, in *Edith Steins Werke*, XIX, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; tr. it. *Potenza e Atto*, di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003.

2. OPERE DI EDITH STEIN

NELLA NUOVA EDIZIONE *EDITH STEIN GESAMTAUSGABE*

- Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Bd. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- Selbstbildnis in Briefen: Erster Teil: 1916-1933*, Bd. 2, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Selbstbildnis in Briefen: Zweiter Teil: 1933-1942*, Bd. 3, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Briefen an R. Ingarden*, Bd. 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001.
- Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Bd. 13, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, Bd. 16, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002.

Übersetzung von J.H. Newman, *Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1846)*, Bd. 22, Freiburg-Basel-Wien 2002.

3. STUDI CRITICI. BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Collins J., *Edith Stein and the Advance of Phenomenology*, in «Thought», XVIII, n. 67, 1942.

Vanni Rovighi S., *La figura e l'opera di E. Stein*, in «Studium», sett.-ott. 1954, pp. 554-568.

Conrad-Martius H., *E. Stein*, in «Hochland», 51 (1958), I, 38-48; «Archives de Philosophie», XXII (1959), Cahier II, pp. 163-174.

Vigone L., *Intorno a E. Stein*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», I (1958), pp. 77-82.

Bienias M., *Wesen und Aufgabe der Frau nach der Lehre von Edith Stein, Festschrift zur Namengebung der Edith-Stein-Schule*, Darmstadt 1961, pp. 69-80.

Ingarden R., *E. Stein on her activity as assistant of Husserl*, in «Philosophy and Phenomenological Research», dicembre 1962, pp. 155-175.

Feuling D., *Edith Stein*, in *Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute*, Freiburg 1963, pp. 162-165.

Baseheart C., *On educating women: the relevance of Stein*, «Search», vol. 9, n. 9, Uxbridge, Midd., genn. 1967, pp. 344-350.

Bernbeck E., *Individuum und Gemeinschaft bei Edith Stein*, in «Carmelus», 14, fasc. 1, Roma 1967, pp. 3-62.

Sladeczek F.M., *Das Verhältnis der Intentionalität zu Gegenstände im Anschluß an Edith Stein als Voraussetzung der Erfassung der objektiven Wahrheit*, in «Philosophisches Jahrbuch», 80, München 1973, pp. 320-338.

Ales Bello A., *A proposito della «Philosophia perennis». Tommaso D'Aquino e E. Husserl nell'interpretazione di E. Stein*, in «Sapienza», 27, Napoli 1974, pp. 441-451.

Vanni Rovighi S., *Rileggendo alcuni testi husserliani sull'intenzionalità*, in *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

Ales Bello A., *Edith Stein: da E. Husserl a Tommaso d'Aquino*, in «Tomismo e Antitomismo», Memorie Domenicane, n. 7, Pistoia 1976.

Bettinelli C., *Il pensiero di E. Stein*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

Halda B., *Thématique phénoménologique et implications (Husserl, Edith Stein, Merleau-Ponty)*, Leuven, Editions Nauwelaerts, Diffusion Vander Oyez, Paris 1976.

- Lobato A., *La pregunta por la mujer*, Siguema, Salamanca 1976.
- Secretan Ph., *Personne, individu et responsabilité chez Edith Stein*, in «Analecta Husserliana», n. 5, Dordrecht 1976, pp. 247-258.
- Ales Bello A., *Fenomenologia e tomismo in E. Stein*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, vol. VI: *L'Essere*; Atti del Congresso Internazionale *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1977, pp. 469-479.
- Bettinelli C., *Litinerario di Edith Stein: dalla psicologia alla metafisica, alla mistica*, in «Lecture», 32, Milano 1977, pp. 505-524.
- Secretan Ph., *The Self and the Other in the Thought of Edith Stein*, in «Analecta Husserliana», VI, a cura di A.T. Tymieniecka, Dordrecht 1977.
- Széll M., *De la Vérité, de la connaissance et de la vie au point de vie à Saint Thomas et à Edith Stein*, Atti del Congresso Internazionale, cit.
- Fabro C., *E. Stein, Husserl e Heidegger*, in «Humanitas», 33, Brescia 1978, pp. 485-517.
- Ingarden R., *Über die philosophische Forschungen Edith Steins*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 26, 1979, pp. 465-478.
- Secretan Ph., *Essence et Personne - Contribution à la connaissance d'Edith Stein*, in «Freiburger Zeitung», 26, 1979.
- Costantini E., *Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein und bei Husserl*, in «Analecta Husserliana», XI: *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, a cura di A. Ales Bello, Dordrecht 1981.
- Jaegerschmid A., *Gespräche mit E. Husserl 1931-1936*, in «Stimmen der Zeit», 199, 1981, pp. 48-58.
- Mangiagalli M., *Intellettuali a guida della società politica. Un saggio di Edith Stein*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 75, Milano 1983, pp. 623-634.
- García R.E., *Presupuestos para una filosofía de la persona en Edith Stein*, «Teresianum», 35, Roma 1984, pp. 359-384.
- Marini A., *E. Stein e il «monogramma interiore» di Husserl*, Postilla a *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, F. Angeli Editore, Milano 1985, pp. 397-410.
- Ales Bello A., *Litinerario filosofico di Edith Stein*, in «Studium», giugno-agosto, Roma 1986, pp. 455-466.
- Piscione E., *Fenomenologia, Antropologia e Scienza in E. Stein*, in «Synaxis», 4 (1986), pp. 269-277.
- AA.VV., *Edith Stein e il problema dell'empatia*, in «Studium», n. 1, 1987.
- Costantini E., *Note sull'empatia nell'approccio interpersonale*, in «Aquinas», 30 (1987), pp. 135-140.

- Gerl H.B., *Edith Stein e la donna*, in «Humanitas», 42, Brescia 1987, pp. 332-354.
- Herbstrith W., *E. Stein. Vita e testimonianza*, Città Nuova, Roma 1987.
- Mancini I., *Edith Stein e la filosofia*, Suore Carmelitane, Monteluro (Pesaro) 1987.
- Spizlei S.B., *Edith Stein und die Frauenfrage*, in «Wort und Antwort», 28, Mainz 1987, pp. 117-123.
- Costantini E., *Il problema dell'intersoggettività*, in «Incontri Culturali», Roma 1988, pp. 43-44.
- Gamarra-Caffieri D., *Edith Stein: il problema dell'empatia*, in «Divus Thomas», 91, Piacenza 1988, pp. 181-189.
- Kühn R., *Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins*, in «Teresianum», n. 40, Roma 1988, pp. 175-188.
- Lembeck K.H., *Die Phänomenologie Husserls und E. Steins*, in «Theologie und Philosophie», 1988 (63), pp. 182-202.
- Tilliette X., *Edith Stein*, in «Etudes», 369, Paris 1988, pp. 347-358.
- Turolo G.J., *Edith Stein e a formação da pessoa humana*, Edições Loyola, São Paulo 1988.
- Ales Bello A., *Edith Stein, esistenza ed essenza*, in «Per la filosofia», 6 (Milano 1989), n. 15, pp. 77-83.
- Ales Bello A., *E. Stein: Essere finito e Essere eterno*, in *Il problema di Dio nella filosofia contemporanea*, Studia Lateranensis, Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis, n. 1 (1989), pp. 211-217.
- Baseheart M.C., *Edith Stein's philosophy of woman and of woman's education*, in «Hypatia», A Journal of Feminist Philosophy, 4, Edwardsville III 1989, pp. 120-131.
- Gaboriau F., *E. Stein philosophe*, Ed. Fac, Paris 1989.
- Lamacchia A., *E. Stein. Filosofia e senso dell'essere*, Ecumenica Editrice, Bari 1989.
- Tilliette X., *La filosofia cristiana di Edith Stein*, in «Aquinas», 32 (1989), pp. 131-137.
- Ales Bello A., *Edith Stein interprete di san Tommaso nel XX secolo*, in «Leggere san Tommaso oggi», *Quaderni di Koinonia*, Firenze 1990, pp. 18-28.
- Costantini E., *L'empatia, conoscenza dell'«Io» estraneo*, in «Studium», 86, Roma 1990, n. 1, pp. 73-91.
- Losacco L., *Rosmini e Stein: «Einfühlung» e «inoggettivazione»*, in «Rivista Rosminiana», 84, Stresa 1990, pp. 353-367.
- Oben F.M., *Edith Stein as Educator*, in «Thought», 65 (Bronx NX 1990), pp. 113-126.

- AA.VV., *Studien zur Philosophie von Edith Stein, Internationales Edith Stein - Symposium*, Eichstätt 1991, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Ales Bello A., *La filosofia di E. Stein*, in «Aquinas», XXXIV, Roma 1991.
- D'Ambra M., *Il mistero e la persona nell'opera di E. Stein*, in «Aquinas», XXXIV, Roma 1991, pp. 581-591.
- Tilliet X., *Edith Stein: la dottrina degli angeli*, in «Aquinas», XXXIV, Roma 1991, pp. 447-458.
- Vigone L., *Il pensiero filosofico di E. Stein*, Città Nuova, Roma 1991.
- Ales Bello A., *Fenomenologia dell'essere umano, lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.
- Ales Bello A., *Coscienza e solidarietà in Edith Stein*, in «Studi Tomistici», n. 48 (1992), Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A., pp. 137-143.
- Ales Bello A., *Edmund Husserl ed Edith Stein. La questione del metodo fenomenologico*, in «Acta Philosophica», vol. I (1992), fasc. 2, pp. 166-175.
- Bettinelli C., *Il concetto di donna in E. Stein*, in *Edith Stein: mistica e martire*, a cura di L. Borriello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 117-133.
- Costantini E., *Note sull'empatia nell'approccio interpersonale*, in «Aquinas», 30 (1992), pp. 135-140.
- Lobato A., *Struttura personale ed esperienza di Dio*, in *Edith Stein: mistica e martire*, cit., pp. 135-170.
- Pezzella A.M., *Edith Stein fenomenologa*, in «Segni e Comprensione», n. 18, anno VII, gennaio-aprile 1993, pp. 55-58.
- Ales Bello A., *Analisi fenomenologica della volontà. Edmund Husserl e Edith Stein*, in «Per la filosofia», anno XI, n. 31, maggio-agosto 1994, pp. 24-29.
- Crimaldi A., *Edith Stein interprete di Heidegger*, in «Synaxis», XII/2 1994, pp. 467-511.
- Bettinelli C., *La fenomenologia, uno sguardo sulla verità*, in «Aquinas», maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 403-408.
- Molinario A., *Edith Stein-fenomenologia e/o metafisica*, in «Aquinas», maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 395-401.
- Mondin B., *Filosofia cristiana, fenomenologia e metafisica secondo E. Stein*, in «Aquinas», maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 377-386.
- Tilliet X., *La filosofia cristiana secondo E. Stein*, in «Aquinas», maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 389-394.
- Ales Bello A., *Lo studio dell'anima fra psicologia e fenomenologia in E. Stein*, in *Sogno e mondo*, a cura di B.M. D'Ippolito, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 7-25.

- AA.VV., *Die menschliche Gewalt, Edith Stein Jahrbuch 1995*, dir. José Sánchez de Murillo, Echter, Würzburg 1995.
- Cerri Musso R., *La pedagogia dell'Einfühlung: saggio su E. Stein*, Editrice La Scuola, Brescia 1995.
- Pezzella A.M., *La vita come totalità*, in «Aquinas», fasc. 1, gennaio-aprile 1995, pp. 159-165.
- AA.VV., *Das Weibliche, Edith Stein Jahrbuch 1996*, dir. José Sánchez de Murillo, Echter, Würzburg 1996.
- Ales Bello A., *L'epoché fenomenologica come forma argomentativa*, in «Il cannocchiale», n. 1-2, 1996, pp. 205-213.
- Ales Bello A., *L'etica della solidarietà in E. Stein*, in «Il cannocchiale», n. 3, 1996, pp. 123-130.
- AA.VV., *Das Judentum, Edith Stein Jahrbuch 1997*, dir. José Sánchez de Murillo, Echter, Würzburg 1997.
- Ales Bello A., *L'analisi della mistica in E. Stein e in G. Walter*, in «Filosofia e mistica», Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 273-286.
- Ales Bello A., *Psicologia, fenomenologia, scienze umane in E. Stein*, in «Aquinas», XL, 1, 1997, pp. 60-61.
- Ales Bello A., *La dimensione femminile nell'esperienza religiosa cristiana*, in AA.VV., *Prismi di verità*, a cura di M. Malaguti, Città Nuova, Roma 1997, pp. 500-513.
- Ales Bello A., *Maschile-femminile: antropologie contemporanee e problema del genere*, in AA.VV., *Cattolici in Italia tra fede e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 209-222.
- Ales Bello A., *Soggetto, persona, comunità: analisi fenomenologica*, in «Aquinas», XL, 3, 1997, pp. 441-452.
- Callieri B., *Intersoggettività e interpersonalità*, in «Aquinas», XL, cit., pp. 69-72.
- D'Ippolito B.M., *L'analisi fenomenologica dell'anima*, in «Aquinas», XL, cit., pp. 61-67.
- Durst M., *E. Stein: un confronto con la psicologia filosofica contemporanea*, in «Aquinas», 40, 1, 1997, pp. 91-104.
- Gaston A., *Psiche, individuo, comunità*, in «Aquinas», XL, cit., pp. 73-80.
- Pezzella A.M., *Il problema educativo nella filosofia di E. Stein*, in «Per la filosofia», n. 39, gennaio-aprile 1997, pp. 20-27.
- Signore M., *Scienze dello spirito e scienze della cultura*, in «Aquinas», XL, cit., pp. 81-89.
- AA.VV., *Das Judentum*, Bd. 1, *Edith Stein Jahrbuch 1998*, dir. José Sánchez de Murillo, Echter, Würzburg 1998.
- AA.VV., *Edith Stein. Testimone per oggi Profeta per domani*, Atti del Simposio Internazionale su E. Stein, Teresianum-Roma, 7-9 ottobre 1998.

- Ales Bello A., *Il tema della vita nelle analisi fenomenologiche di E. Stein e Hedwig Conrad Martius*, in AA.VV., *Storia e Teoresi*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Milano 1998.
- Ales Bello A., *E. Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 1998.
- D'Ippolito B.M., *E. Stein: natura, persona, mistica*, in «Aquinas», 41, 2, 1998, pp. 287-292.
- Ales Bello A., *Paternità di Dio e situazione della donna*, in «Rivista di teologia dell'evangelizzazione», 5, 1999, pp. 71-80.
- Bettinelli C., *L'antropologia steiniana*, in «Aquinas», 2, 1998, pp. 293-303.
- Boella L., *Cuori pensanti: H. Arendt, S. Weil, E. Stein, M. Zambrano*, Lezioni di Asola, Tre lune, Mantova 1998.
- Briganti C., *La prospettiva filosofica che accomuna S. Weil, E. Stein, H. Arendt*, in «Prospettiva Persona», VII, 1998, n. 25/26.
- Gerl H.B., *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998.
- Rava E.C., *Mistica e interioridad segun Edith Stein*, Asociacion Argentina de Cultura, Buenos Aires 1998.
- AA.VV., *Das Christentum*, Bd. 2, *Edith Stein Jahrbuch 1999*, dir. José Sánchez de Murillo, Echter, Würzburg 1999.
- Ales Bello A., *Dio nella prospettiva fenomenologica*, in *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma 1999, pp. 101-134.
- Ales Bello A., *La donna nell'antropologia cristiana*, in *La donna: memoria e attualità*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 21-62.
- Ales Bello A., *Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein*, «Teresianum», 50: I-II, 1999, pp. 49-59.
- Baldassarra R.M., *Edith Stein tra percorso fenomenologico e filosofia tommasiana*, in «Annali della Facoltà di lettere e filosofia», XLII, Bari 1999, pp. 311-342.
- Di Pinto L., *Respiro della filosofia in E. Stein*, Laterza Giuseppe Edizioni, Bari 1999.
- Pozzi R., *Fenomenologia ed ermeneutica. Convergenze tematiche in E. Stein ed E. Betti*, in «Euntes Docete», nova series, 52/3, 1999, pp. 367-386.
- Seidl H., *Sul tentativo di E. Stein di conciliare Husserl con san Tommaso d'Aquino*. Commento critico allo scritto di E. Stein *Erkenntnis und Glaube*, in «Angelicum», 76, Roma 1999, n. 1, pp. 47-72.
- Ales Bello A., *Empatia rivisitata*, in «Aquinas», 2000, XLIII, p. 99.
- Ales Bello A., *Empatia e dialogo: un'analisi fenomenologica*, in AA.VV., *Dialogo, silenzio, empatia*, a cura di A. Dentone, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2000, pp. 65-85.

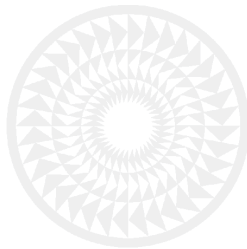
- Boella L. - Buttarelli A., *Per amore di altro. L'empatia a partire da E. Stein*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- Manganaro P., *L'Einfühlung nell'analisi fenomenologica di E. Stein. Una fondazione filosofica dell'alterità personale*, in «Aquinas», 2000, XLIII, pp. 101-121.
- Mercuri C., *L'empatia "finestra" sull'altro*, in «Aquinas», 2000, XLIII, pp. 123-141.
- Pezzella A.M., *Edith Stein e la questione antropologica*, in «Per la filosofia», 49, maggio-agosto 2000, pp. 39-45.
- Ales Bello A., *Ontologia, metafisica, vita*, in AA.VV., *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, a cura di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001, pp. 31-44.
- Ales Bello A., *Il popolo e l'appartenenza al popolo*, in «La società degli individui», 11, 2001, pp. 113-118.
- Ales Bello A., *L'empatia secondo l'analisi fenomenologica*, in *Fenomenologia e Integrazione. Una casa comune per il terzo millennio*. Atti del primo Convegno Nazionale, Capri-giugno 2000, Aippife, Roma 2001, pp. 55-66.
- M. Pallonetto, *Il metodo fenomenologico in E. Stein*, in «Nuovo Meridionalismo», anno 16, n. 132, aprile-giugno 2001, pp. 25-26.
- Paolinelli M., *Ragione salvata. Sulla «filosofia cristiana» di E. Stein*, Angeli, Milano 2001.
- Ales Bello A., *Il contributo specifico della donna nella formazione culturale*, in *Donne e culture dalla prospettiva di un nuovo femminismo*, a cura di P. Scarfoni, Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2002, pp. 15-24.
- Epis M., *Io, anima, persona nella fenomenologia di E. Stein*, in «Teologia», 27, 2002, pp. 52-70.
- Pancaldo D., *L'amore come dono di sé. Antropologia filosofica e spiritualità in E. Stein*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2002.
- Di Pinto L., *Empatia e amicizia nelle lettere di E. Stein a R. Ingarden*, in «Aquinas», XLV (2002), pp. 125-132.
- D'Ippolito B.M., *Lontano da Gottinga. Lettere di E. Stein a R. Ingarden*, in «Aquinas», XLV, cit., pp. 115-124.
- Grygiel S., *Lettere di E. Stein a R. Ingarden*, in «Aquinas», XLV, cit., pp. 103-113.
- Pezzella A.M., *"Empatia ed amicizia": glossa all'epistolario E. Stein - R. Ingarden*, in «Aquinas», XLV, cit., pp. 133-140.

INDICE DEI NOMI

- Agostino di Ippona: 62, 67, 81, 100, 126, 127
Ales Bello A.: 13, 18, 20, 21, 32, 35, 42, 55, 63, 86, 88, 102, 104, 124, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140
Alliney: 110
- Baden-Powell R.S.S.: 23
Baldassarra R.M.: 139
Baseheart M.C.: 134, 136
Bernbeck E.: 134
Bettinelli C.: 134, 135, 137, 139
Bienias M.: 134
Boella L.: 139, 140
Borriello L.: 137
Brentano F.: 33, 34, 42, 70, 81
Brezzi F.: 140
Briganti C.: 139
Buttarelli A.: 140
- Callieri B.: 138
Caputo A.: 73, 133
Caronello G.: 122
Cartesio: 62, 63, 67
Cerri Musso R.: 138
Chiodi P.: 15
Collins J.: 134
Conforti P.: 131
Conrad Martius H.: 13, 70, 88, 123, 132, 134
Costa F.: 14, 111
Costa V.: 50, 99
- Costantini E.: 10, 131, 133, 135, 136, 137
Crimaldi A.: 137
- D'Ambra M.: 13, 132, 133, 137
D'Ippolito B.M.: 137, 138, 139, 140
Dentone A.: 139
Di Pinto L.: 88, 139, 140
Dilthey W.: 81
Dostoevskij F.M.: 24
Durst M.: 138
- Epis M.: 140
- Fabro C.: 135
Fechner G.: 33
Feuling D.: 134
Filippini E.: 15, 19, 110
Fort G., von le: 24
Franzosi T.: 29, 132, 133
- Gaboriau F.: 136
Galilei G.: 88
Gamarra-Caffieri D.: 136
García R.E.: 135
Gaston A.: 138
Gelber L.: 29, 103
Gerl H.B.: 133, 136, 139
Giovanna della Croce: 101, 132
Giovanni della Croce: 80, 101
Giovanni Paolo II: 128
Grygiel S.: 140

- Haecker Th.: 127
 Halda B.: 134
 Heidegger M.: 15, 21, 120, 123
 Helmholtz H., von: 33
 Herbstrith W.: 136
 Husserl E.: 5, 6, 9, 13, 14, 15, 16,
 18, 19, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 31,
 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 44,
 49, 50, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 62,
 63, 64, 67, 69, 70, 75, 81, 82, 83,
 84, 85, 88, 95, 97, 98, 99, 102,
 110, 111, 113, 116, 119, 122,
 123, 128
 Ingarden R.: 10, 64, 69, 83, 123,
 134, 135, 140
 Jaegerschmid A.: 135
 Jung C.G.: 64
 Kant I.: 16, 63
 Kühn R.: 136
 Lamacchia A.: 136
 Leeuwe G., van der: 128
 Lembeck K.H.: 136
 Lenoci M.: 50
 Lipps Th.: 44, 88, 113
 Lobato A.: 135, 137
 Losacco L.: 136
 Mach E.: 88
 Malaguti M.: 138
 Mancini I.: 136
 Manganaro P.: 140
 Mangiagalli M.: 131, 135
 Marini A.: 35, 135
 Masullo A.: 5
 Mercuri C.: 140
 Merleau-Ponty M.: 6, 49
 Molinaro A.: 137
 Mondin B.: 137
 Neyer M.A.: 133
 Nicoletti E.: 52
 Nicoletti M.: 131
 Nobile Ventura O.M.: 103, 132
 Oben F.M.: 136
 Padellaro R.: 17, 21
 Pallonetto M.: 140
 Pancaldo D.: 140
 Pansera M.T.: 17
 Paolinelli M.: 140
 Paolo (apostolo): 107, 108
 Pezzella A.M.: 5, 6, 10, 20, 35, 55,
 131, 132, 133, 137, 138, 140
 Piscione E.: 135
 Planck M.: 88
 Polizzi P.: 36
 Pozzi R.: 139
 Pseudo Dionigi: 101
 Rava E.C.: 139
 Rickert H.: 38, 40
 Riedl A.M.: 36
 Samonà L.: 36
 Sánchez de Murillo J.: 139
 Sánchez Sorondo M.: 139
 Sartre J.P.: 49, 115
 Scarfoni P.: 140
 Scheler M.: 10, 13, 14, 17, 18, 20,
 21, 23, 49, 95, 118, 122
 Schulze E.: 10, 133
 Secretan Ph.: 135
 Seidl H.: 139
 Signore M.: 138
 Sladeczek F.M.: 134
 Spinnacci P.: 99
 Spizlei S.B.: 136
 Széll M.: 135
 Teresa d'Avila: 55, 81
 Tilliette X.: 136, 137

- Tolstoj L.N.: 24
Tommaso d'Aquino: 30, 55, 72, 74,
75, 76, 77, 78, 87, 123, 124, 126
Tönnies F.: 118
Turolo G.J.: 136
Tymieniecka A.T.: 135
Unset S.: 24
Vanni Rovighi S.: 134
Venturi B.: 133
Vigone L.: 32, 132, 134, 137
Weber H.: 33
Windelband W.: 40
Wundt W.: 33, 34

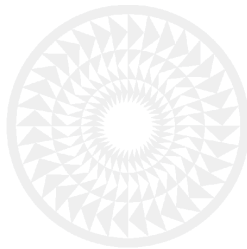


Città Nuova

INDICE GENERALE

<i>PREFAZIONE</i> (di <i>Angela Ales Bello</i>)	pag.	5
INTRODUZIONE	»	9
I. QUESTIONI ANTROPOLOGICHE	»	13
1. La vocazione antropologica della fenomenologia	»	13
2. Per un'antropologia fenomenologica	»	19
3. Antropologia filosofica e filosofia dell'educazione	»	25
4. Il metodo fenomenologico	»	30
II. LA FENOMENOLOGIA E LE SCIENZE DELL'UOMO	»	33
1. Fenomenologia, psicologia e scienze dello spirito: questioni epistemologiche	»	33
2. Un esempio di indagine fenomenologica della psiche: la causalità psichica	»	41
III. LA PERSONA	»	48
1. L'essere umano come corpo fisico e come corpo vivente	»	49
2. Il corpo come organo di espressione	»	56
3. L'io e il flusso di coscienza	»	59
4. Anima e psiche	»	68
5. Lo spirito	»	82
6. Il ruolo della forza vitale sensibile e di quella spirituale nell'essere umano finito	»	87
7. Il nucleo, il carattere ed il mondo dei valori	»	92
8. Il linguaggio e l'espressione mimica	»	97
9. L'essere donna. Per un'antropologia duale	»	102

IV. GLI ALTRI E L'ALTRO	pag. 110
1. L'empatia	» 110
2. La comunità	» 115
3. L'essere umano alla ricerca di Dio	» 121
4. L'essere umano come <i>imago Dei</i>	» 126
Conclusioni.	» 128
 BIBLIOGRAFIA.	» 131
1. Opere di Edith Stein	» 131
2. Opere di Edith Stein nella nuova edizione <i>Edith Stein Gesamtausgabe</i>	» 133
3. Studi critici. Bibliografia essenziale.	» 134
 INDICE DEI NOMI	» 141



Città Nuova

