

INDAGINI SUL PENSIERO CONTEMPORANEO

MARCO PAOLINELLI

NATURA, SPIRITO E INDIVIDUALITÀ IN EDITH STEIN*

Nel pensiero di Edith Stein c'è una costante che non è assolutamente possibile mettere in discussione, al di là della più o meno lecita periodizzazione della sua produzione in tre fasi o tappe; questa costante è il suo impegno nell'affrontare il problema della persona, lo sforzo di elaborare, come lei stessa si esprime, una "filosofia della persona"¹.

Secondo la *Prefazione* di quella che è cronologicamente l'*ultima* opera di Edith Stein – *Scientia Crucis. Studio su S. Giovanni della Croce* –, nella interpretazione della dottrina spirituale del Santo si fa valere quello che lei, "in uno sforzo faticoso, *durato tutta la vita*, crede di aver capito circa le leggi da cui sono retti l'essere spirituale e la vita spirituale"². Accostiamo

* Il testo riprende, ampliandola, una relazione tenuta al Convegno *Lo spirito in Edith Stein*, organizzato dalla Associazione Italiana *Edith Stein*, Lanciano 23 ottobre 2005.

Spiegazione delle sigle usate: ESGA indica la edizione completa delle opere di Edith Stein che è in corso di pubblicazione, *Edith Stein Gesamtausgabe*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2000; ESW indica la precedente edizione delle sue opere, *Edith Stein Werke*, Uitgeverij "De Maas & Waler", Drueten, e Herder, Freiburg - Basel - Wien (poi solo Herder), 1952-1998; RV indica E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993. Quando la sigla è seguita da due numeri separati da una /, il secondo numero si riferisce alla traduzione italiana dell'opera, che è già segnalata in una nota precedente; si avverte che le traduzioni sono state spesso modificate.

¹ Cfr. ESGA XVIII 3; tr. it. *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Morena - Roma 2002, p. 3.

² ESGA XVIII 3/3 (corsivo mio). Quanto affermato, avverte *Edith Stein*, vale in particolare per la sezione intitolata *L'anima nel regno dello spirito e degli spiriti*: "Quanto vi è

a queste affermazioni quanto ella scrive nella *Storia di una famiglia ebrea* a proposito della sua *prima* opera, la tesi di dottorato su *Il problema dell'empatia*: “La dissertazione aveva assunto dimensioni enormi. In una prima parte, ancora sulla scorta di alcuni accenni di Husserl nelle sue lezioni, avevo esaminato l'atto dell'‘empatia’ come un particolare atto della conoscenza. Di lì, tuttavia, ero arrivata a una cosa che personalmente mi stava a cuore in maniera particolare e di cui mi sono sempre di nuovo occupata in *tutti i miei lavori successivi*: la struttura (*Aufbau*) della persona umana”³. Si consideri un altro momento cruciale della sua vita di studiosa: nel 1918, quando lascia il suo impegno di assistente di Husserl, è alla “analisi della persona” che ella può finalmente dedicare le sue riflessioni e il suo tempo, come risulta dalle lettere indirizzate a Roman Ingarden e a Fritz Kaufmann⁴.

Il compito e la passione di tutto il suo impegno di pensiero, per tutta la durata della sua vita, è dunque l'elaborazione di una “filosofia della persona”. Una periodizzazione sembra possibile solo sulla base degli strumenti e dei metodi di cui ella si serve nell'approfondire e nello sviluppare il tema della persona, sulla base cioè delle “guide” di cui ella si avvale e a cui si appoggia nella sua ricerca. In una prima fase – fino alla *Ricerca sullo stato*, apparsa nel 1925 – si tratta degli strumenti forniti dalla sua formazione fenomenologica; poi, si entra nell'orizzonte di quella che lei chiama “filosofia cristiana”, vale a dire una comprensione dell'uomo (e della realtà) alla quale concorrono la pura ricerca filosofica e la fede⁵; c'è poi da osservare che le verità della fede si presentano in modalità molteplici, non solo nel pensiero dei grandi dottori del pensiero cristiano – Tommaso e Agostino innanzitutto –, ma anche nella Sacra Scrittura, nelle definizioni

detto su *Io, libertà e persona* non viene dagli scritti del Santo Padre Giovanni. Certo vi si trovano degli agganci; diffuse trattazioni relative a quei concetti erano tuttavia lontane dal fine che egli perseguiva ed anche dal suo stile di pensiero. È la filosofia moderna che per prima si è posta come compito l'elaborazione di una filosofia della persona, quale viene abbozzata nei passi sopra citati” (*ibidem*).

³ ESGA I 328; tr. it. *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma 1992, p. 360 (corsivo mio).

⁴ Si vedano le lettere a Ingarden del 19 febbraio 1918 (“quanto al ‘lavoro’ intendo ancora occuparmi dell'analisi della persona”), e del 10 aprile (“se, oltre alla mia attività redazionale, arriverò a scrivere un contributo mio, stralcerò dalla mia analisi della persona un tema particolare per trattarlo in modo più approfondito”), in ESGA IV 72 e 76; tr. it. E. STEIN, *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001 pp. 82 e 87. Si veda anche la lettera a Fritz Kaufmann del 9 marzo in ESGA II 25.

⁵ Mi permetto di rimandare a M. PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla ‘filosofia cristiana’ di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001; si veda anche M. FILIPPA, *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001.

dogmatiche, nel magistero e nelle encicliche⁶, nella elaborazione teologica, infine – non certo ultimi per importanza – nei “grandi maestri della vita spirituale” e della mistica, come Teresa d’Avila, Giovanni della Croce e Dionigi l’Areopagita⁷.

L’elaborazione di una “filosofia della persona” esige necessariamente una chiarificazione della nozione di “spirito”, e questo è un compito che Edith Stein persegue dalla dissertazione e dagli scritti fenomenologici, attraverso *Potenza e atto* e *Essere finito e essere eterno*, fino alla *Scientia crucis*. Ella torna continuamente a delineare, per usare il vocabolario della sua “lingua materna” in filosofia, una “ontologia dello spirito”; anche mentre traduce le *Quaestiones de veritate*, annota tutto ciò che può servire ad una tale “ontologia dello spirito”⁸, e con questa stessa attenzione accosta e medita anche le opere dei “grandi maestri della vita spirituale”, Agostino e soprattutto Teresa di Gesù e Giovanni della Croce.

Non intendo ricostruire qui la dottrina di Edith Stein sullo spirito nella sua interezza, neppure in relazione ad una sola delle fasi del suo pensiero e della sua produzione; sarebbe un compito che va troppo oltre le dimensioni di questo intervento. Vorrei limitarmi invece alla presentazione di due tematiche specifiche e tuttavia decisive per la comprensione della persona umana; inoltre, mi limiterò agli scritti cronologicamente anteriori alla grande sintesi di *Essere finito e essere eterno*, con particolare attenzione all’incompiuto *Potenza e atto*.

La prima tematica a cui intendo dedicare l’attenzione è quella dell’idealismo, e la seconda quella dell’individuo e dell’individualità. Seguendo cronologicamente l’approfondimento della prima tematica da parte di Edith Stein, si vedranno emergere le nozioni di assoluto e di trascendenza, non più ristrette all’uso meramente gnoseologico ma nel loro uso costruttivo.

⁶ A titolo di esemplificazione per quanto riguarda Scrittura, teologia e magistero (ma si potrebbero citare numerosissimi testi), cfr. ESGA X 190, tr. it. *Potenza e atto*, Città Nuova, Roma 2003; ESGA XIII 158-159, tr. it. *La donna*, Città Nuova, Roma 1968, pp. 193; 164-165/200-201; 171-179/209-220; ESGA XIV 216-223, tr. it. *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 216-223; inoltre, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (ESW VI 137-197) e, ovviamente, il corso di “antropologia teologica” (ESGA XV).

⁷ Si veda ad esempio il *Castello dell’anima*, una delle due appendici che avrebbero dovuto accompagnare *Essere finito e essere eterno*: coloro che possono offrire la chiave per la soluzione della problematica tipicamente moderna della persona sono i grandi maestri della vita spirituale e della conoscenza di sé, come Agostino, Teresa d’Avila e, bisogna aggiungere, Giovanni della Croce (cfr. ESW VI 66-67; tr. it. *Il castello dell’anima*, in E. STEIN, *Nel castello dell’anima. Pagine spirituali*, Edizioni OCD, Morena-Roma 2004, pp. 292-329, alla p. 326).

⁸ Cfr. ad esempio ESW III 239 e 278-280; ESW IV 62; 212; 239.

vamente metafisico, e quindi la nozione di creaturalità, essenziale per la comprensione della persona umana. Quanto alla seconda tematica, si vedrà come una tesi centrale della “filosofia della persona” – quella appunto del valore intangibile dell’individuo – venga ribadita con incrollabile determinazione dai *Contributi* pubblicati nell’*Annuario* diretto da Husserl (lo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*) fino alle pagine “mistiche” delle ultime opere, passando per la discussione e la contestazione della posizione tomista (o forse, piuttosto, di uno dei tomismi di scuola).

In relazione ad entrambe queste tematiche, metterò a confronto la posizione di Edith Stein con quella di un’altra grande pensatrice del secolo scorso, Sofia Vanni Rovighi, a lei accumulata in campo filosofico dal fatto di riconoscere il magistero di Tommaso e di Husserl: nata però Edith Stein alla filosofia nella scuola di Husserl e familiarizzatasi solo in un secondo tempo con Tommaso, formata Sofia Vanni Rovighi alla scuola di Tommaso e segnata poi dall’incontro con Husserl, soprattutto in relazione alla nozione di intenzionalità e alla sua analisi del conoscere. Proprio in relazione alle nostre due tematiche, si scopriranno interessanti convergenze tra le due pensatrici, pur nella diversità delle rispettive impostazioni.

1. *Idealismo e realismo*

Trattando della percezione, nella *Introduzione alla filosofia* Edith Stein avverte che con l’analisi della percezione

sono connesse le questioni fondamentali della filosofia. Da un lato c’è la questione che oggi si ritiene essere cruciale per *la teoria della conoscenza*, ovvero la questione del *fondamento di diritto* della conoscenza, della prova della sua verità o validità. Dall’altro lato c’è il problema *metafisico* nel quale facilmente si tramuta la questione gnoseologica: la questione se gli oggetti della nostra esperienza abbiano un’esistenza indipendente (detto altrimenti: se noi abbiamo conoscenza delle ‘cose in sé’), oppure se la loro esistenza e la loro struttura sia condizionata dall’esistenza e dalla struttura di una coscienza. Questo è il punto in discussione tra *realismo* e *idealismo*⁹.

⁹ ESGA VIII 69; tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, p. 107. Dagli editori degli ESW la *Introduzione alla filosofia* era datata 1917-1932; gli editori della ESGA ritengono invece che dovesse essere terminata al massimo nel 1921, e che Edith Stein dovette dedicarsi ad essa soprattutto in due momenti, negli anni 1916-1918 e poi nel 1920 (ESGA VIII xxvi-xxvii). Secondo *Potenza e atto*, la questione idealismo-realismo è “del massimo interesse filosofico” (ESGA X 235/344). Sul problema idealismo-realismo in Edith Stein cfr. recentemente: P. VOLEK, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische*

a) Il “ritorno all’oggetto”

“Tutti i giovani fenomenologi erano realisti convinti”, scrive Edith Stein presentando, nella *Storia di una famiglia ebrea*, l’ambiente filosofico di Gottinga. Il merito di questo va ad Husserl e alle sue *Ricerche logiche*: “Il primo volume delle *Ricerche logiche* fu pubblicato nel 1900 e fece epoca per la sua critica radicale allo psicologismo dominante e a tutti i relativismi di altro tipo”; e, più diffusamente: “Le *Ricerche logiche* avevano fatto grande impressione soprattutto per il motivo che apparivano come un radicale allontanamento dall’idealismo critico d’impronta kantiana e neokantiana. Si vide in ciò una ‘nuova scolastica’, perché si distoglieva lo sguardo dal soggetto e lo si rivolgeva alle cose: la conoscenza apparve di nuovo un ‘ricevere’ che assume dalle cose la sua legge e non, come nel criticismo, un ‘determinare’ che impone alle cose la sua legge”¹⁰.

Grundlagen der Erkenntnis in Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998, alle pp. 61-79; C.M. WULF, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretische Implikationen. Eine kontextuelle Darstellung*, Patris Verlag, Vallender 2002, alle pp. 153-161; F.V. TOMMASI, *Lo sviluppo di un dibattito fenomenologico: idealismo e realismo nel pensiero di Edith Stein*, «Aquinas», 45 (2002), 171-186; H.R. SEPP, *Edith Stein Position in der Idealismus-Realismus Dokumente*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 13-23; nello stesso motivo, P. VOLEK, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein*, pp. 81-95.

¹⁰ ESGA I 200-201/228. Già nel 1924, Edith Stein scriveva: “È merito storico delle *Ricerche logiche* di Husserl [...] di aver elaborato l’idea della verità assoluta e della conoscenza oggettiva, ad essa corrispondente, in tutta la sua purezza, e di aver regolato fino in fondo i conti con tutti i relativismi della filosofia moderna, con il naturalismo, con lo psicologismo e con lo storicismo. Lo spirito *trova* la verità, non la *produce*. Ed essa è eterna. Se la natura umana, se l’organismo psichico, se lo spirito del tempo si trasformano, allora anche le opinioni degli uomini si trasformano, ma la verità non cambia. Ciò significava un ritorno alla grande tradizione della filosofia; ma subito si è levata una voce da parte degli avversari: Questo è platonismo! Questo è aristotelismo! Questa è una nuova scolastica! (Cosa che in quei circoli valeva come un’accusa). Ma – continua – l’idea della conoscenza oggettiva è tenuta da allora in grande considerazione tra i filosofi seri. [...] E nessuno vuole più essere un psicologista” (*Was ist Phänomenologie?*, «Theologie und Philosophie», 66 [1991], pp. 570-573, alla p. 572; tr. it. *Che cos’è la fenomenologia*, in RV 55-60, alla p. 58). È un giudizio che torna più volte negli scritti di Edith Stein. Nell’articolo *La fenomenologia trascendentale di Husserl* si legge che nelle *Ricerche logiche* “si regolavano i conti con lo scetticismo nelle sue diverse forme (psicologismo, storicismo) e si delineava l’idea di una ontologia formale” (ESW VI 33; RV 115). Si vedano anche, dello stesso anno, gli interventi alle giornate di Juvisy: “Il tomo I delle sue *Ricerche logiche* fu di portata epocale in quanto rappresentò una rottura radicale con tutte le forme di relativismo scettico (psicologismo, storicismo ecc.) e il ristabilimento della nozione di verità oggettiva” (*La Phénoménologie. Juvisy 12 septembre 1932*, Journées d’études de la Société thomiste, Du Cerf, Paris 1933, pp. 43 e 101; RV 109).

È l'articolo su *Il significato della fenomenologia come visione del mondo* che, esprimendo questo stesso giudizio, usa per la fenomenologia la formula "ritorno all'oggetto"; secondo Edith Stein, insieme con la tesi della intuizione delle essenze, essa caratterizza l'essenziale del metodo fenomenologico. Ella annota però: "Nei punti finora citati – ritorno all'oggetto e ricerca dell'essenza – Scheler e i discepoli di Husserl del periodo di Gottinga sono del tutto d'accordo con lui. Se vogliamo capire dove si dividono le loro strade, dobbiamo seguire gli sviluppi ulteriori del pensiero di Husserl"¹¹.

Le loro strade si dividono perché Scheler e i discepoli di Gottinga, compresa Edith Stein, rifiutano quella che ai loro occhi è la svolta "idealistica" del pensiero del maestro. Nel 1913, poco prima che Edith Stein iniziasse il suo primo semestre a Gottinga, era apparso nel primo volume dello *Jahrbuch* il primo libro della nuova opera di Husserl, le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Edith Stein ricorda il pomeriggio in cui Husserl ne discusse con i suoi allievi: "Tutti avevano in mente la stessa domanda. [...] Dalle *Idee*, sembrava che il maestro volesse per certi aspetti tornare all'idealismo. La spiegazione che ci diede a voce non bastò a cancellare i dubbi. Era l'inizio di quella evoluzione che condusse sempre di più Husserl a vedere in ciò che egli stesso chiamava 'idealismo trascendentale' (che non corrisponde all'idealismo trascendentale delle scuole kantiane) l'autentico nocciolo della sua filosofia e ad impiegare tutte le sue energie per la sua fondazione; una strada, questa, su cui i suoi vecchi allievi di Gottinga, con loro e con suo rinascimento, non poterono seguirlo"¹².

Tuttavia, non si deve semplificare eccessivamente affermando che Edith Stein accetta le *Ricerche* e rifiuta le *Idee*; le *Idee* sono per lei l'opera in cui Husserl "illustrò sistematicamente questo metodo [il metodo fenomenologico]"¹³; per lei, va senz'altro riconosciuto a Husserl il merito di aver impostato e sviluppato le tematiche della "costituzione", "un grande merito di Husserl che ancora oggi è troppo poco apprezzato"¹⁴, e tuttavia questo apprezzamento positivo e la condivisione della teoria della costituzione – che per Edith Stein è un "fatto" (*Tatsache*) – non implicano affatto l'accettazione dell'"idealismo".

¹¹ ESW VI 9; RV 99.

¹² ESGA I 200/228.

¹³ *Che cos'è la fenomenologia*, p. 571; RV 57.

¹⁴ Così nel 1932, ne *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, ESW VI 10; RV 100-101. Sul nesso tra la tematica della costituzione e il tema della persona, cfr. P. SCHULZ, *Il problema del 'realismo' tra fenomenologia e Scolastica: sugli scritti filosofici di Edith Stein*, in S. BESOLI - L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 701-721, alla p. 713.

b) La *Introduzione alla filosofia*: il problema idealismo-realismo problema insolubile?

Assistente di Husserl dopo la discussione della sua tesi di dottorato, Edith Stein si trova a dover riordinare gli appunti del maestro relativi a quello che sarà il terzo libro delle *Idee*, a *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, e a *Cosa e spazio*¹⁵. Le sue lettere di questo periodo e degli anni successivi, in particolare le lettere a Ingarden, ci permettono di seguire dal vivo l'evolversi dei suoi dubbi nei confronti dell'"idealismo" husserliano.

In una lettera del 3 febbraio 1917 Edith Stein espone a Ingarden una sua idea "eretica" che non ha ancora confessato al maestro, un'idea di costituzione che esclude però l'idealismo: "Perché una natura possa costituirsi nell'intuizione, – scrive – mi sembra siano da presupporre da un lato una natura fisica assolutamente esistente, e dall'altro una soggettività dotata di una struttura determinata"¹⁶: in altri termini, è la stessa dottrina della costituzione, così come lei è arrivata a concepirla, che esige di rompere con l'idealismo; essa ha come presupposto il realismo. Edith Stein troverà presto il coraggio di parlare di queste sue vedute con Husserl, come riferisce una lettera a Ingarden del 20 dello stesso mese; gli ha sottoposto "con solennità" le sue idee in un'accesa discussione durata due ore, e il maestro "faceva capire di non essere contrario a cambiare il suo punto di vista, purché gliene venisse mostrata la necessità. Il che – aggiungeva Edith Stein – fino a questo momento non mi è riuscito"¹⁷.

Non è possibile seguire nei dettagli lo sviluppo della problematica; va ricordata tuttavia una lettera a Ingarden del giugno 1918, in cui si trova questa sorprendente annotazione: "Io stessa mi sono convertita all'idealismo, e credo che lo si possa intendere in modo tale che esso soddisfa anche dal punto di vista metafisico..."¹⁸. Purtroppo, Edith Stein non spiega in che cosa consista questa sua "conversione". Si può ipotizzare che consista nell'abbandono dell'idea secondo la quale la dottrina della costituzione suppone l'esistenza indipendente di un mondo oggettivo e di un soggetto, per una posizione più sfumata, secondo la quale la dottrina della costituzione non implicherebbe di per sé né l'idealismo né il realismo. Questa, per lo meno, è la posizione della *Introduzione alla filosofia*, e degli scritti posteriori.

¹⁵ Cfr. ESGA VIII xvii-xviii.

¹⁶ ESGA IV 40/34.

¹⁷ Lettera del 20 febbraio 1917, in ESGA IV 46/41.

¹⁸ Lettera del 24 giugno 1918, in ESGA IV 86/102; cfr. anche la lettera a Fritz Kaufmann del 16 settembre 1919, in ESGA II 43.

La *Introduzione alla filosofia* afferma infatti: “Non possiamo decidere tra idealismo e realismo: lasciamo sussistere il problema come tale”¹⁹. Sulla stessa linea sono un articolo del 1924, *Che cos'è la fenomenologia?*, e un'importante lettera a Ingarden dell'ottobre 1927. Nell'articolo si legge: “L'idealismo, secondo il mio modo di vedere, è una convinzione di base (*Grundüberzeugung*), fondamentalmente personale e metafisica, non il risultato di ricerche fenomenologiche inconfutabili”²⁰. Nella lettera: “Mi sembra che questa questione [la questione idealismo-realismo] non si possa risolvere sul piano filosofico, ma sia sempre già risolta, quando uno comincia a filosofare”; si tratta a suo avviso di una presa di posizione personale originaria, una *letzte persönliche Einstellung*²¹.

Sembra dunque si debba affermare che, nonostante la sua propensione al realismo, chiaramente esplicitata²², Edith Stein ritenga la questione realismo-idealismo *filosoficamente* indecidibile. A questo proposito, è necessario fare due rilievi.

1. Il primo rilievo è questo: per dichiarare indecidibile la questione, è necessario confutare l'argomento “di cui Husserl si serve nelle *Idee* per fondare il punto di vista idealistico”; se questo fosse valido, la questione sarebbe filosoficamente decisa – in favore, appunto, dell'idealismo. L'argomento di Husserl viene esaminato e valutato da Edith Stein nella *Introduzione alla filosofia*, in alcune brevi pagine intitolate *Idealismo e realismo*, che iniziano appunto riaffermando la tesi che già conosciamo: “Col rifiuto del punto di vista naturalistico, [...] non è sconfitto il *realismo*,

¹⁹ ESGA VIII 98/139.

²⁰ *Che cos'è la fenomenologia?*, p. 573; RV 60. Nell'articolo, l'idealismo viene definito come una “dipendenza del mondo da una coscienza cosciente” e nelle *Idee* esso trova espressione ad esempio nella “frase sospetta: se cancelliamo la coscienza, cancelliamo il mondo”; dapprima respinto da Husserl (“la fenomenologia non è e non sfocia nell'idealismo”), esso guadagna poi un'importanza sempre maggiore nel suo pensiero trovando però opposizione tra gli allievi di Gottinga così come in Scheler e tra i pensatori di Monaco.

²¹ ESGA IV 185/253.

²² Nel novembre 1927 scrive a Ingarden: “In quanto *filosofo* lei può ancora affermare che le mancano i motivi per decidere tra idealismo e realismo. Nella vita pratica, però, lei non aspetta questa decisione – come fanno anche tutti gli idealisti, se hanno tutti i loro 5 sensi –, ma agisce attribuendo realtà al mondo. Lei qualificerebbe un pazzo chi si comportasse in un altro modo” (ESGA IV 191/261). Nell'articolo del 1924 afferma che l'idealismo è presente nelle opere di Husserl quasi come un corpo estraneo (“emerge solo in pochi capitoli e non tocca il nucleo essenziale della sua opera”), mentre d'altra parte le opere di Reinach e della Conrad-Martius (“gli allievi più significativi di Husserl”) sono lì a dimostrare che è possibile, “con i mezzi del metodo fenomenologico e con tendenze fondamentalmente realistiche, una filosofia caratterizzata dalla più rigorosa oggettività” (*Che cos'è la fenomenologia?*, p. 573; RV 60).

che considera il mondo esterno reale come indipendente nel suo essere, e non è ancora fondato l'*idealismo*, che afferma la dipendenza del mondo dalla coscienza. Resta ancora da indagare la seconda questione da noi posta: è pensabile una natura, a cui non corrisponda alcuna coscienza?"²³. Sottoposto ad esame da Edith Stein, l'argomento di Husserl si dimostra ai suoi occhi non cogente, e la conclusione è perciò ancora questa: "La questione metafisica non è decisa e, qui, deve anche restare non decisa"²⁴.

Tuttavia, con ciò Edith Stein non intende affatto affermare che la questione idealismo-realismo sia una questione *per principio* indecidibile, e che essere idealista o realista debba essere *per principio* questione di "fede" (*Glaubenssache*); ritiene invece che si tratti di un "problema risolvibile" (*lösbares Problem*), ed è in vista della sua soluzione che in queste pagine della *Introduzione alla filosofia* intraprende la chiarificazione di alcuni punti importanti. In primo luogo, tratta dei "dati di sensazione" (*Empfindungsdaten*) e del ruolo che essi hanno nella percezione. È insostenibile perché contraria all'esperienza (ai "fenomeni" e al fatto fondamentale dell'intenzionalità) la tesi di chi fa dei "dati di sensazione" l'unica realtà; è vero invece che essi hanno un posto chiave, "al confine tra soggettività e oggettività", e che non può trascurare di approfondirne la natura e la funzione chi intende "penetrare l'essenza della realtà" (*das Wesen der Realität ergründen*)²⁵.

Il secondo punto è quello della "comunanza dell'esperienza"; l'esperienza è intersoggettiva non solo nel senso che del mondo esterno entrano a far parte altri soggetti esperienti, ma anche nel senso che il mondo esperito da tutti i soggetti è "lo stesso mondo"; ora, l'affermazione che ci sono "altri soggetti co-esperienti" è di grande importanza "metafisica" (nel senso del realismo, ovviamente) perché "qui siamo di fronte ad un essere che è al di là della coscienza esperiente, indipendente da essa, e che neanche il filosofo idealista intende relativizzare"²⁶. L'idealismo così come oggi si presenta, infatti, attribuisce ad ogni coscienza un essere di pari valore, e

²³ ESGA VIII 75/113. Le due questioni erano così formulate: "1. è pensabile una coscienza alla quale non corrisponda nessuna natura? 2. è pensabile una natura, se non le corrisponde nessuna coscienza?"; alla prima domanda aveva risposto in senso affermativo: "L'essere della coscienza è essere assoluto" (ESGA VIII 72-73/110-111).

²⁴ ESGA VIII 75-76/114.

²⁵ ESGA VIII 76-77/114-115.

²⁶ A meno di non assumere la posizione del solipsismo, che però non è quella del filosofo idealista con cui Edith Stein si confronta, e che, come tesi filosofica, è contraddittorio (ESGA VIII 77-78/115-116); anche in *Potenza e atto* Edith Stein tiene a rilevare che l'"idealismo trascendentale" husserliano non è solipsismo (cfr. ESGA X 245/356); cfr. anche *Il significato della fenomenologia come visione del mondo* (ESW VI 10-11; RV 101).

nell'esperienza dell'altro (dell'altra coscienza) “ciò che è esperito è, nel suo essere, totalmente indipendente da essa. Esiste ugualmente, che esista o che non esista non solo questa o quella coscienza, ma una coscienza in generale che possa acquistarne nozione. Siamo di fronte ad una esperienza che trascende se stessa”²⁷.

La conclusione suona perciò: “Non è del tutto impossibile parlare di un oggetto d'esperienza indipendente dall'esperienza”. Tuttavia, che si possa parlare di oggetti d'esperienza indipendenti dall'esperienza è stato mostrato solo in riferimento ad altri “soggetti”, e il problema resta ancora irrisolto per quanto riguarda la “natura”. Già quel risultato è tuttavia estremamente importante perché, visto che non è del tutto impossibile parlare di un oggetto d'esperienza indipendente dall'esperienza, la tesi secondo la quale la natura è invece dipendente dall'esperienza e ad essa relativa sarà da dimostrare in base alla “struttura particolare della natura”; ma questa argomentazione, aggiunge Edith Stein, la filosofia idealistica non l'ha fornita²⁸.

Ora, è proprio al termine dei paragrafi successivi, che indagano sulla possibilità di affermare il darsi di una natura indipendente o assoluta, che Edith Stein arriva all'affermazione sopra riportata: “Non possiamo decidere tra idealismo e realismo: lasciamo sussistere il problema come tale”²⁹. L'idealismo e il realismo, considerati come posizioni entrambe compatibili con i risultati delle analisi svolte, e quindi come posizioni tra le quali è impossibile decidere sulla base di quelle analisi, ricevono in questo contesto una calibrazione più precisa: in ogni caso sarebbero da escludere, afferma Edith Stein, un idealismo ‘soggettivo’ e un realismo “ingenuo”³⁰.

Osserverei comunque che, se l'idealismo si definisce in base alla sua affermazione della dipendenza del mondo dalla coscienza e il realismo al contrario come affermazione della indipendenza del mondo dalla coscienza

²⁷ ESGA VIII 78-79/116-117. Secondo la dissertazione su *Il problema dell'empatia*, nelle *Idee* “l'empatia come fondamento di esperienza intersoggettiva diventa condizione della possibilità di una conoscenza dell'esistenza del mondo esterno (*Aussenwelt*)” (*Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, ristampa anastatica Kaffke, München 1980, p. 72; la numerazione dell'originale è riportata in margine nella traduzione italiana *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1998).

²⁸ ESGA VIII 79/117.

²⁹ ESGA VIII 98/139.

³⁰ Mentre per l'“idealismo soggettivo” la coscienza è l'unico essere assoluto, l'idealismo compatibile con la teoria della costituzione “riconoscerebbe una oggettività fondata su categorie esse stesse indipendenti dalla coscienza, e solo la realtà (*Wirklichkeit*) considerarebbe dipendente *anche* dalla coscienza”; il realismo compatibile con la teoria della costituzione, a sua volta, non accetterebbe ingenuamente il mondo tale quale risulta ai sensi, ma “potrebbe senz'altro considerare il mondo quale ci appare come co-determinato (*mitbedingt*) dalla struttura della soggettività” (ESGA VIII 97/139).

za, l'idealismo allora è già superato e il realismo è già giustificato se l'esperienza di altri soggetti è veramente, come sostiene la *Introduzione alla filosofia*, esperienza di oggetti che trascendono l'esperienza. Questo anche nel caso che poi la natura dovesse rivelarsi relativa al soggetto (ai soggetti) e da esso (da essi) dipendente. Il fatto che Edith Stein consideri le sue argomentazioni ancora incomplete si spiega solo pensando che per lei il realismo non può rinunciare all'affermazione che anche la natura è indipendente dalla coscienza esperiente; di Dio e di una coscienza divina, poi, qui nella *Introduzione alla filosofia* in questo contesto non si parla.

2. Veniamo al secondo rilievo da fare in relazione alla tesi secondo la quale la questione realismo-idealismo sarebbe *filosoficamente* indecidibile. Si deve innanzitutto osservare che, stando ai testi citati, dire "filosoficamente indecidibile" equivale a dire "non decidibile mediante ricerche fenomenologicamente inconfutabili"³¹. Ora, in una lettera a Ingarden del 13 dicembre 1921, Edith Stein mostra di essere arrivata ormai alla convinzione che ci sono verità, e verità essenziali per l'uomo, che sono inaccessibili alla ricerca fenomenologica e che tuttavia possono in qualche modo essere oggetto di indagine. L'occasione per esprimere questa convinzione è offerta dai *Dialoghi metafisici*³² di Hedwig Conrad-Martius, opera di grande importanza agli occhi di Edith Stein³³; ne aveva proposto la lettura a Ingarden, il quale però di fronte ad essa aveva avuto una "reazione violenta", alla quale la lettera di Edith Stein costituisce la risposta.

Risulta chiaramente che Edith Stein è stretta tra la convinzione che il rigore filosofico è garantito soltanto dall'impiego del metodo fenomenologico da una parte, e la coscienza, dall'altra, della irrinunciabilità delle ricerche 'metafisiche', le quali tuttavia si collocano al di fuori dell'ambito della possibilità di applicazione di quello che continua ad apparirle l'unico metodo veramente rigoroso. Si legge infatti nella lettera:

Non so se la sua [di Ingarden] preoccupazione per la fenomenologia sia giustificata. Naturalmente non si tratta assolutamente di fenomenologia. Di questo è pienamente consapevole anche la signora Conrad. Una metafisica fatta solo di analisi rigorosa è

³¹ Cfr. anche quanto Edith Stein afferma ne *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*: "La fenomenologia, secondo la concezione di Husserl, non si distingue dalla filosofia in generale, perché dà la possibilità di affrontare tutti i problemi filosofici, si colloca nell'ambito di una ricerca scientifica rigorosa..." (ESW VI 7; RV 97).

³² *Metaphysische Gespräche*, Niemeyer, Halle 1921; ne è appena uscita una traduzione italiana: H. CONRAD-MARTIUS, *Dialoghi metafisici*, BESA Editrice, Nardò 2006.

³³ Ai *Dialoghi metafisici* Edith Stein dedicherà un'intera sezione di *Potenza e atto* (cfr. ESGA X 153-268/237-386), e li avrà presenti nella stesura di *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*.

certamente impossibile. D'altro canto, se uno è preso dai problemi metafisici – uno, che non scrive mai se non sotto l'impulso di un'irresistibile spinta interiore – forse che gli si deve proibire di seguirlo? Ma allora, che cosa può venirme fuori? Non sono 'favole poetiche'; questo lo avverte lei stesso, altrimenti non la metterebbero tanto in agitazione. Lei sente che c'è, dentro, una pretesa di verità. Di che verità si tratterà? Con quale metodo viene raggiunta? Che *in parte* si tratta di nessi evidenti (*einsichtige Zusammenhänge*) in senso fenomenologico rigoroso, non riuscirà a negarlo, e, dopo un esame accurato, verosimilmente ancor meno di quanto potrebbe farlo adesso. Ma, appunto, solo in parte. E quanto al resto, non è così facile trovargli una collocazione. Non si tratta di costruzione (*Konstruktion*). Potremmo chiamarlo *speculazione*, lasciando da parte le risonanze negative e pensando al senso originario del termine. Credo che questo sia l'accesso alle questioni metafisiche, e tanto è certo che ogni filosofo in fondo al suo cuore è un metafisico, altrettanto lo è che ognuno specula, implicitamente o esplicitamente. In uno, la metafisica è ben visibile, nell'altro sta tra le righe. Ogni *grande* filosofo ha la sua propria, e non è detto che essa debba essere accessibile a tutti. Essa è strettissimamente connessa, e giustamente, con la *fede*. Ciò che la signora Conrad vede, lo si può vedere solo stando nell'interno del mondo cristiano, oppure essendo convinti, pur senza starvi, della sua realtà (come è ad esempio, in modo molto diverso, per Conrad e Lipps). Si può fare insieme fenomenologia, filosofia come scienza rigorosa secondo l'*unico* metodo, e avere in metafisica un punto di vista completamente opposto. Lo si vede bene considerando Husserl e noi. Del resto: dopo aver ricevuto i *Gespräche*, Husserl ha scritto un biglietto per dichiararsi entusiasta; con questa annotazione degna di interesse: dovrò poi vedere che cosa, per me, se ne lascia tradurre in termini di filosofia come scienza rigorosa³⁴.

Nel 1929, Edith Stein affermerà recisamente che san Tommaso ha in comune con Husserl la concezione della filosofia come 'scienza rigorosa'; si può pensare che Edith Stein sia dunque arrivata ad accettare pienamente l'idea che c'è un uso rigoroso della ragione che va oltre la pura analisi fenomenologica. In ogni caso, nelle sue stesse opere si ritroveranno tesi 'metafisiche'; proprio in relazione alla problematica idealismo-realismo, *Potenza e atto* arriva da una nozione di trascendenza diciamo così gnoseologica alla nozione classica, propriamente metafisica, di trascendenza.

c) *Potenza e atto*: idealismo trascendentale e Trascendenza

Prendiamo dunque in considerazione l'incompiuto *Potenza e atto*, in particolare la sezione intitolata *Excursus sull'idealismo trascendentale*³⁵; ne

³⁴ ESGA IV 145-146/192-193. A proposito della lettera in questione, mi permetto di rimandare a PAOLINELLI, *La ragione salvata*, pp. 152-154.

³⁵ ESGA X 235-248/344-359.

integreremo la lettura con qualche rimando al breve studio, restato inedito fino al 1962 ma redatto presumibilmente nel 1932, su *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*³⁶.

Nell'*Excursus*, lo scopo di Edith Stein, e a suo parere il risultato delle sue indagini, è “rendere evidente la conciliabilità della dottrina della costituzione della cosa con un essere delle cose indipendente dal complesso degli atti costituenti”³⁷.

Ci sono importanti novità rispetto alla *Introduzione alla filosofia* e agli altri scritti citati sopra. Prima di tutto, Edith Stein ha ormai presenti non solo e non tanto le *Idee*, quanto piuttosto le *Meditazioni cartesiane*. Nelle *Meditazioni*, che a suo avviso contengono l'esposizione più compiuta e più efficace della dottrina husserliana della costituzione³⁸, Edith Stein trova espressa una posizione idealistica ben più netta di quella delle *Idee*, e in riferimento a questo “idealismo trascendentale”³⁹ *Potenza e atto* respinge l'idealismo in maniera più recisa, e anche più articolata, di quanto non avvenisse nella *Introduzione alla filosofia*.

Inoltre, nella discussione del problema idealismo-realismo, Edith Stein si avvale di strumenti nuovi, derivanti dalla sua lettura di Tommaso, e dimostra una sensibilità nuova per tematiche propriamente metafisiche, il cui orizzonte non è limitato al problema dell'esistenza o meno del cosiddetto “mondo esterno”, ma si amplia fino alle tematiche della teologia naturale. I termini “assoluto” e “trascendenza” non hanno, come prima, una calibrazione fondamentalmente gnoseologica⁴⁰, ma acquistano il significato metafisico che attribuiva loro la tradizione.

La “novità” di questo testo non significa però rottura totale con gli scritti precedenti. La “collocazione” della discussione del problema idealismo-realismo è analoga a quella che essa aveva in *Introduzione alla filosofia*, legata all'analisi della percezione. Si è visto che per Edith Stein nella discussione sull'idealismo aveva un ruolo importante la riflessione sulla natura dei “dati sensibili” (gli *Empfindungsdaten*); ora, se è una novità di *Potenza e atto* l'utilizzazione di strumenti concettuali e linguistici apparte-

³⁶ ESW VI 1-17; tr. it. in RV 91-107; sulla datazione, cfr. l'introduzione degli editori in ESW VI xviii-xix.

³⁷ ESGA X 246/357.

³⁸ ESGA X 243/354.

³⁹ Per una caratterizzazione dell'“idealismo trascendentale”, cfr. *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, 10-11/101: “Essere oggettuale (*gegenständliches Sein*), per esempio l'esistenza del mondo esterno percepibile sensibilmente, non *significa* altro che esser-dato per una coscienza di una particolare natura, e più precisamente per una pluralità di soggetti che stanno in reciproca relazione e in reciproco scambio di esperienza”.

⁴⁰ Cfr. ad esempio ESGA VIII 66-67/104.

nenti alla tradizione aristotelico-tomista, l'*Excursus sull'idealismo trascendentale* trova pur tuttavia la sua collocazione proprio nel contesto della riflessione su *phantasma* e *species sensibilis*⁴¹; il punto in cui idealismo e realismo si separano, dice Edith Stein, è quello del passaggio dal *phantasma* alla *species sensibilis*⁴².

Nella *Introduzione alla filosofia*, a proposito dei dati sensibili ci si imbatteva nell'interrogativo: "Ha senso dire che il materiale sensibile 'riempie i sensi', come se fosse qualcosa che viene 'dal di fuori'? O questa è solo una *façon de parler* per indicare cambiamenti che si verificano soltanto 'in noi'?"⁴³. In *Potenza e atto*, si afferma chiaramente che per lo Husserl delle *Meditazioni* 'cosa' e 'mondo di cose' non possono significare nient'altro che "connessioni di atti in cui un soggetto spirituale (a livello più alto una comunità intersoggettiva di 'monadi' che reciprocamente si comprendono), procedendo di atto in atto secondo leggi motivazionali costanti, dà senso ad un materiale sensibile dato, in se stesso senza senso, costruendo così oggetti intenzionali. Parlare di una cosa che appare, e della quale qualcosa cada sotto i sensi, diventa perciò una pura *façon de parler*"⁴⁴.

A questo idealismo delle *Meditazioni* Edith Stein non rimprovera tanto di essere in contrasto con le nostre rappresentazioni spontanee del mondo delle cose e dell'essere, gli obietta piuttosto "il fatto (*Tatsache*) che questo stesso idealismo trascendentale lascia come residuo non spiegato e non passibile di spiegazione, come residuo totalmente irrazionale, il materiale sensibile che è presupposto per ogni costituzione, e il fatto (*Faktum*) del lavoro di costituzione". E conclude: "Con ciò tutta la vita spirituale – vale a dire ogni essere, perché la vita spirituale è l'unico essere assoluto – appare dissolta in un gioco senza senso"⁴⁵.

Edith Stein sviluppa quindi con ampiezza i suoi rilievi critici. Una cosa è importante osservare, a proposito delle argomentazioni mediante le quali intende respingere il punto di vista idealistico: perché abbiano forza contro l'argomentazione trascendental-fenomenologica a cui si contrappongono, i suoi rilievi si muovono sul piano della riduzione fenomenologica, e arrivano così a mostrare che l'affermazione di un essere 'indipendente' della

⁴¹ Cfr. ESGA X 235/344 e 247/358-359. A questo proposito, cfr. la traduzione di Edith Stein delle questioni *De veritate* di Tommaso d'Aquino, là dove ella riassume e commenta la questione decima, affermando che, per una "ontologia dello spirito", sarebbe da approfondire meglio che cosa si intende per *phantasma*, *species* e *forma* (ESW III 278-280).

⁴² ESGA X 235/344.

⁴³ ESGA VIII 77/115.

⁴⁴ ESGA X 235-236/344.

⁴⁵ ESGA X 236/345; di un "fatto totalmente irrazionale" parla anche ESGA X 246/358.

natura non è contraddetta da una rigorosa indagine fenomenologica della vita intenzionale dello spirito ma è compatibile con essa⁴⁶.

Dopo aver ricapitolato la dottrina della costituzione⁴⁷, Edith Stein si domanda: “Come deve intendersi che le sequenze di atti che costituiscono le cose attribuiscono al mondo delle cose un essere indipendente dagli atti stessi?”; come nasce cioè la “fede” (*Glaube*) in un mondo di cose che sussiste indipendentemente dalla coscienza? Questa fede infatti vive nella percezione e nell’esperienza; chi percepisce nutre la convinzione ingenua che ciò che ha davanti a sé sia la cosa stessa, anche se essa non può cadere sotto i suoi sensi (dunque dall’esterno, dal di fuori) nella sua interezza. Ogni intenzione percettiva va, al di là del fenomeno, alla cosa stessa, che c’era, fuori, prima che io la percepissi, e continuerà ad esserci dopo che me ne sarò allontanato o avrò distolto da essa la mia attenzione⁴⁸. Detto altrimenti: “Che per il soggetto, attraverso la sua vita intenzionale, si costruisca un mondo oggettuale, ha il suo fondamento nelle leggi cui sottostà la coscienza, leggi che si scoprono nell’indagine riflessiva”, ma “è da indagare su quale tipo di essere convenga agli oggetti costituiti”⁴⁹.

Edith Stein inizia osservando che, oltre al mondo della percezione, ci sono altri mondi oggettuali: il mondo della memoria, e poi il mondo della fantasia. L’analisi di queste diverse forme della vita intenzionale ci permette di osservare che nel mondo del ricordo ci muoviamo più liberamente che in quello della percezione, e più liberamente ancora ci muoviamo in quello della fantasia; però, ogni forma della vita intenzionale in cui si costituisce un mondo di cose (cioè in tutti e tre i mondi sopraddetti) ha vincoli oggettivi; in ogni caso, c’è una “oggettività” che costituisce un limite per la nostra libertà: “Si deve indagare il significato di questa ‘oggettività’”, e se essa abbia un senso diverso in quei tre mondi⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. ESGA X 236/345 e 246/357.

⁴⁷ Il soggetto spirituale ha per natura sua un’apertura sul mondo oggettuale, “la vita spirituale è intenzionale”, è cioè il riferirsi del soggetto all’oggetto, e questa intenzionalità, questo riferirsi del soggetto all’oggetto, non è un generico riferirsi, ma si articola in una varietà di forme e modalità determinate, le “categorie della coscienza” (*Bewusstseinskategorien*); il materiale si colloca nell’una o nell’altra forma, ordinandosi secondo la struttura propria dell’una o dell’altra, e attualizzando in tal modo l’una o l’altra. In base alla “forma fondamentale dell’intenzionalità” (che è il rapportarsi del soggetto all’oggetto), alle “categorie della coscienza” corrispondono “categorie oggettuali” nelle quali il materiale sensibile prende forma, e a “intenzioni” determinate corrispondono “cose dell’esperienza” determinate. Ci sono leggi costanti che regolano il flusso della vita intenzionale e il costituirsi, in essa, di un mondo oggettuale per il soggetto (ESGA X 238/347-348).

⁴⁸ ESGA X 238/348.

⁴⁹ ESGA X 242/352.

⁵⁰ ESGA X 238-242/348-352.

La convinzione che accompagna gli oggetti del mondo della percezione e del mondo della memoria, è che essi abbiano “un essere oggettivo, cioè indipendente dal soggetto di fronte al quale stanno, e dagli atti di questo soggetto”. Ora, bisogna ricordare che il flusso della vita intenzionale obbedisce a leggi fisse; queste leggi fisse, che regolano la vita della coscienza, non dipendono dal soggetto, e in questo senso sono “essere oggettivo” (*objektives Sein*). Perciò, per Edith Stein il problema si pone in questi termini: “Questa oggettività, l’indipendenza dalla mia vita attuale, si può ricondurre all’oggettività delle leggi che regolano la vita della coscienza?”. In altri termini: forse che quella presunta oggettività e indipendenza del mondo dell’esperienza si può spiegare in questo modo: che, subentrando certi dati sensibili, in soggetti quali noi siamo sorge la convinzione dell’esistenza di un mondo indipendente? Questa appunto è l’interpretazione idealistica. Ma è l’interpretazione che si impone inevitabilmente, o le si possono opporre validi argomenti⁵¹?

Vengono richiamate le tesi husserliane delle *Meditazioni*: il modo in cui secondo Husserl si costituisce per ogni io il suo mondo trascendente, e il modo in cui i vari io, ciascuno dei quali ha il suo mondo esterno, costituiscono insieme un mondo intersoggettivo. Il fatto è che qui, secondo Edith Stein, l’oggettivo-trascendente non ha altro significato che questo, “di essere costituito intersoggettivamente, per una comunità di monadi”. È a questo punto che Edith Stein interviene con una osservazione critica che raggiunge la problematica propriamente metafisica intorno alla realtà ultima. Infatti, anche se l’intenzione fondamentale di Husserl non era quella di delineare una immagine compiuta del mondo (*geschlossenes Weltbild*), una concezione globale della realtà, secondo Edith Stein è invece appunto una concezione globale della realtà quella che emerge dalle *Meditazioni*, quando queste riconoscono, “come unico ‘essere assoluto (*absolutes*)’, le ‘monadi’”. Edith Stein domanda perentoriamente: “Con quale diritto viene attribuito ai soggetti un ‘essere assoluto’, e non invece alle cose materiali? Innanzitutto, che cosa significa questo essere assoluto? Che l’io trascendentale è incondizionato (*unbedingt*), che cioè non presuppone niente altro, e che ogni altra cosa che è è condizionata da esso stesso?”⁵².

Questa sintetica lettura del *Weltbild* husserliano delle *Meditazioni* si conferma e si chiarisce ulteriormente in un passaggio alquanto più diffuso

⁵¹ ESGA X 242-243/352-354; vi si legge anche: “Che per il soggetto, attraverso la sua vita intenzionale, si costruisca un mondo oggettuale, ha il suo fondamento nelle leggi cui sottostà la coscienza, leggi che si scoprono nell’indagine riflessiva. Adesso è da indagare su quale tipo di essere convenga agli oggetti costituiti”.

⁵² ESGA X 243-244/354-355.

che troviamo nell'articolo su *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*: “Egli [Husserl] conosce un essere assoluto (*absolutes*) a cui ogni altro essere rimanda e a partire dal quale ogni altro essere si può comprendere: una molteplicità di uomini, cioè di soggetti ognuno dei quali si costruisce nei suoi atti il *suo* mondo, che però *hanno la capacità di capirsi gli uni gli altri, e nella mutua comunicazione delle loro esperienze costruiscono un mondo intersoggettivo*. Tutto ciò che è al di fuori di queste monadi si costituisce mediante i loro atti ed è ad esse relativo. [...] A causa della assolutizzazione (*Absolutsetzung*) delle monadi non c'è spazio per Dio, nel senso della nostra idea di Dio, che attribuisce a Lui solo l'essere assoluto e che lo pone come l'essere assoluto stesso”⁵³.

L'articolo contiene una denuncia degli esiti del pensiero di Husserl nelle *Meditazioni*, senza però che vengano portati argomenti per una loro confutazione; le pagine di *Potenza e atto* che stiamo leggendo sviluppano invece considerazioni che permettono di rifiutare fondatamente quella “assolutizzazione delle monadi”. “La monade – afferma Edith Stein – non ha il carattere dell'essere incondizionato, o dell'essere *primo*”; è vero, argomenta, che l'io si trova *di fatto* ad esistere, e che il suo esistere (*Dasein*) è *di fatto* da lui inseparabile (anche se è pensabile la sua non esistenza); è vero anche che l'io ha una certa libertà nel determinare la sua vita presente e futura. Tuttavia, osserva, la sua libertà si radica in una non-libertà: l'io “si trova ‘posto nell'esistenza’, non come esistente per (*durch*) se stesso, e, nella sua attività, vincolato in duplice modo: da ciò che gli è dato (*vorgegeben*), e dalle leggi che regolano la sua attività. Con questa intera struttura, rinvia a qualcosa che è assoluto in un senso diverso da quello in cui lo è lui: ad un *principio* nel senso dell'originario e dell'incondizionato. In tal modo, l'io trascende se stesso verso qualcosa in cui ha lui stesso il fondamento del proprio essere (quindi una trascendenza opposta a quella dell'idealismo trascendentale)”⁵⁴.

Dio, dunque, trascende l'io; c'è qualcosa che trascende l'io in senso proprio, che è cioè alle radici del suo essere, dato che l'io da sé solo non può dar ragione del suo essere e del suo essere quale è. C'è, nel pensiero di Edith Stein, una “teologia naturale”, una affermazione dell'esistenza di un Assoluto

⁵³ ESW VI 13; RV 103-104. Secondo Galeazzi, il “presupposto di fondo” di Husserl è appunto che “la ragione umana sia l'assoluto” (U. GALEAZZI, *La lezione di Husserl nell'itinerario di ricerca di Edith Stein*, «Hermeneutica», 9 [1989], pp. 363-384, p. 367). Angela Ales Bello contesta invece recisamente la posizione di chi esclude per Husserl la possibilità di pensare Dio e di credere in Dio (A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2005; cfr. già EAD., *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985). Su questo tema si veda anche P. VOLEK, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen*, pp. 73-77.

⁵⁴ ESGA 244/355.

trascendente, principio di ogni essere e dunque dell'io stesso; la troviamo delineata in *Potenza e atto*⁵⁵ e più tardi in *Essere finito e essere eterno*⁵⁶, mentre si accenna alla sua possibilità in diversi altri luoghi dell'opera della Stein⁵⁷.

Con questa affermazione di trascendenza, la risposta al problema idealismo-realismo potrebbe considerarsi completa. Tuttavia, analogamente a quanto avveniva nella *Introduzione alla filosofia*, anche qui in *Potenza e atto* Edith Stein non chiude già a questo punto la sezione dedicata al problema idealismo-realismo; non lo fa, perché non intende rinunciare a rivendicare anche la trascendenza (o meglio, in questo caso, come si è ormai visto: la non-dipendenza) del mondo materiale dall'io.

L'*Excursus* continua dunque affermando in primo luogo che nella sua attività l'io si trascende "verso fuori, in un mondo di cose"; nella sua attività ha un duplice senso: l'io conosce il mondo che gli sta di fronte, e l'io si trova in quel mondo, in esso agisce e da esso patisce.

Bisogna però riconoscere, in secondo luogo, che questo mondo di cose non ha la "assoluta fatticità che compete all'esistenza propria (come mostrano le considerazioni sul dubbio)" e, certo, non ha "l'assolutezza del primo principio"; neppure agli altri io che si incontrano in questo mondo compete la "assoluta fatticità" dell'esistenza propria, sicché i presunti altri io e i loro mutui rapporti vanno dunque cancellati⁵⁸. Non si deve però fraintendere questo riconoscimento, osserva Edith Stein, come se si volesse dire che l'idealismo trascendentale si identifica col solipsismo; l'idealismo trascendentale afferma "solo la relatività di un mondo siffatto a individui che hanno una certa struttura, dalla cui vita intenzionale esso viene costituito"⁵⁹.

E siamo ormai al punto d'arrivo: è vero, afferma Edith Stein, che non ha senso parlare di un essere che sia in linea di principio non sperimentabile, ma questo non per il motivo che 'essere' equivale a 'essere sperimentato' (o 'sperimentabile'), bensì per il motivo che il non-spirituale (*Ungeistiges*)

⁵⁵ Cfr. ESGA X 9-18/58-68.

⁵⁶ Cfr. ESW II 53-59; tr. it. *Essere finito e essere eterno*, Città nuova, Roma 1988, pp. 91-98; cfr. anche ESW II 101-116/144-159.

⁵⁷ Cfr. ad esempio ESW II 23/59; ESW III 280; ESGA XIV 159/215; ESW XV 28, RV 69; ESGA XVII 49-42; cfr. anche la scheda preparatoria del saggio del 1929 riportata in F. GABORIAU, *Edith Stein philosophe*, FAC, Paris 1989, pp. 53-54.

⁵⁸ "Se infatti il motivo per cui attribuisco loro un'esistenza indipendente dalla mia è in fondo la datità di un corpo (il loro corpo) che riconosco analogo al mio, perché non dovrei attribuire un'esistenza indipendente dalla mia anche alle altre cose che cadono sotto i miei sensi, come avviene nella concezione 'ingenua' dell'esperienza e della percezione?" (ESGA X 245/356).

⁵⁹ Solipsismo è affermazione della "dipendenza del mondo delle cose da un soggetto determinato, individuale" (ESGA X 245/356).

non può essere da sé (*aus sich*), che può solo essere creato; ha senso sostenere che l'essere del mondo non equivale a questo suo determinato apparire a soggetti come noi, “che è pensabile un altro modo di conoscerlo, e un'esistenza del mondo materiale davanti a Dio, prima che vi siano creature viventi sotto i cui sensi esso possa cadere. Essere creato significa poi: essere prodotto da Dio ed avere un essere diverso dall'essere nello spirito di Dio”⁶⁰.

Eccoci dunque alla conclusione, a cui si è pervenuti, secondo Edith Stein, mediante una pura indagine fenomenologica. Ella scrive: “Dunque, le indagini sulle operazioni della vita intenzionale dello spirito non costringono ad abbandonare quella concezione dell'essere delle cose cui rimandano il racconto della creazione e il dogma della Chiesa, anche se quell'indagine mostra che molto di ciò che la concezione ingenua dell'esperienza afferma essere assoluto è in realtà relativo alla particolare struttura sensibile-spirituale degli individui esperienti”⁶¹.

Con queste ultime battute Edith Stein ribadisce la sua convinzione, argomentata nel modo che si è visto, secondo la quale un'analisi fenomenologica rigorosa della “vita intenzionale dello spirito” non implica una presa di posizione in favore dell'idealismo; questo è quanto le preme far valere contro l'idealismo delle *Meditazioni cartesiane*. Come nella *Introduzione alla filosofia*, anche in *Potenza e atto* trattando di idealismo-realismo l'attenzione punta sulla questione del ‘mondo esterno’, sulla possibilità di una natura indipendente dalla coscienza e di una coscienza indipendente dalla natura; questo, come si è visto, è per Edith Stein il problema metafisico connesso con la questione gnoseologica dei dati sensibili e della percezione. In *Potenza e atto*, però, intrecciata con l'analisi fenomenologica e con i suoi risvolti metafisici relativi all'esistenza del mondo esterno, emerge la problematica più propriamente metafisica, quella relativa alla realtà ultima: abbiamo visto Edith Stein affermare con decisione che l'essere primo e incondizionato non può identificarsi né con la natura, né con l'io (o con *gli io*) che costituisce (o che costituiscono) il mondo, che è dunque necessario affermare un Principio trascendente di tutto l'essere. Ora, l'affermazione di un Principio trascendente dell'essere non può venire da un'indagine puramente fenomenologica della vita dello spirito; si richiede, per questo, una metafisica costruttiva, che argomenti dalla fini-

⁶⁰ ESGA X 245-246/356-357.

⁶¹ ESGA X 246/357. Nell'articolo *Che cos'è la fenomenologia?* Edith Stein osservava che, con l'idealismo, Husserl si è riaccostato a Kant e c'è “una radicale differenza nei confronti della filosofia cattolica, la quale è certa dell'autonomia dell'essere del mondo” (p. 573; RV 60).

tezza dell'essere d'esperienza ad un Principio assoluto trascendente; è perciò a quest'altro orizzonte di discorso che rimandano le affermazioni di Edith Stein relative all'essere assoluto come il principio, come l'originario e l'incondizionato.

d) Sofia Vanni Rovighi sulla questione idealismo-realismo

È Sofia Vanni Rovighi che articola in maniera particolarmente lucida – nel modo sintetico e preciso che le è proprio – l'aspetto dell'analisi fenomenologica e quello dell'argomentazione metafisica nella problematica idealismo-realismo, vista proprio in rapporto al pensiero husserliano⁶². Può essere interessante rilevare alcune significative coincidenze nel modo in cui le due filosofe impostano e trattano queste tematiche, coincidenze che tuttavia, ovviamente, non devono far dimenticare ciò che le differenzia.

Innanzitutto, come per Edith Stein, anche per Sofia Vanni Rovighi va riconosciuto ad Husserl il merito di aver superato il soggettivismo proprio di gran parte della filosofia moderna e di aver insegnato come liberarsene. In questo, per Sofia Vanni Rovighi ha un ruolo chiave la nozione di intenzionalità; ella afferma di averne compreso l'importanza grazie al suo studio di Husserl, di aver compreso grazie a lui che “il conoscere è originariamente presenza dell'essere”⁶³; Husserl, scrive ancora, “chiarì la nozione di coscienza giovandosi della nozione scolastica di intenzionalità, [...] e applicandola più a fondo”⁶⁴.

Se dunque, seguendo Husserl, si riconoscono e si distinguono nella coscienza un aspetto reale e uno intenzionale, si deve affermare “che la distinzione tra soggetto e oggetto è immediatamente data”⁶⁵. È a questo punto che Sofia Vanni Rovighi introduce la problematica realismo-idealismo; perché, afferma, l'affermazione dell'intenzionalità del conoscere non

⁶² Si vedano in particolare S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. I, La Scuola, Brescia 1962, pp. 130-132; EAD., *Gnoseologia*, La Scuola, Brescia 1963, pp. 362-366; EAD., *Teoria della conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 26-27.

⁶³ EAD., *Rileggendo alcuni testi husserliani sull'intenzionalità*, in AA.Vv., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 269-279, alla p. 269. A differenza di Edith Stein, Sofia Vanni Rovighi si forma alla scuola di Tommaso d'Aquino e dei pensatori della scolastica, e solo in un secondo tempo scopre Husserl, e lo apprezza per le sue tesi gnoseologiche antipsicologistiche e antisoggettivistiche; è da ricordare anche che Sofia Vanni Rovighi fu tra i primi studiosi ed estimatori di Husserl in Italia; il suo *La filosofia di Edmund Husserl* uscì nel 1938 (Unione Tipografica, Milano 1938; poi Vita e Pensiero, Milano 1939); il suo interesse per Husserl e per la fenomenologia, che data dal 1930, è testimoniato da diversi articoli e recensioni di quegli anni.

⁶⁴ VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, p. 273.

⁶⁵ *Ibi*, p. 277.

equivale ad una affermazione di realismo metafisico. Anche in questo è in accordo con le tesi di Edith Stein richiamate sopra. Husserl, osserva Sofia Vanni Rovighi, “intende descrivere il fatto conoscitivo. Tale descrizione è compatibile sia con una interpretazione realistica sia con una interpretazione idealistica (Husserl ne darà più tardi una interpretazione idealistica). Non si pronuncia infatti Husserl sulla natura delle cose percepite: non dice se esse siano realtà indipendenti o prodotti di un io trascendentale: si limita a constatare che in ogni fatto di coscienza altro è l’aver coscienza, altro è ciò di cui si ha coscienza”⁶⁶.

Il problema intorno alla natura di ciò che appare – ripete Sofia Vanni Rovighi – è un problema metafisico. Osserva: il *cogito* “vuol dire che colgo ciò che appare, qualunque cosa sia ciò che appare”, e a chi obiettasse che quello che importa è proprio sapere *che cosa è ciò che appare* risponde: “I problemi sulla natura di ciò che appare non sono problemi di gnoseologia, ma problemi di metafisica o di filosofia della natura o di scienza della natura”⁶⁷. Si vedano soprattutto i suoi *Elementi di filosofia*: “Il problema del realismo, che secondo alcuni sarebbe il problema gnoseologico per eccellenza, è invece, a nostro avviso, un problema metafisico: non è il problema *se* esista qualcosa, ma il problema della natura di ciò che esiste, il problema del *che cosa* è la realtà”. Mostrata poi l’ambiguità delle definizioni correnti di idealismo e realismo (rispettivamente: “la riduzione dell’essere al pensiero”, e “c’è dell’essere oltre il pensiero”), perché per pensiero si può intendere il pensiero divino o il pensiero umano, e il pensiero umano può a sua volta essere inteso in sensi diversi, torna a ribadire la tesi iniziale secondo la quale il problema da discutere con l’idealismo è il problema di cosa sia la realtà, con l’osservazione conclusiva: “Ora, lo studio della realtà, dell’essere, è compito della metafisica e delle scienze reali, non della teoria della conoscenza”⁶⁸.

Come si è visto, la riflessione di Sofia Vanni Rovighi parte dal concet-

⁶⁶ *Ibi*, p. 278; in questo passo, Sofia Vanni Rovighi si riferisce alle *Ricerche logiche*. A proposito di quello “Husserl ne darà più tardi una interpretazione idealistica”, osserverei che Sofia Vanni Rovighi non dà tuttavia dell’“idealismo” di Husserl una interpretazione così perentoria come quella di Edith Stein: “Se – scrive – ciò che Husserl chiama ‘constituire’ vuol dire ‘dar significato’, resta da vedere se questo ‘dar significato’ vuol dire *creare* il significato o *rivelarlo*, e mi pare che il problema, dal punto di vista dell’interpretazione, resti aperto” (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea. Dall’Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia 1980, pp. 426-427); bisogna osservare però che Sofia Vanni Rovighi si riferisce qui alle *Idee* più che alle *Meditazioni*.

⁶⁷ *Ibi*, pp. 355-356; si veda anche VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea*, p. 422: “La coscienza è sempre presenza intenzionale di qualche cosa. Si tratterà di vedere di *quale* cosa, ma questo riguarda la concezione della realtà, non la teoria della conoscenza”.

⁶⁸ VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, I, pp. 130-132.

to di intenzionalità, per osservare poi che la distinzione in esso contenuta tra l'intendere e l'oggetto inteso non è già in se stessa affermazione di realismo, e che resta quindi ancora aperto il problema, metafisico, della natura della realtà; un problema che non va affrontato – e che ella non affronta – in sede di gnoseologia ma in sede di metafisica.

Più che al concetto di intenzionalità, Edith Stein pensa invece alla teoria husserliana della costituzione, e sostiene che la teoria della costituzione non è già in se stessa affermazione di idealismo metafisico; questo idealismo metafisico viene infine respinto, come si è visto, con argomenti che sono gli strumenti propri di una metafisica costruttiva e non appartengono all'analisi fenomenologica della conoscenza, ma che tuttavia si intrecciano, in quelle sue pagine, con le analisi di ordine fenomenologico; quello che le sta a cuore è mostrare che le analisi di ordine fenomenologico non implicano affatto una presa di posizione metafisica di tipo idealistico, ma sono compatibili anche con una metafisica realistica. Anche su questo punto, Sofia Vanni Rovighi è perfettamente d'accordo: è vero, ella osserva, che Husserl parla di 'costituzione' del mondo da parte della coscienza, "ma quando, in *Ideen II*, affronta con metodo fenomenologico i problemi della costituzione, in realtà descrive come e per quali gradi *appaia* il mondo alla coscienza, e le descrizioni di *Ideen II* restano 'neutre' rispetto all'idealismo di *Ideen I* e al realismo dei discepoli del periodo di Gottinga"⁶⁹.

Questo mi sembra essere il punto essenziale di convergenza delle due filosofe: il fatto che entrambe distinguono tra il piano della 'descrizione del fatto conoscitivo' e il 'piano metafisico'; per entrambe, la questione idealismo-realismo si affronta e si risolve non sul primo piano, quello della gnoseologia, ma sul secondo, quello della metafisica.

Non manca neppure, in Edith Stein, un parallelo con quella affermazione di Sofia Vanni Rovighi secondo la quale la questione idealismo-realismo è di pertinenza della metafisica, e della *filosofia della natura*. Si è visto infatti come, una volta affermato che c'è dell'essere che trascende la coscienza, sulla realtà del mondo esterno si deve discutere secondo Edith Stein non in base a considerazioni di carattere generale su essere e coscienza, ma in base alla struttura particolare della natura⁷⁰.

⁶⁹ EAD., *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in EAD., *Studi di filosofia medioevale. II. Secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 283-298, alla p. 298.

⁷⁰ ESGA VIII 79/117.

2. Individualità e persona

È bene chiarire subito che in Edith Stein il termine “individuo” non ha il significato decettivo attribuitogli dai molti che, seguendo Maritain⁷¹, lo contrappongono al termine “persona”. Nella definizione tradizionale, che anche Maritain richiama, il termine “individuo” entra nella definizione stessa della “persona” – *rationalis naturae individua substantia* –; esso indica l’unità, la indivisibilità, l’identità con se stesso e la non-identità con l’altro che è propria delle persone come degli esseri non personali. A questo senso del termine si attiene Edith Stein, che attribuisce la massima importanza al tema della individualità della persona umana; per lei, essa esprime il fatto che ogni persona umana è senza uguali, irripetibile, unica nel suo essere come nel suo valore e nella sua dignità (*Eigenart e Eigenwert*)⁷². Come si vedrà, però, Edith Stein è poi anche ben attenta a distinguere tra l’individualità propria degli esseri non personali e quella degli esseri personali, spirituali, la quale ultima è a suo avviso la sola vera individualità.

a) Individualità e spiritualità

Negli scritti fenomenologici di Edith Stein, alla nozione di “individuo” (di “individualità”) è dato un largo spazio: costituzione dell’individuo psico-

⁷¹ Osserva Maritain che il termine “persona” si applica solo alle sostanze spirituali, dotate di libertà, e che ciò che fa la loro dignità è la sussistenza dell’anima spirituale e immortale; il termine “individuo” è invece comune all’uomo e alla bestia, alla pianta, al microbo e all’atomo. Fin qui, direi, siamo in linea con il vocabolario tradizionale, e non c’è nessuna ragione di *opporre* persona a individuo. Maritain afferma poi anche che mentre “ogni persona, da sola”, è superiore a tutto il mondo dei corpi, e non è propriamente parte di questo mondo, in quanto individui invece noi non siamo che frammenti di materia, punto di incrocio di tutte le forze cosmiche e terrene, al cui dominio non possiamo sottrarci; da notare che questa calibrazione negativa del termine “individuo” è fondata sulla tesi tomista che “l’individualità è fondata come tale sulle esigenze proprie della materia, *principio di individuazione* perché principio di divisione” (*Trois réformateurs. Luther - Descartes - Rousseau*, Plon, Paris 1925, pp. 27-29). Ora, è proprio questa equiparazione di individualità e materialità che Edith Stein rifiuta e combatte; per lei, (vera) individualità è semmai sinonimo di spiritualità; quello che per lei è il punto fondamentale, è proprio quello su cui Maritain sorvola senza accorgersene quando scrive, come si è visto, “ogni persona, *da sola...*”: il punto in discussione è quello della *individualità* della persona – che Edith Stein rifiuta di ricondurre alla materia.

⁷² Cfr. a questo proposito le giuste riflessioni di P. SECRETAN nella sua *Introduction* a E. STEIN, *De la personne. Corps, âme, esprit*, Cerf, Paris – Presses Universitaires de Fribourg 1992, pp. 5-17, alla p. 16: “L’individualità non è fatta solamente di un egoismo chiuso in sé, orgoglioso o vanitoso, arrogante o indifferente all’altro. *Individuum* può essere il bel nome di una riflessività teocentrica, e se ne è fatto invece il segno di un ripiegamento per definizione egocentrico”.

fisico, costituzione dell'io individuale, dell'individuo che ciascuno di noi è (*das eigene Individuum*), dell'altro individuo (*das fremde Individuum*), individuo e comunità e così via.

Già nella dissertazione *Sul problema dell'empatia*, è affermata una tesi che poi sarà sempre ribadita in tutte le opere successive: perché si abbia individualità (o meglio, come vedremo: perché si abbia *vera* individualità) sono richiesti due elementi: l'ipseità o identità (*Selbstheit*) e la peculiarità qualitativa (*qualitative Eigentümlichkeit*)⁷³. La dissertazione, però, non contiene ancora le articolazioni di questa tesi, che saranno sviluppate successivamente.

A differenza della dissertazione con i suoi brevi cenni, i *Contributi*⁷⁴ danno invece parecchio spazio al tema dell'individualità; in essi, il concetto di individuo acquista un rilievo particolare in riferimento alla distinzione tra psiche e spirito e, quindi, tra psicologia e scienze dello spirito. Anche nella dissertazione era ben presente il tema del raffronto tra scienze della natura e psicologia naturalistica da una parte, e scienze dello spirito dall'altra⁷⁵; però, come necessario fondamento oggettivo o fondamento ontologico delle scienze dello spirito veniva richiesta una ontologia dello spirito che dello spirito mettesse in luce la struttura essenziale, e una teoria dei tipi ideali⁷⁶; nessuna insistenza, in questo contesto, su individuo e individualità⁷⁷. Nei *Contributi*, invece, i concetti di individuo e individualità acquisiscono un ruolo centrale in quella che è la distinzione tra lo psichico e lo spirituale. Edith Stein afferma che, analogamente a quanto avviene nelle scienze della natura, la psicologia “ricerca le leggi generali partendo dalle quali sono da spiegare i singoli accadimenti psichici; essa non ha a che fare con l'individualità dei suoi oggetti, come abbiamo accertato per le scienze dello spirito”; ma – e qui siamo al punto decisivo – se la psicologia non si occupa dell'individuo mentre dell'individuo si occupano invece le scienze dello spirito, ciò non è dovuto a una scelta arbitraria del ricercatore; ciò è fondato, al contrario, nella natura delle cose: nel campo dello

⁷³ *Zum Problem der Einfühlung*, p. 42.

⁷⁴ E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 5 (1922), pp. 1-283; Erste Abhandlung: *Psychische Kausalität*, pp. 2-116; Zweite Abhandlung: *Individuum und Gemeinschaft*, pp. 116-283; esiste anche una ristampa più recente, presso Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996.

⁷⁵ Cfr. tutto il § 1 della parte IV.

⁷⁶ *Zum Problem der Einfühlung*, pp. 106 e 121.

⁷⁷ Edith Stein avrebbe ripreso da Scheler il concetto di una identità qualitativa (ESGA VIII 134, nota dell'editore).

psichico, infatti, come nel dominio della natura, non si incontra una vera individualità quale è quella che si trova invece nel campo dello spirito⁷⁸.

È a questo punto che abbiamo quindi una calibrazione di ciò che significa individuo nei due diversi campi. Il termine “individuo”, detto di una cosa (*Ding*), non ha lo stesso senso del termine “individuo” detto di un che di spirituale. “Se noi diciamo di una cosa (*Ding*) che è individuo, questa individualità non significa niente più che ipseità o identità con se stessa: essa è se stessa e nessun'altra cosa, il che non ha a che fare col suo contenuto qualitativo niente più che questo, che è presupposto in generale un qualche contenuto di senso, e una certa continuità nei suoi cambiamenti”. L'individualità della cosa resta determinata dalla possibilità di precisare univocamente il posto che la cosa occupa nello spazio e nel tempo, e dal posto che occupa nella catena causale, retta da leggi universali; “quanto a ciò che essa è qualitativamente, però, essa è l'esemplare di un tipo, che ci si può immaginare ripetuto in un numero indefinito di esemplari. [...] La cosa singola non ha individualità nel senso di essere un che di qualitativamente unico (*im Sinne eines qualitativ einzigartigen Bestandes*)”⁷⁹.

Le cose stanno in modo analogo nel campo della psiche: anche qui, l'identità di un'anima non dipende da ciò che essa qualitativamente è; essa è identificata invece in base al posto che occupa, nello spazio e nel tempo, il corpo (*Leib*) cui essa è unita e che forma con lei un unico individuo psicofisico. Certo la psiche si differenzia dalla “natura materiale”, perché è una realtà che ha un principio interno di vita e di sviluppo, ma “il suo patrimonio di disposizioni originarie, come anche il suo sviluppo e ognuno dei suoi stati, sono tipici, e accessibili ad una descrizione che li tratti come esemplari [di un tipo]”⁸⁰.

Ci imbattiamo in una “irriducibile individualità qualitativa”, in un “quale individuale”, solo quando entriamo nel regno dello spirito: “Una particolarità qualitativa, da non concepirsi come l'incrocio di leggi generali ma che è fondata sulla intima singolarità qualitativa (*Einzigartigkeit*) dell'individuo, la si trova solo nel regno dello spirito”. Anche qui ci sono “tipi” generali, all'uno o all'altro dei quali può essere ascritto ogni individuo, e anche qui ci sono strutture e leggi generali, ma “ogni persona spirituale [...] ha la sua qualità, che, prescindendo dalla sua struttura universale, dà a ciascuno dei suoi atti una nota individuale, e lo distingue dagli atti di ogni altra persona”⁸¹.

⁷⁸ EAD., *Beiträge zur philosophischen Begründung*, pp. 275/319.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibi*, pp. 276/320.

⁸¹ *Ibi*, pp. 276-277/320-321: la differenza “epistemologica” delle scienze dello spirito

La *Introduzione alla filosofia* riafferma la tesi che per la individualità è richiesto l'elemento della *Selbstheit*, dell'ipseità o dell'esser-se-stesso-e-nessun-altro⁸², e che è richiesta tuttavia anche la *Eigenart* qualitativa. Nella sezione su *Caratteri tipici e peculiarità individuale (individuelle Eigenart)*, trattando del carattere come *Eigenart* che conferisce alla persona l'impronta della personalità viene ripreso il tema dei 'tipi' di carattere, che conferiscono ad una persona una certa sua fisionomia (i tipi fondamentalmente si differenziano in base al modo in cui la persona si mostra recettiva dei valori: a quali valori, con quale intensità e così via). Si afferma chiaramente, però, che "il carattere di una persona – per quanto ognuna si possa collocare all'interno di un certo tipo – non si esaurisce nell'essere la singolarizzazione (*Vereinzelung*) di un tipo, ma mostra, nell'insieme come nelle singole qualità e nei singoli vissuti, una 'nota individuale'"⁸³. Ci sono peculiarità, del corpo e della sfera sensibile come anche del carattere, che sono condizionate dall'esterno, e che non sono da confondere con questa determinatezza *interiore* che è la *persönliche Eigenart*:

La disposizione (*Anlage*) originaria della persona si differenzia da tutte le altre disposizioni della persona in quanto le appartiene un ultimo momento qualitativo irriducibile, che la impregna tutta, che dà al carattere interna unità e lo distingue da tutti gli altri. È l'*essenza della persona*, che non si sviluppa, ma si dispiega soltanto nel corso dello sviluppo del carattere, si manifesta nelle singole qualità e, a seconda delle circostanze favorevoli o sfavorevoli, si palesa totalmente o solo in parte; è il *nucleo identico*, che si ritrova in tutti i possibili processi di sviluppo – condizionati dai rapporti esterni – e nei loro esiti, e che delimita il campo di queste possibilità⁸⁴.

Ad esso è legata anche l'apertura che la persona ha al mondo dei valori: "C'è un rapporto assolutamente personale tra la persona e il valore ad essa accessibile"⁸⁵.

Anche per quanto riguarda il concetto di "individuo" in relazione alle

rispetto alla psicologia sta nel fatto che esse si occupano non solo di strutture e leggi generali, ma "dell'individuo nella sua individualità".

⁸² Si legge ad esempio che l'io puro è "assolutamente individuale", e che "questa individualità dell'io puro e dei suoi vissuti non è innanzitutto pensata come una differenza qualitativa, ma come un esser-se-stesso-e-nessun-altro. È qualcosa che non si può esprimere a parole, ma si può solo mostrare" (ESGA VIII 104/150).

⁸³ ESGA VIII 132/179; il testo continua: "Si deve osservare che questa 'individualità' o 'peculiarità individuale' ha dei gradi nel suo apparire esteriore, che non tutte [le persone] la mostrano nella stessa misura".

⁸⁴ ESGA VIII 134-135/182.

⁸⁵ ESGA VIII 135/183. Cfr. anche p. 144/191; è questo nucleo che dà alla persona di esser "persona unitaria dotata di una peculiarità (*Eigenart*) individuale".

scienze dello spirito, la *Introduzione alla filosofia* riprende le considerazioni sviluppate nei *Contributi*, senza sostanziali cambiamenti⁸⁶. Di individualità non si parla sempre nello stesso senso:

L'individualità della cosa significa che essa è *numericamente una*. L'individualità della persona dice anche questo, ma oltre a ciò che essa è qualitativamente peculiare (*qualitativ einzigartig*), e che la peculiarità (*Einzigartigkeit*) è il mezzo per coglierne l'unicità (*Einzigkeit*). [...] *Questa* individualità, così come noi la cogliamo nel campo dello spirituale, manca nella natura, e l'individualità di cui si può parlare a proposito degli oggetti naturali può essere colta tramite determinazioni universali e solo tramite queste...⁸⁷.

È per questa via che si arriva alla distinzione tra scienze naturali e scienze dello spirito⁸⁸.

Interessanti in relazione a queste riflessioni sulle scienze dello spirito alcune considerazioni sviluppate nelle pagine introduttive del corso di antropologia filosofica tenuto a Münster nel semestre invernale 1932-1933: c'è o no un'antropologia che possa portarci alla conoscenza dell'individuo, ci sono scienze capaci di cogliere l'individuale, e mezzi linguistici capaci di esprimerlo? Si risponde spesso negativamente – osserva Edith Stein – rilevando che la conoscenza umana è conoscenza per concetti, e che i concetti sono universali; ma a suo parere questo significherebbe limitare la conoscenza a quella conoscenza che è propria delle scienze della natura, mentre c'è anche la possibilità del 'comprendere' (*Verstehen*):

Mi pare che emerga qui una riduzione illecita della conoscenza alla conoscenza di un determinato tipo, orientata esclusivamente al mondo materiale e alle sue leggi universali e incapace di cogliere la specificità del mondo spirituale. Se conoscenza è accogliere in sé spiritualmente (*das geistige Aufnehmen*) un ente, allora possiamo dire che conosciamo la caratteristica peculiare (*Eigenart*) di un uomo: essa ci parla attraverso molteplici forme in cui l'interiorità (*Innere*) si 'esterna', e noi comprendiamo questa lingua⁸⁹.

⁸⁶ “La determinazione dell'individualità propria delle scienze naturali è generale, e coglie la cosa dal di fuori, non grazie alla sua propria struttura interna. C'è, al contrario, una determinazione dell'individualità che è totalmente diversa”, quella ad esempio della individualità spirituale di una persona, che “deve essere determinata in modo diverso dalla posizione spaziale e temporale del suo corpo” (ESGA VIII 202-203/255-257).

⁸⁷ ESGA VIII 202-203/255-257.

⁸⁸ Sulle scienze dello spirito e sul loro metodo si veda tutto il § 3 (*Scienze dello spirito*) della parte II sezione IV (*Le scienze della soggettività*), alle pp. 209-231/264-289.

⁸⁹ ESGA XIV 22/58-59; cfr. anche pp. 31/68-69. Ci sarà poi anche il compito di rendere accessibile l'individualità compresa; quando non è possibile l'incontro vivo, Edith

Ci sarà tutta una scuola del comprendere per imparare a cogliere la specificità individuale, e si arriverà anche ad un punto in cui lo sguardo umano, spinto fino a sondare le ultime profondità, si troverà davanti ad eventi che non si possono capire considerando l'anima stessa o il suo ambiente, e rivelano l'azione di potenze spirituali⁹⁰.

b) Individualità e “principio di individuazione”

Nella *Introduzione alla filosofia* ci si imbatte nell'espressione “*principium individuationis*”⁹¹; purtroppo, il testo non contiene nessun rimando, e inoltre la difficoltà di datazione dei vari rimaneggiamenti dell'opera non permette certo di determinare se l'uso dell'espressione sia da ricollegare al fatto che Edith Stein avesse cominciato a pensare la problematica dell'individualità in relazione alle dottrine dei grandi scolastici⁹².

È ben noto, comunque, che in relazione al “principio di individuazione” Edith Stein esprime più volte con decisione il suo dissenso dalla dottrina del suo secondo grande maestro, Tommaso d'Aquino; ella stessa scrive che la sua posizione costituisce “una deviazione dalla concezione di s. Tommaso”⁹³. Già nella sua traduzione delle *Quaestiones disputatae de*

Stein suggerisce di riportare il più possibile le espressioni e manifestazioni originali, e richiama come modelli certi capolavori storici e l'“arte che schiude un'anima” (la *seelenerschließende Kunst*) di romanzieri come Tolstoj, Dostoevskij, Sigrid Undset o Gertrud von Le Fort (*ibi*, pp. 22-23, 59).

⁹⁰ *Ibi*, pp. 23/60-61.

⁹¹ Anzi, *principia individuationis*, detto dello spazio e del tempo, in riferimento agli oggetti corporei (ESGA VIII 201-202/255).

⁹² Scrivendo a Ingarden, Edith Stein nel 1924 citava con ammirazione i nomi di Agostino, Anselmo, Bonaventura e Tommaso (ESGA IV 153/206), manifestando il desiderio, se avesse avuto tempo, di studiare a fondo le grandi opere della scolastica (ESGA IV 156/210), mentre già nell'agosto 1922 riferiva di aver l'occasione di incontrarsi “con persone che si erano formate nella scolastica” (ESGA IV 149/199). Nel dicembre del 1929, dopo anni di studio di Tommaso, dichiara di sentire la necessità di studiare “il vero tomismo di scuola, che ha la pretesa di aver esso per primo costruito, e di aver costruito di fatto, l'autentico sistema di san Tommaso. Innanzitutto sono da prendere in considerazione le opere dei domenicani francesi” (ESGA IV 205/284); nel 1933 farà i nomi di Gilson e di Grabmann (ESGA IV 233/332).

⁹³ ESGA X 172/262. Guilead scrive che la posizione di Edith Stein a questo proposito è “diametralmente opposta a quella del tomismo”, che è “agli antipodi di quella del tomismo” (R. GUILÉAD, *De la Phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, p. 311). Va osservato comunque, in relazione a *Essere finito e essere eterno*, che Edith Stein presenta la concezione tomista dell'individuazione nella “precisa e chiara esposizione” di Joseph Gretd (cfr. ESW II 433/485): in tutta la sezione dedicata alla *Discussione della dottrina tomista del fondamento dell'essere individuale* (ESW II 433-460/484-513) ci sono in nota due soli riferimenti diretti a testi di

veritate avanzava una riserva, senza svilupparla, in riferimento alla q. 19 a. 2 (*Se l'anima separata possa conoscere i singolari*): “Si pone il problema se sia soddisfacente, dal punto di vista ontologico, ricondurre l'individualità alla materia, tesi a cui Tommaso qui si attiene”⁹⁴.

Nel corso di antropologia teologica, Edith Stein si premura di osservare che, se è dogmaticamente stabilita la tesi che l'anima razionale è forma del corpo umano⁹⁵, non ci sono però dichiarazioni dogmatiche riguardo alla individualità: “La dottrina di fede non contiene nessuna definizione conclusiva dell'individualità, ma ha lasciato ancora libero il suo esame”⁹⁶.

In *Potenza e atto* il tema dell'individuo riemerge in continuazione: nella trattazione su genere, specie e individuo nel campo dell'ontologia formale⁹⁷, nel campo della natura organica⁹⁸ e inorganica⁹⁹, e in una molteplicità di accenni sparsi¹⁰⁰. Molti sono gli accenni a ciò che caratterizza l'identità *personale* che, come già sappiamo dagli scritti precedenti, è un'identità “qualitativa”, che permane nel mutare degli atti e delle situazioni¹⁰¹; la persona ha coscienza di essere, ha coscienza di ciò che è, ha coscienza di come essa è; ora, il “ciò che è” può significare l'universale, “ciò che una persona spirituale è in generale”, oppure “ciò che io sono ‘del tutto personalmente’, un qualcosa di individuale, di assolutamente unico (*Einmaliges*)”¹⁰².

Tommaso, e venti riferimenti agli *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* di Gredt.

⁹⁴ ESW IV 127; cfr. anche ESW III 105 (q. 3 a 8, *Se in Dio ci siano idee delle cose singolari*).

⁹⁵ ESGA XV 5-7; si veda poi p. 11: “Che l'anima razionale sia l'unica forma sostanziale del corpo, ad esso legata essenzialmente e non accidentalmente, significa da una parte che il corpo umano deve a questa anima che gli è propria di essere quello che esso è in quanto organismo vivente e in quanto corpo *umano*; significa, d'altra parte, che per l'anima non è qualcosa di estrinseco e contingente l'essere legata al corpo, ma che esso appartiene alla sua propria essenza, che essa non sarebbe più anima, se non le convenisse questa unità col corpo”.

⁹⁶ ESGA XV 23; cfr. anche p. 88: “Il problema è lasciato completamente aperto (*völlig offen*) dalle definizioni dogmatiche” (mi sembra che il senso dell'espressione usata qui da Edith Stein – *von der Dogmatik* – sia appunto questo: “dalle definizioni dogmatiche”).

⁹⁷ ESGA X 25-32/77-86. Cfr. anche l'allegato I, che si riferisce a queste prime pagine; viene posta la questione: “La materia è in tutti i casi il *principium individuationis*, ossia ciò che fa sì che la cosa sia un individuo – questo e nessun altro – oppure ci sono oggetti che sono individui in base a ciò-che-essi-sono (al loro *Was*)...?” (ESGA X 273/393; cfr. 25/79).

⁹⁸ ESGA X 192-195/289-92 e 208-212/308-314.

⁹⁹ ESGA X 201-207/301-308.

¹⁰⁰ Cfr. ad esempio ESGA X 188/283 e 190/285.

¹⁰¹ ESGA X 14/64.

¹⁰² ESGA X 119/193.

Ora, in *Potenza e atto* queste tematiche dell'individuo e dell'individualità sono trattate in esplicito riferimento alla tesi tomistica sul principio di individuazione; il confronto con la tesi tomistica, avviato in più di una occasione nel corso dell'opera e sempre lasciato in sospeso, viene infine sviluppato in una sezione dedicata a *La caratteristica personale. Genere, specie, individualità nell'essere umano*¹⁰³. Credo si debba dire che l'atteggiamento critico di Edith Stein di fronte alla soluzione tomistica del problema dell'individuazione sia motivato non tanto dall'eventuale influsso del pensiero di Duns Scoto¹⁰⁴, quanto piuttosto proprio dalla sua ferma personale convinzione sulla peculiarità qualitativa dell'essere personale.

Una prima volta, il confronto con la tesi tomistica si delinea nelle pagine dedicate alle forme ontologiche fondamentali di genere, specie e individuo. Vi si legge:

L'individuo è qualcosa di singolare, di unico (*Singuläres, Einmaliges*). Questo può essere fondato nel suo *quid*, se esso non ammette nessuna ripetizione. [...] C'è anche la possibilità di una specie che non sia ulteriormente specificabile, e che può singularizzarsi in una pluralità di individui, di numero limitato o illimitato. [...] Il *principium individuationis* deve trovarsi in questo caso al di fuori della specie. Spesso si è ricorso per questo alla determinatezza spaziale; in Tommaso è la materia. Questa questione dovrà essere ripresa tra poco. Per la nostra problematica è sufficiente in via preliminare stabilire una doppia forma dell'individualità: una forma, nella quale la *haecceitas* (l'"esser questo") è fondata sulla *quidditas*, e una forma in cui il suo fondamento sta al di fuori del *quid*.

Come casi in cui l'individuazione avviene in base al *quid*, vengono nominati Dio e gli angeli: Dio, che racchiude in sé la pienezza dell'essere e quindi non può darsi in più esemplari; gli angeli, che nella dottrina di san Tommaso costituiscono ciascuno una specie a sé e sono quindi esempio di un *quid* che può presentarsi in un unico individuo. A proposito degli uomini si legge: "Se vale anche per gli individui umani che nessuno è comple-

¹⁰³ ESGA X 255-263/369-379.

¹⁰⁴ Edith Stein scrive ad Ingarden nel novembre 1933 di aver trovato solo allora il tempo di leggere Duns Scoto, pur sapendo da tempo che il suo pensiero nasconde "tesori" ("Durante le ultime settimane ho persino potuto dedicare un po' di tempo a Duns Scoto, per il quale sino a questo momento non ne avevo mai trovato, anche se so da tanto quali tesori si possono trovare in lui" (ESGA IV 235/334); cfr. però ESGA XV 61. *Essere finito e essere eterno* citerà Duns Scoto, a proposito del problema dell'individuazione, ma tramite un articolo di R. Messner (ESW II 446/498). Quanto all'influsso di Duns Scoto su E. STEIN, mi discosterei perciò da quanto afferma P. SECRETAN, *Le problème de la personne chez Edith Stein*, in AA.VV., *Edith Stein. La quête de vérité*, Parole et Silence, Saint-Maur 1999, pp. 73-85, alla p. 78.

tamente uguale ad un altro, allora anche qui si verificherebbe il caso della singolarità fondata nel *quid* dell'oggetto"¹⁰⁵; la discussione della validità dell'ipotesi, come si diceva, è rimandata più avanti. Si noti che per Edith Stein riconoscere che nessuno è completamente uguale ad un altro significa già prender posizione contro la tesi di Tommaso; questo forte senso della unicità e irripetibilità di ogni persona umana sembra essere il motivo della sua avversione alla tesi tomistica.

Un nuovo accenno alla tesi di Tommaso sul principio di individuazione si trova nelle pagine iniziali del capitolo quinto, dedicato allo spirito; anche qui si richiama la possibilità di una duplice modalità di individuazione:

Il soggetto spirituale è un individuo. Abbiamo visto in precedenza che ci sono diversi principi di individuazione. La specie stessa che si realizza nell'individuo concreto può essere qualcosa di unico (*Einmaliges*), di qualitativamente peculiare (*Einzigartiges*), oppure una specie che ammette una pluralità di realizzazioni può essere individuata mediante un principio esterno. Nelle cose non viventi abbiamo trovato, come principio di individuazione, la "porzione di materia", a cui di caso in caso la specie dà forma. Ora, come stanno le cose per quanto riguarda l'individuazione negli individui spirituali? Proprio qui, ciò che individua può essere la specie stessa (e così è per gli angeli, secondo Tommaso); è anche pensabile che la specie si trovi individuata in virtù del legame del soggetto spirituale con una porzione di materia, il corpo materiale (così è secondo Tommaso per gli individui umani; qui non prendiamo posizione di fronte a questa concezione). Una terza cosa ancora va considerata: l'io come tale è individuo, anche prescindendo dal legame con un corpo materiale e senza prendere in considerazione la specie che lo distingue dagli altri. L'esser distinto da tutti gli altri è iscritto nel suo essere, e l'io lo coglie nella coscienza che ha di sé [...]. Un io può chiamare solo se stesso "io" ...¹⁰⁶.

La presa di posizione nei confronti della tesi tomistica è rimandata ancora una volta.

Ancora una volta, l'argomento viene ripreso nel sesto capitolo al paragrafo 7 (*Spirito umano, corpo umano, anima umana. Individualità*). Edith Stein aveva già accostato quello che lei chiama il "nucleo della persona" (della persona umana) a ciò che Tommaso indica, per gli spiriti puri, come loro essenza o loro specie: in tutti e due i casi, si tratta di qualcosa di "numericamente e qualitativamente unico"¹⁰⁷. Questo pensiero viene ripreso con maggiore ampiezza più avanti: ciò che qualifica l'anima come anima di *questo* uomo ha stretta attinenza col "nucleo della persona". Ora,

¹⁰⁵ ESGA X 28/81.

¹⁰⁶ ESGA X 85-86/150-151.

¹⁰⁷ ESGA X 149/232.

se si prende “anima” nel senso più stretto, quello per cui solo l’uomo ha l’anima, ci si chiede ancora una volta: “Il fondamento dal quale sgorga la vita interiore dell’essere umano, fondamento che in questa vita interiore diventa attuale e trasparente, sebbene non completamente, abbiamo allora a che fare con una specie che può presentarsi in una molteplicità di esemplari, o con qualcosa di individuale?”¹⁰⁸. È a questo punto che Edith Stein, dopo aver messo a confronto il modo di individuazione che ha luogo nel mondo animale e quello proprio dell’uomo, respinge esplicitamente la tesi di Tommaso sul principio di individuazione: “Se a proposito dell’anima degli animali si è detto che è legandosi ad una determinata porzione di materia che lo ‘spirito’ (nel senso di ‘idea’) si individualizza in un’anima singola che è forma e centro di un essere vivente, nell’uomo invece è lo ‘spirito’ stesso che deve essere considerato come individuale. [...] ‘Che cosa un uomo è, e come egli è’, è qualcosa di assolutamente unico (*Einmaliges*). È il ‘nucleo’ che lo qualifica, quanto all’anima e anche quanto al corpo”. In nota, Edith Stein osserva: “Chiaramente ciò costituisce una deviazione dalla concezione di san Tommaso, che riconosce solo per gli angeli a ciascuno una specie propria (*eine eigene Spezies*)”, e ancora una volta rimanda il confronto alla sezione su *La caratteristica personale*¹⁰⁹.

Veniamo dunque a questa sezione, alla quale come si è visto Edith Stein ha rimandato più volte nel corso dell’opera: *La caratteristica personale. Genere, specie, individuo nell’uomo (Persönliche Eigenart. Genus, Spezies, Individualität des Menschen)*.

Il problema è posto in questi termini: il *quale* proprio della persona spirituale, la forma sostanziale di *questo* individuo umano, “è genere, specie, o è essa stessa individuo?”; o anche, in riferimento ai due diversi sensi di individualità – individualità come ipseità o individualità come specificità qualitativa –, “di che tipo è l’individualità [degli individui umani]?”¹¹⁰.

Edith Stein ricorda i risultati cui si era pervenuti nei capitoli precedenti per quanto riguarda l’individualità dei viventi infraumani¹¹¹, e richiama

¹⁰⁸ ESGA X 171-172/261-262.

¹⁰⁹ ESGA X 172/262.

¹¹⁰ ESGA X 256/370.

¹¹¹ “Come già sappiamo, nel campo degli esseri animati infraumani gli individui sono da concepirsi come esemplari del genere e della specie, e l’entelechia come la forma sostanziale che dà a quella determinata porzione di materia che le appartiene la forma di un esemplare della specie, di un campione di quella specie più o meno perfetto a seconda della disposizione più o meno favorevole della materia. In questo campo, dunque, l’individualità compete a quel ‘tutto singolare’ che è l’individuo; l’individuo è uno, ha una sua unità, legata alla sua forma sostanziale, e dunque non può essere diviso in parti senza scomparire; la singolarità appartiene sì all’individualità, ma, in questo campo, poggia sulla materia e non sulla forma, la quale ammette una pluralità di esemplari” (ESGA X 257/371-372).

quindi la tesi di Tommaso che aveva già ricordato più volte senza però sottoporla a critica: “Tommaso designa anche l’individualità dell’uomo come *de ratione materiae*”. Secondo Tommaso, osserva Edith Stein, è per il ruolo della sensibilità nella conoscenza umana che l’anima deve necessariamente legarsi ad una porzione di materia, e “questo legame rende possibile una pluralità di esemplari della specie uomo, mentre negli spiriti puri questa possibilità viene a mancare e perciò ogni puro spirito deve essere una specie per sé, e cioè specie e individuo coincidono”; nell’uomo come nei viventi infraumani, invece, le eventuali diversità tra individui (eventuali perché sarebbe teoricamente possibile una pluralità di individui del tutto uguali) andrebbero ricondotte a diverse disposizioni della materia¹¹².

Richiamata la tesi di Tommaso, Edith Stein dichiara di nuovo apertamente di non condividerla, e dà le ragioni del suo dissenso. A suo parere, quella tesi è chiara e coerente se la si vede come un’indagine sul piano delle pure possibilità, e tuttavia non è soddisfacente perché “non rende giustizia al fenomeno concreto dell’individualità umana, e forse esistono altre possibilità che meglio le rendono giustizia”. Quanto al senso di questo rimando al “fenomeno concreto dell’individualità umana”, Edith Stein si richiama ad un atteggiamento umano fondamentale, ad un modo spontaneo e naturale di giudicare che precede ogni teoria ed è indipendente da ogni teoria; osserva che “nella concezione (*Auffassung*) naturale dell’uomo, nella concezione che nella vita preriflessiva (*unreflektierte*) noi abbiamo di noi stessi e degli altri, ‘individualità’ significa qualcos’altro: riteniamo noi stessi e gli altri (senza essere teoreticamente in chiaro su questo) ognuno come unico nel suo genere (*Art*), cioè come una specie a sé (*eine eigene Species*), quello che Tommaso sostiene riguardo agli angeli”. Certo si potrebbe osservare che questa concezione in realtà è espressa in modo poco fenomenologico e molto teoretizzante; ma subito dopo Edith Stein dà esempi di quell’atteggiamento umano fondamentale: innanzitutto, ogni uomo, anche chi rifiutasse la tesi della identità specie-individuo nell’uomo, si sente offeso nella sua dignità di essere umano se viene visto e trattato come un numero, come esemplare di un tipo; inoltre, niente è più comune del desiderio di essere ‘compreso’ e della lamentela di non esserlo, il che, a suo avviso, tradisce l’esigenza di ognuno “di essere capito come individuo, nella propria specifica peculiarità (*spezifische Eigenart*), che è singolare”; in terzo luogo, l’idea di sosia ha a suo avviso qualcosa di inquietante e di innaturale¹¹³.

In alternativa alla teoria di Tommaso, alla quale come si diceva non c’è

¹¹² ESGA X 257-258/371-372.

¹¹³ ESGA X 258/372.

nulla da obiettare a livello di possibilità, ce n'è però secondo Edith Stein un'altra che meglio rende conto dei fenomeni, di quell'atteggiamento umano naturale e spontaneo di cui si è detto. Infatti,

se il legame con un corpo materiale rende possibile una pluralità di esemplari della stessa specie, essa non la rende tuttavia *necessaria*. C'è l'altra possibilità, di concepire ogni anima umana come una specie, che forma la materia che sta a sua disposizione come *suo* corpo, che cioè lo modella non solo come un organismo del tipo dell'organismo umano, ma anche come espressione della sua particolarità individuale (*individuelle Eigenart*) e come strumento della sua specifica (= individuale) attività spirituale; certo, ancora una volta, modellandolo in modo più o meno perfetto a seconda della disposizione della materia (e di altre circostanze)...¹¹⁴.

Segue una pagina polemica di Edith Stein nei confronti di quella concezione teoretica, propria della moderna filosofia e psicologia e diffusa nella mentalità corrente, secondo la quale l'individuo non è altro che il "punto d'incrocio di diversi tipi" (età, sesso, gruppo sociale, popolo...), e nella quale non si parla di anima né di forma sostanziale ma piuttosto di carattere, il quale è poi da ricondursi a disposizioni ereditarie o acquisite; ella obietta che carattere e formazione del carattere rimandano sempre all'essere originario dell'anima, a ciò che essa è nel suo intimo, al suo nucleo¹¹⁵.

Tornando al problema se ogni individuo umano sia una specie a sé, o se sia invece uno degli esemplari di un'unica specie, Edith Stein ribadisce la sua tesi: "La forma sostanziale, che dà forma al singolo uomo come organismo corporeo e psichico, non può essere indifferenziatamente la stessa in tutti [gli uomini], perché questo intero organismo corporeo e psichico e la sua vita attuale hanno un'impronta qualitativa individuale", e, sostiene ancora, "è inammissibile il derivare questa impronta dalla materia". Di quest'ultima affermazione, che è di importanza decisiva, vengono date due ragioni: "1. dal punto di vista puramente fenomenico, ciò che progressivamente forma e trasforma il corpo materiale 'a propria immagine', sono la vita spirituale attuale, la configurazione spirituale abituale e l'essere originario dell'uomo che si manifesta in entrambi; 2. perché, per esprimerci nei termini dell'ontologia generale, la materia è il potenziale, ciò che riceve essere e forma, mentre lo spirituale è l'attuale, ciò che dà essere e forma"¹¹⁶.

¹¹⁴ ESGA X 258/373.

¹¹⁵ ESGA X 259/373-374.

¹¹⁶ ESGA X 259-260/375. Si veda anche una lettera dell'agosto 1931 a suor Callista Kopf, in cui troviamo un ragionamento analogo: "Che la differenziazione sessuale 'sia fondata solo sul corpo' è un'affermazione discutibile sotto molti punti di vista. 1. Se anima =

Osserverei che le due ragioni in fondo convergono, configurandosi la prima come la versione fenomenologica della seconda; la seconda ragione fa appello ad una fondamentale tesi aristotelica (e tomistica), con la quale la tesi del principio di individuazione si trova ad essere in contraddizione. In *Potenza e atto*, non troviamo uno sviluppo della critica alla tesi sul principio di individuazione che faccia leva sul fatto che essa contraddice altre tesi tomistiche, e in particolare il principio generale secondo il quale l'elemento attualizzante e determinante è la forma. Un completamento interessante in questa direzione viene dai corsi di antropologia di Münster, sia da quello filosofico su *La struttura della persona umana*, che si occupa della problematica dell'individualità umana soprattutto nel capitolo settimo (*L'anima come forma e spirito*), sia da quello teologico, *Was ist der Mensch?*

Anche nel corso di antropologia teologica, infatti, Edith Stein ricorda che Tommaso in molti passi delle sue opere ha stabilito il principio secondo cui l'individuo è *de ratione materiae*¹¹⁷, e che Tommaso ha applicato questo principio anche all'uomo¹¹⁸. Tuttavia, e questo è il fatto nuovo da sottolineare, Edith Stein mostra di nutrire qualche dubbio sul fatto che questa possa essere l'autentica dottrina di Tommaso, perché continua: "D'altra parte, da tutta la sua [di Tommaso] dottrina della forma, che attribuisce l'individualità ad ogni forma sostanziale, e in modo del tutto particolare dalla sua teoria sui puri spiriti, consegue che all'anima, a cui attribuisce sussistenza e vita dopo la morte del corpo, compete l'individualità anche già in quanto pura forma, anche se la sua individualità, così come il suo essere intero, è compiuta solo nel corpo". E a sostegno dell'affermazione che all'anima compete l'individualità già in quanto pura forma si richiama a Kleutgen che nella sua *Philosophie der Vorzeit* "lo ha dimostrato sulla base di accuratissimo esame delle fonti"¹¹⁹.

È però nel corso di antropologia filosofica che quest'ultimo tema viene trattato in maniera più ampia e diffusa. Innanzitutto, osserva Edith Stein, "non può essere l'opinione di s. Tommaso" che ciò che dà forma agli indi-

forma corporis, la differenza nel corpo è indice di una differenza nell'anima. 2. È la materia che esiste in virtù della forma, non viceversa. Questo porta a dire che la differenza primaria si colloca nell'anima" (ESGA II 185).

¹¹⁷ Il principio, cioè, secondo cui ciò che fa di una cosa una cosa numericamente diversa da tutte le altre è la *materia signata*, la materia determinata in senso quantitativo-spaziale che entra a costituire la cosa; Edith Stein cita a questo proposito la *Summa theologiae*, I, 77, 2.

¹¹⁸ A questo proposito Edith Stein cita la *Summa theologiae*, I, 76, 2, ad 1.

¹¹⁹ ESGA XV 8; in *Essere finito e essere eterno*, come si è già ricordato, interprete della tesi tomistica, e bersaglio delle critiche di Edith Stein, sarà Joseph Gredt con i suoi *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*.

vidui sia “qualcosa di generale”; ciò andrebbe contro il suo deciso rifiuto della tesi averroistica di un intelletto attivo unico per tutti gli uomini: “Ogni uomo ha il suo intelletto, perché ogni uomo ha la sua anima, e quest’anima è (secondo Tommaso) la sua forma sostanziale”. Inoltre, se si volesse sostenere che le anime (le forme sostanziali) degli uomini sono tutte uguali, e che le differenze tra uomo e uomo dipendono dalla loro materia, e sono accidentali rispetto alla loro forma, ne verrebbe che “la specificità (*Eigenart*) degli individui sarebbe senza importanza”: perché si dovrebbe vedere nell’individuo qualcosa più che un anello nella catena delle generazioni, il cui senso è solo quello di perpetuare la specie? La sussistenza dell’anima dopo la morte del corpo “non si potrebbe fondare sul valore proprio (*Eigenwert*) della loro individualità”. Del resto, l’anima può sussistere, per Tommaso, perché è sostanza per se stessa, e non ha bisogno del corpo per esistere; ma ciò che non ha bisogno del corpo per esistere, per poter esistere separatamente da altro deve differenziarsi in virtù della forma: “Giungiamo dunque a considerare l’individuo umano non come esemplare della specie universale ‘uomo’, ma come determinato da una forma sostanziale propria e unica (*einzigartige*), da concepirsi come specificazione dell’idea del genere”¹²⁰.

Come si è visto, le tesi tomistiche sulla base delle quali Edith Stein crede si debba rifiutare la tesi della individuazione mediante la materia sono innanzitutto la tesi secondo la quale elemento determinante e attualizzante è la forma e non la materia; poi, le tesi della unicità della forma sostanziale dell’uomo¹²¹, e dell’anima come forma sussistente. C’è però un altro elemento, importantissimo, che sottostà alla trattazione di tutta questa problematica: la convinzione, profondamente radicata in lei, della dignità e del valore proprio di ogni singolo individuo umano; una convinzione che è

¹²⁰ ESGA XIV 95-96/142-143. Sul rifiuto delle tesi averroistiche da parte di san Tommaso, cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L’antropologia filosofica di San Tommaso d’Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965, pp. 35-43.

¹²¹ Sul modo in cui Edith Stein interpreta questa tesi si veda in particolare il corso di antropologia filosofica, ESGA XIV 93/140; 96/144; 99/147; 103-107/152-156; 131-133/183-186. Si veda anche *Potenza e atto*: ESGA X 262/378 e il passo in cui Edith Stein riassume i risultati delle sue indagini sull’uomo: “Le lunghe riflessioni sulla natura dell’essere umano conducono al vecchio risultato per il quale l’uomo è in pari tempo animale e angelo: se si considera l’organismo corporeo con le funzioni dell’anima che gli appartengono insopprimibilmente in quanto corpo animato (*Leib*), è una specie animale; se si considera l’anima in se stessa, e il corpo così come è formato da quest’anima, ogni singolo uomo è una singola specie, cioè una persona spirituale di una particolarità specifica (*von spezifischer Eigenart*); e tuttavia non è un essere doppio, ma l’*unico* uomo grazie all’*unica* anima è tutte e due le cose (*der eine Mensch durch die eine Seele beides*)” (ESGA X 265-266/382).

confermata dall'indagine razionale, e che è una verità della fede cristiana¹²². È significativa la corrispondenza tra *Eigenart* e *Eigenwert*, tra “specificità propria” e “valore proprio”, nel passo sopra citato de *La struttura della persona umana*¹²³: per Edith Stein, non viene riconosciuto ad ogni singolo individuo umano vera e inalienabile dignità se non lo si considera unico, irripetibile in ciò che fa di lui appunto *questo* individuo, cioè nella sua individua forma spirituale.

c) Sofia Vanni Rovighi: uno “pseudoproblema”

Del principio di individuazione Sofia Vanni Rovighi si occupa *ex professo* in un paragrafo degli *Elementi di filosofia – La materia “signata quantitate” come principio di individuazione*¹²⁴ –, al quale deve esserne accostato un altro sempre degli *Elementi – L’astrazione e la composizione di materia e forma*¹²⁵ –; di grande interesse sono anche alcuni rilievi che si trovano nella *Introduzione a Tommaso d’Aquino*¹²⁶. Vorrei fissare qui alcuni punti che emergono dalla lettura di questi testi, mettendoli in relazione con la posizione di Edith Stein sul problema dell’individuazione, così come si è venuta delineando nelle pagine precedenti.

Innanzitutto, va rilevato che Sofia Vanni Rovighi non tratta della tesi tomistica sul principio di individuazione in sede specificamente antropologica. Sa bene evidentemente che in Tommaso la tesi per cui l’individuazione avviene in base alla *materia signata* riguarda anche l’uomo¹²⁷, ma per lei le tesi centrali dell’antropologia tomistica sono quelle dell’unicità della forma sostanziale dell’uomo, e dell’anima come *hoc aliquid*, come forma sussistente; non ritiene necessaria una speciale trattazione, in sede antropologica, della tesi dell’individuazione tramite la *materia signata*.

In questo, il suo atteggiamento è indubbiamente diverso da quello di

¹²² Affermare un’anima individuale e una forma individuale dell’uomo – osserva – è “in accordo con la formulazione dogmatica secondo la quale ogni singola anima è stata creata da Dio” (ESGA XIV 95/143).

¹²³ ESGA XIV 95/143.

¹²⁴ *Elementi di filosofia*, vol. III: *La natura e l’uomo (Filosofia della natura, Psicologia ed Etica)*, La Scuola, Brescia 1963, pp. 69-71; ci troviamo nell’ambito della *Filosofia della natura*, nel capitolo destinato alla costituzione dei corpi. Citeremo anche, da una precedente edizione degli *Elementi*, il paragrafo *Materia e principio di individuazione (Elementi di filosofia*, vol. III: *Filosofia della natura*, Marzorati, Milano 1953, pp. 75-77).

¹²⁵ *Elementi di filosofia*, vol. I, La Scuola, Brescia 1962, pp. 147-149; ci troviamo nell’ambito della *Logica maior o teoria della conoscenza*, nel capitolo che tratta degli universali.

¹²⁶ S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1973.

¹²⁷ Cfr. *Elementi di filosofia*, vol. III, p. 70.

Edith Stein: abbiamo visto con quanta decisione quest'ultima combattesse l'estensione della tesi dell'individuazione tramite la *materia signata* dall'ambito delle specie animali all'uomo. In *Essere finito e essere eterno* si trova formulata un'osservazione che chiarisce bene la preoccupazione da cui nascono le critiche degli scritti già presi in esame in queste pagine: dopo aver ricordato che l'uomo è insieme vita animale e vita personale-spirituale, "ci dobbiamo chiedere – continua Edith Stein – se questa profonda cesura (*Schnitt*) che attraversa l'essere umano non abbia conseguenze anche per il suo essere individuale e per la sua peculiarità individuale (*für Einzelsein und Einzelart des Menschen*)"¹²⁸; per lei, è in virtù della sua natura spirituale che all'uomo non può essere applicato il principio dell'individuazione tramite la materia.

Inoltre, e puntando appunto l'attenzione non solo sull'antropologia ma sulla filosofia della natura, Sofia Vanni Rovighi non considera il problema del principio di individuazione un "problema fondamentale"¹²⁹, né considera tale la tesi dell'individuazione tramite la *materia signata* (nel caso dell'uomo come degli esseri infraumani).

In questo c'è un accordo con Edith Stein che, come si è visto, si chiede come quella tesi possa essere sostenuta, dato che essa contraddice tesi tomistiche fondamentali. Tuttavia, resta il fatto che Edith Stein trova necessario combattere e respingere con grande decisione la tesi tomistica sul principio di individuazione, e in particolare alla sua applicazione all'essere umano; questo nei testi che abbiamo esaminato e più avanti, ancora, negli approfondimenti critici dell'ultimo capitolo di *Essere finito e essere eterno*¹³⁰. Il fatto che Sofia Vanni Rovighi non senta questa necessità con la stessa urgenza di Edith Stein è dovuto alla sua interpretazione del significato della tesi dell'individuazione tramite la *materia signata*, e dello stesso problema dell'individuazione.

Negli *Elementi di filosofia*, per prima cosa Sofia Vanni Rovighi si preoccupa di chiarire in che modo si pone il problema dell'individuazione. Non è il problema "qual è il principio che fa sì che gli enti siano individui?"; ella osserva infatti che gli enti *sono* individui, e che niente può esistere se non è *questo*, se non è individuo. Non si tratta neppure del problema "come una forma universale può individuarsi"; infatti – osserva – "non

¹²⁸ ESW II 458/511; di una cesura (*Schnitt*) tra "anima naturale" (*Naturseele*) e "anima spirituale" (*Geistseele*) nell'uomo – anche se non si tratta di *due* anime – parlava anche *Potenza e atto* (ESGA X 266/382).

¹²⁹ Cfr. *Elementi di filosofia*, vol. III, p. 69.

¹³⁰ Cfr. il capitolo VIII: *Significato e fondamento dell'essere individuale*; il § 2, che è il più ampio, è dedicato alla *Discussione della dottrina tomista del fondamento dell'essere individuale* (ESW II 433-460/484-513).

esistono forme universali (l'universale è solo pensato), né esiste una materia informe", ma esiste solo materia variamente informata¹³¹. "Il problema del principio di individuazione – osserva invece Sofia Vanni Rovighi – si pone solo per quegli enti in cui c'è molteplicità di individui nell'ambito della medesima specie. Il che vuol dire: il problema si pone quando ci troviamo di fronte ad un gruppo di individui che presentano affinità profonde [...] che non si possono ridurre semplicemente [...] ad un nostro punto di vista, ad una astrazione, ma che rivelano una unità reale tra gli individui". Ad esempio, ogni individuo umano ha "una sua propria esistenza e una sua autonomia", ma l'unità tra gli uomini, sia nella loro vita animale sia nella loro vita spirituale, "deve avere una radice reale"¹³².

Una volta chiarito quale sia in realtà il problema, Sofia Vanni Rovighi si domanda se la risposta tomistica sia accettabile, o se essa non sia piuttosto "assurda". Interessante il fatto che, come Edith Stein, ella si metta davanti alla tesi tomistica con un atteggiamento valutativo decisamente critico¹³³. Il motivo di un tale atteggiamento (il motivo della eventuale 'assurdità' di quella tesi) si condensa in questo interrogativo: "Come può individuare, ossia determinare, qualcosa [la materia] che è per sé assolutamente indeterminato?"¹³⁴; ora, questo stesso interrogativo motiva il rigetto della tesi tomistica da parte di Edith Stein.

Dalla sua risposta a quell'interrogativo emerge la interpretazione che Sofia Vanni Rovighi dà della tesi tomistica sull'individuazione. Innanzitutto, ella precisa che la materia di cui parla la tesi non è la materia come tale, una materia senza forma, ma la materia *signata quantitate* – vale a dire, "la materia che è stata determinata da tutta una serie di forme, che ha fatto parte di tutti quei corpi la cui esistenza condiziona il sorgere di un determinato corpo"¹³⁵. Quindi afferma: "La forma degli enti corporei è individua, perché è il costitutivo reale di un individuo; ma è individuata, appunto dalla necessità che ha di assumere una materia 'segnata'; la diversità tra gli individui non è dovuta a "diversità di caratteri essenziali", ma al

¹³¹ *Elementi di filosofia*, vol. III, p. 69.

¹³² *Ibi*, pp. 69-70.

¹³³ "La proposta tomistica non è forse assurda?", si chiede a p. 70; a p. 69 si chiedeva se il problema del principio di individuazione non fosse "addirittura privo di senso". Questi elementi critici erano assenti nella citata precedente edizione degli *Elementi*, in cui si affermava che la tesi tomistica perde l'apparenza di una "teoria astratta e superata", una volta che si sia chiarito come debba intendersi correttamente la materia "segnata dalla quantità" (*Elementi di filosofia*, vol. III, *Filosofia della natura*, Marzorati, Milano 1953, p. 77).

¹³⁴ *Elementi di filosofia*, vol. III, p. 70.

¹³⁵ *Ibidem*. Anche Edith Stein insiste nel rilevare che in Tommaso si tratta di materia *signata*, e non di materia totalmente informe (cfr. ESGA XIV 65/108 e 70/114).

fatto che “la materia in cui ogni forma si attua è diversamente ‘segnata’ nel corso delle generazioni”¹³⁶.

Abbiamo dunque una distinzione tra l’essere *individua* della forma e il suo essere *individuata*. La distinzione può essere meglio compresa ricorrendo all’altro paragrafo degli *Elementi di filosofia* citato sopra, *L’astrazione e la composizione di materia e forma*. Vi si cita un lungo passo de *La critique de la connaissance* di J. De Tonquédec, che Sofia Vanni Rovighi dichiara di sottoscrivere pienamente. “Non confondiamo – scrive De Tonquédec – il principio d’individuazione col fatto di essere individuato”, e dichiara erronea l’opinione di chi pensa che la distinzione tra natura specifica e individualità corrisponda esattamente alla distinzione tra forma e materia: la forma, infatti, attualmente e di fatto ha l’individuazione, è individua, è individuata *in se stessa*, anche se non *da se stessa* (ma *dalla* materia, dai suoi influssi e dalla sua impronta); “la forma, cioè l’anima, di Pietro, non è la forma, cioè l’anima, di Paolo...”¹³⁷.

Evidentemente qui non interessano le conseguenze che questi rilievi hanno per la teoria dell’astrazione, e tuttavia le ulteriori considerazioni che vengono svolte sono illuminanti per il nostro tema. De Tonquédec – e con lui Sofia Vanni Rovighi – prende le distanze da quegli interpreti di Tommaso che, per giustificare l’astrazione dal punto di vista ontologico, “si sforzano di mostrare che essa segue a puntino le linee di demarcazione già segnate nella realtà. La cosa sembra così nell’astrazione della natura specifica, ed essi sottolineano questo...”. Vale a dire: il modo di intendere l’astrazione secondo il quale l’universale astratto corrisponde a puntino alla forma, sembra sia giustificato nel caso dell’astrazione della natura specifica, e quegli interpreti di Tommaso intendono in questo modo l’astrazione in generale. Ma è proprio questo modo di intendere l’astrazione che invece è rifiutato da De Tonquédec – e con lui da Sofia Vanni Rovighi –, è rifiutato perché “*astrarre significa precisamente distinguere nello spirito ciò che non è distinto nella natura*”¹³⁸.

Come per l’astrazione in generale, così anche nel caso dell’astrazione della natura specifica Sofia Vanni Rovighi non pensa si debba affermare una esatta corrispondenza tra struttura della realtà e conoscenza, non pensa si debba affermare che all’universale “uomo” corrisponda la forma (universale) e che l’individualità sia invece *de ratione materiae*. Questo modo

¹³⁶ *Elementi di filosofia*, vol. III, 1963, pp. 70-71.

¹³⁷ *Elementi di filosofia*, vol. I, 1962, p. 148. Le stesse affermazioni si trovano già nella precedente edizione degli *Elementi*, già citata (cfr. *Elementi di filosofia*, vol. I: *Introduzione e Logica*, Marzorati, Milano 1950, pp. 151-153).

¹³⁸ *Elementi di filosofia*, vol. I, 1962, pp. 148-149.

di concepire l'astrazione in relazione alla composizione di materia e forma è chiaramente rifiutato anche nella sua *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, in alcuni rilievi nei quali la posizione di Sofia Vanni Rovighi intorno alla tesi tomistica sul principio di individuazione è molto più recisa che non negli *Elementi*; si è visto d'altra parte come l'ultima edizione rinnovata degli *Elementi* avesse già abbandonato molte cautele dell'edizione precedente¹³⁹. La tesi tomistica relativa al principio di individuazione è decisamente dichiarata estranea al pensiero di Tommaso, e l'intera problematica è vista come un "residuo di platonismo" ancora presente in lui per una sorta di fenomeno di inerzia. Nel capitolo della *Introduzione a Tommaso d'Aquino* dedicato al *De ente et essentia* si legge infatti: "La teoria del principio di individuazione ha una lunga storia ed è, a sommosso avviso di chi scrive, un residuo di platonismo, oserei dire uno pseudoproblema di origine platonica, [...] perché suppone che la vera realtà sia quella dell'universale e che ci si debba chiedere come mai l'universale si particolarizza. Tommaso, di cui pure abbiamo rilevato la tendenza antirealistica, non se ne sa sbarazzare, e risponde che principio di individuazione è, non la materia in genere [...], ma la materia *signata*"¹⁴⁰.

Ma si tratta appunto di un fenomeno di inerzia; perché, osserva Sofia Vanni Rovighi, genere e specie non sono concepiti da Tommaso come "realtà distinte" dalle loro ulteriori determinazioni: "L'individuo non è concepito come il vertice di una piramide costituita da essenze che vanno dalle più universali (genere) alle più differenziate, quasi che nella massa della realtà gli individui fossero ritagliati attraverso successivi colpi di forbice (le differenze), ma è concepito come l'unica vera realtà che solo l'inadeguatezza del nostro intelletto ci fa conoscere prima più indeterminatamente e che poi cerchiamo di stringere più da vicino mediante aggiunte di una nozione all'altra. Generi e specie non sono altro che l'individuo conosciuto indeterminatamente"¹⁴¹.

Leggiamo ancora, sempre nel capitolo dedicato al *De ente et essentia*: "L'universale esprime l'essenza dell'individuo (dice *che cosa* è questo), ma la esprime indeterminatamente, non la esprime nella sua individualità; dice che Socrate è un uomo, ma non esprime il modo irripetibile in cui Socrate

¹³⁹ Cfr. *supra*, nota 124.

¹⁴⁰ VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, p. 46; si osservi che il termine "antirealistico" va qui inteso, ovviamente, in riferimento alle soluzioni del cosiddetto "problema degli universali". Più avanti (alla p. 102) si afferma anche la presenza, in Tommaso, di un "residuo della concezione greca (platonica e aristotelica)", a proposito della materia considerata come realtà inintelligibile.

¹⁴¹ *Ibi*, p. 47.

è uomo”; l’essenza “uomo” si può considerare assolutamente, o nel modo in cui si realizza: si realizza come molteplice (variamente individuata) nei diversi individui umani, si realizza invece come universale nel mio spirito che li concepisce (considerando, precisa Sofia Vanni Rovighi, l’essenza nel suo essere intenzionale, e non il mio concepirla, che è sempre atto individuale)¹⁴²; trattando, in un capitolo successivo, della conoscenza umana, Sofia Vanni Rovighi afferma ancora che “l’intelletto umano non conosce l’individuo nella sua individualità, ma ha coscienza che quello di cui si forma una nozione universale (*indeterminata*) è quello stesso che gli è sensibilmente presente, o gli è presente nella sua immagine”¹⁴³.

Tommaso si orienta dunque, secondo Sofia Vanni Rovighi, verso una concezione secondo la quale “l’essenza generica o specifica [...] non è nient’altro che l’essenza individuale considerata indeterminatamente”, o, ancora, secondo la quale “come il genere non è una realtà distinta dalla specie, ma è solo la specie concepita confusamente, così anche la specie non è una realtà distinta dall’individuo, ma è solo l’individuo concepito confusamente, sicché – e qui siamo al punto che ci interessa maggiormente – non ci dovrebbe esser bisogno di chiedersi qual è il principio di individuazione, poiché nulla può esistere che non sia individuo”. Invece, “egli si pone ancora il problema del principio di individuazione”¹⁴⁴; ma se lo pone, appunto, a causa di quel residuo di platonismo che in lui ancora permane irrisolto.

A conclusione di questo confronto tra le posizioni di Edith Stein e di Sofia Vanni Rovighi – ricordo ancora che è stata lasciata da parte l’ampia sezione dedicata al tema in *Essere finito e essere eterno* –, si deve osservare innanzitutto che entrambe mostrano una sorta di ‘disagio’ di fronte alla soluzione tomista del problema dell’individuazione; però secondo Edith Stein quella soluzione metterebbe in pericolo l’affermazione della dignità e del valore di ogni singolo individuo umano, il che non è in Sofia Vanni Rovighi, che di quella dignità e di quel valore è in pari modo fermamente convinta.

Inoltre, entrambe ritengono che la teoria dell’individuazione mediante la *materia signata* non sia in accordo con posizioni e tesi fondamentali del pensiero di Tommaso. Quanto poi alle ragioni e alle modalità di quel disa-

¹⁴² *Ibi*, pp. 49-50.

¹⁴³ *Ibi*, p. 102.

¹⁴⁴ *Ibi*, pp. 48-49. Da osservare che per Sofia Vanni Rovighi come per Edith Stein il migliore studio storico sul principio di individuazione è quello contenuto in M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d’Aquin*, Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926 (cfr. ESW II 431/483 e *Elementi di filosofia*, vol. III, p. 70; si veda anche VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, p. 46).

gio e del loro dissenso da quella teoria, credo si possa dire che nella diversità dei linguaggi e delle modalità di approccio e di trattazione dell'argomento le loro posizioni sono ampiamente concordanti, ma che esiste tuttavia una netta differenza nelle loro prospettive di fondo.

Negli *Elementi di filosofia* e nella loro interpretazione della soluzione tomista del problema gioca un ruolo essenziale la distinzione tra forma *individua*, e forma *individuata*, e tra forma individuata *in sé*, o individuata *da sé*, laddove la forma è sempre *individua*, ed è sempre *individuata in sé*, ma non è però *individuata da sé*. In Edith Stein questa distinzione non è colta, o non è accettata: per lei, dire che l'individuazione è *de ratione materiae*, pur con tutte le debite precisazioni, significa dire che la forma, considerata *in sé*, non è né *individua* né *individuata*.

Stando così le cose, il problema si porrebbe in questi termini: "Come una forma universale può individuarsi?". Ora, per Edith Stein la forma dell'uomo non è universale ma individuale, e non ha quindi bisogno di individuarsi (tramite la materia); la forma, individuale, si appropria di una certa materia e la organizza. Anche Sofia Vanni Rovighi ritiene erroneo porre il problema in quei termini; la forma è individuale, è *individuata in sé*, anche se "è *individuata dalla necessità che ha di assumere una materia segnata*".

Se si guarda alla tesi della forma come elemento determinante e della materia come elemento determinabile, la posizione di Edith Stein appare più lineare e coerente. Tuttavia, la posizione di Sofia Vanni Rovighi, negli *Elementi* ancora impacciata dalla volontà di interpretare la individuazione tramite la *materia signata*, assume una formulazione più radicale nella *Introduzione a Tommaso d'Aquino*: la forma dell'individuo è forma *individua* e *individuale*, e il problema del principio di individuazione è uno "pseudoproblema".

Le loro posizioni appaiono dunque ampiamente concordanti, come si diceva, ma con una netta differenza nelle loro prospettive di fondo: Edith Stein, infatti, mantiene come punto di vista privilegiato quello delle forme, delle essenze, mentre Sofia Vanni Rovighi ha come costante punto di vista quello dell'esperienza effettuale della realtà individuale, e della conoscenza umana che procede per astrazione.

d) Individuo e vocazione individuale

Il concetto di individualità, nel pensiero di Edith Stein, è strettamente legato alla sfera della fede e dell'esperienza religiosa.

Già nella *Introduzione alla filosofia*, trattando del concetto di anima che è (o meglio che dovrebbe essere) a fondamento della psicologia, Edith Stein lo metteva a confronto con il senso 'religioso' di anima, determinante anche nell'uso del linguaggio comune. L'anima della psicologia è lega-

ta a un corpo, comincia e finisce con esso, è in continuo cambiamento, ed è nel suo sviluppo che essa acquisisce le sue qualità. Nel senso “religioso-metafisico”, l’anima è semplice, immortale, non acquisisce in uno sviluppo le sue qualità, si unisce a un corpo ma non ha bisogno di esso per esistere; corrisponde a quello che ha chiamato il “nucleo della persona”¹⁴⁵. Ora, sempre nella *Introduzione alla filosofia*, in riferimento al “nucleo essenziale” della persona, Edith Stein osservava in una nota che “secondo il modo di vedere del secolo XVIII, questo nucleo essenziale era l’universale natura umana. Solo il romanticismo – in modo particolare Schleiermacher – ha scoperto l’individualità qualitativa del nucleo”¹⁴⁶.

Quella di un nucleo della persona qualitativamente determinato, unico, irripetibile (*einzigartig*), è una nozione che Edith Stein vede legata all’ambito dell’esperienza e del pensiero religioso e che, misconosciuta dall’Illuminismo, fu ‘scoperta’ dal romanticismo. Data l’assenza di un approfondimento di questa nozione nella dissertazione, si può supporre che anche Edith Stein l’avesse ‘scoperta’ di recente, almeno in forma pienamente consapevole, forse grazie a Scheler¹⁴⁷.

Troviamo ampia conferma di questa tonalità religiosa della nozione di individualità nelle ultime pagine della sezione di *Potenza e atto* di cui ci siamo occupati nel paragrafo b. Vi si tratta ancora della specificità di ogni anima individuale, e dell’incontro tra anime. Nell’anima (nella forma sostanziale dell’uomo) si possono riconoscere – ma solo astrattamente – tre “momenti”, la forza, l’apertura (*Erschlossenheit*) e il *quale*, laddove l’elemento propriamente individualizzante è il *quale*¹⁴⁸. Ora siccome, realmente, quei tre momenti costituiscono un’unità, se uno dei momenti è “assolutamente singolare”, lo saranno anche gli altri: ad ogni individuo *quale* appartiene una *specifica* forza e una *specifica* apertura. La sezione termina ricordando che l’anima è entelechia, chiamata perciò a dirigere e realizzare il *telos*, il pieno sviluppo di cui l’individuo è capace, sia sul piano fisico sia su quello spirituale; ma si ricorda anche come nella sua

¹⁴⁵ ESGA VIII 144-145/192; ancora: secondo questo passo della *Introduzione alla filosofia*, l’anima in senso ‘religioso-metafisico’ è *ungeworden* e *unvergänglich* (*ibidem*).

¹⁴⁶ ESGA VIII 135/182.

¹⁴⁷ Così pensano gli editori della *Einführung in die Philosophie* nella ESGA (ESGA VIII 134 nota 152).

¹⁴⁸ “L’anima si presenta come unità di una certa quantità di forza che l’uomo ha a disposizione, della forma vuota che è una apertura, e infine di un *quale* che qualifica la forma vuota dell’apertura riempiendola dall’interno e che impregna di sé l’intera sostanza. La quantità di forza si può in qualche modo misurare in base alle prestazioni che essa permette, l’‘apertura’ si fa conoscere in qualche modo nelle sue estrinsecazioni, il *quale* può solo essere avvertito (*gespürt*)” (ESGA X 261/376-377).

apertura alla caratteristica specifica di altre persone, accogliendola in sé, l'uomo possa attuare non soltanto lo sviluppo (*Entwicklung*) di ciò che possiede, ma una vera e propria crescita e un vero e proprio arricchimento (*Wachstum und Entfaltung*)¹⁴⁹.

Questo in breve il contenuto dell'ultima parte della sezione; per il nostro tema, sono interessanti soprattutto le annotazioni relative alla possibilità che ci siano due individui umani del tutto uguali; osserverei che secondo Edith Stein va discussa anche questa possibilità per il motivo che essa sussisterebbe anche qualora la determinazione e l'individualità, come si è già assodato, venisse dalla forma e non dalla materia. Secondo Edith Stein, che non ci possano essere due individui umani del tutto uguali “non si può dimostrare razionalmente. Si possono però trovare argomenti dalla fede”. E vengono addotti argomenti di questo tipo: una molteplicità di creature specificamente diverse può esprimere l'infinita pienezza dell'essere divino meglio che non una pluralità di creature uguali; inoltre, il rilievo particolare che nel racconto della creazione viene dato alla creazione dell'uomo e l'affermazione che l'uomo è fatto a immagine di Dio lasciano intendere che “ogni singolo individuo nella sua specificità (*Eigenart*) dovrebbe rispecchiare un raggio dell'essere divino, che la specificità personale – qui in tutto il complesso dei suoi momenti, come quale, come apertura e come forza – è il talento particolare con cui Dio ha dotato ogni uomo cui ha dato la vita”; e questo, continua il testo, chiarisce anche il fatto che l'idea che possano esserci due ‘sospia’ sia tanto innaturale e perturbante: “È come se uno dei due, o tutti e due, fossero derubati di quel particolare e personale dono di Dio in cui risiede la più alta nobiltà dell'uomo, – più alta ancora dell'universale privilegio dell'uomo di essere dotato di ragione –, perché è quel dono che colloca ogni uomo in una comunione (*Verbindung*) con Dio assolutamente personale, la base naturale per il dono della grazia che ci fa figli di Dio”¹⁵⁰.

A Münster, Edith Stein insegna all'*Istituto superiore di pedagogia scientifica*, ed è quindi naturale che i suoi corsi sottolineino il ruolo centrale della nozione di individuo nel campo pedagogico ed educativo¹⁵¹. Ne *I problemi dell'educazione della donna* leggiamo che lo scopo dell'educazione è insieme lo sviluppo dei valori umani, dei valori della femminilità e dei valori dell'individualità, e non si tratta di *tre* fini ma di un *unico* fine:

¹⁴⁹ ESGA X 262-263/377-379.

¹⁵⁰ ESGA X 261-262/377-378.

¹⁵¹ Con ragione, dunque, gli editori delle opere di Edith Stein hanno pubblicato sotto il titolo *Bildung und Entfaltung der Individualität* il volume che raccoglie i suoi contributi pedagogici (ESGA XVI).

“Non sono fini separati, così come la natura del concreto individuo umano non è divisa in tre, ma è *una*: la natura umana, nella sua espressione specificamente femminile, e nella sua espressione specificamente individuale (*in spezifisch weiblicher und individueller Ausprägung*)”¹⁵².

Ma, scorrendo i corsi di Münster, ci si rende conto che oltre alle implicazioni di carattere pedagogico delle tematiche dell’individuazione¹⁵³, vengono in primo piano anche – e direi soprattutto – quelle di carattere religioso. “L’*individualità* è qualcosa di misterioso (*geheimnisvoll*)”, afferma *La struttura della persona umana*, è qualcosa di fronte a cui ci si arresta con una sorta di reverenza; è una dimensione inaccessibile, come abbiamo visto, ai procedimenti conoscitivi che ci dischiudono il mondo delle cose. Ora, “la Rivelazione non solo delinea un’immagine generale dell’essere umano, ma prende in considerazione le differenze tra i sessi e tiene conto anche dell’*individualità*”¹⁵⁴. E più avanti: “La natura (*Eigenart*) dei singoli, l’*individualità* nel senso più stretto del termine, è ciò che è proprio del singolo, e che, come la sua stessa anima, non gli viene da nessun altro se non immediatamente dal creatore di ogni essere”¹⁵⁵.

La Sacra Scrittura – ricordano i *Problemi dell’educazione della donna* – ci mostra la Vergine Maria che ha una missione assolutamente unica, e molte altre donne cui è stata data una vocazione particolare; però, “avere una vocazione particolare (*Sonderberuf*) non è distinzione speciale di pochi eletti, il cui nome viene conservato nella storia. Ogni anima umana è creata da Dio, ognuna riceve da Lui un’impronta che la distingue da tutte le altre; nel suo cammino di formazione, questa sua *individualità* deve arrivare a svilupparsi, *con* la sua umanità e la sua femminilità. [...] La semplice umanità o la semplice femminilità non possono determinare completamente il fine; possono anzi arrivare a svilupparsi solo nella concreta unità di una persona *individua*”, per cui è essenziale “aver fede in una vocazione individuale (*individuelle Berufung*) a una precisa attività personale, udire questa chiamata ed essere pronti a seguirla”¹⁵⁶.

¹⁵² ESGA XIII 171/209.

¹⁵³ Nei *Problemi dell’educazione della donna* si avverte che per la conoscenza dei soggetti da educare si deve tener presente che ogni individuo umano “ha una caratteristica irripetibile (*unwiederholbare Eigenart*)” (ESGA XIII 161/197). Si veda poi il corso *La struttura della persona umana*: l’educatore deve tener conto della specificità di ogni allievo e non potrà adottare per tutti lo stesso schema (ESGA XIV 16/52); l’educatore ha a che fare con individui, e questi non sono solo esemplari di un tipo, e pur appartenendo ad un tipo non si lasciano spiegare ed esaurire solo in base a tale appartenenza (19/56); si deve evitare l’errore pedagogico di “considerare l’individuo solo come un ‘caso’ di una legge universale o esemplare di un tipo generale” (23/59).

¹⁵⁴ ESGA XIV 14/50.

¹⁵⁵ ESGA XIV 157/213.

¹⁵⁶ ESGA XIII 179-180/220-221.

Di grande importanza in relazione al nostro tema è anche un interrogativo cui si dà risposta nello scritto *La struttura ontica della persona e la sua problematica epistemologica*, già ricordato sopra. Vi si tratta della vita psichica naturale-spontanea che è un continuo gioco di impressioni e reazioni, e della rinascita dell'anima dall'alto, dallo spirito; ci si chiede poi se in questo cambiamento radicale non vada perduta l'individualità con ciò che essa ha di più proprio e autentico. La risposta è che certo in quel cambiamento radicale il gioco naturale di impressioni-reazioni viene spezzato, e la grazia diffondendosi elimina quei focolai di male che pure appartenevano all'anima, ma "quello che abbiamo chiamato *individualità*, ciò che l'anima ha di più proprio, non viene cancellato. Questa individualità non è la disposizione a certe reazioni, né una facoltà psichica che regredisce se non ha modo di estrinsecarsi. Sta dietro tutte le *disposizioni* e reazioni naturali; dà loro la sua impronta, quando vengono alla luce, ma è da loro indipendente, e non scompare con loro"¹⁵⁷.

Infine, il modo autentico di custodire e sviluppare l'individualità non è quello di fare perno su di essa: "L'atto più libero della libertà è il dono di sé. Chi si affida alla grazia in questo modo – interamente dimentico di sé, della sua libertà e della sua individualità –, penetra in essa allo stesso modo – interamente libero, e interamente se stesso –"¹⁵⁸.

Prima di concludere, è necessario fare un'ultima osservazione per evitare possibili fraintendimenti: non si deve assolutamente pensare che l'insistenza di Edith Stein sulla individualità e sul valore dell'individualità comporti una svalutazione della dimensione comunitaria della persona. Non è così, in nessun momento del suo pensiero. Non è così già nei suoi scritti fenomenologici, dalla dissertazione dedicata proprio alla tematica della empatia (o, come alcuni preferiscono tradurre, entropatia), ai saggi su *Individuo e comunità* e *Sullo stato*. Quanto agli scritti di cui ci siamo occupati in queste pagine, basti pensare al fatto che, proprio là dove rivendica il valore della individualità, Edith Stein parla dell'umanità intera come di un grande individuo: "Gli individui umani sono membra di questo grande individuo e le loro forme forme di tali membra"¹⁵⁹; sempre dal corso di antropologia filosofica, si possono ricordare le belle pagine dedicate alla persona come essere sociale e alla responsabilità dell'individuo nei confronti del popolo e dell'intera umanità¹⁶⁰.

Negli scritti filosofico-teologici e teologico-spirituali, è certo affermato

¹⁵⁷ ESW VI 152.

¹⁵⁸ ESW VI 156.

¹⁵⁹ ESGA XIV 96/143.

¹⁶⁰ Cfr. ESGA XIV 134-158/187-214.

con vigore l'assoluto valore di ogni singola anima, chiamata da Dio ad un rapporto assolutamente personale con Lui, da Lui amata e cercata, circondata da Dio con cure paterne e da Lui assediata con le attenzioni che lo sposo riserva alla sua sposa¹⁶¹. Tuttavia, anche in questo caso è da escludere ogni sospetto di individualismo: Edith Stein ha un senso fortissimo della unità e della reciproca appartenenza degli uomini, sia sul piano naturale della comune umanità, sia in riferimento alla dottrina del Corpo mistico di Cristo¹⁶²: chi segue Cristo dilata la sua anima alle dimensioni dell'anima di Cristo Redentore dell'umanità intera, e vive l'appartenenza a Lui e a tutte le membra del suo corpo¹⁶³.

Qui siamo però di fronte ad un altro tema di importanza centrale nel pensiero e nella spiritualità di Edith Stein, e non è possibile trattarne adeguatamente in questa sede.

¹⁶¹ Cfr. ESGA XVIII 14; tr. it. *Scientia Crucis*, p. 17.

¹⁶² Cfr. su questo punto il paragrafo conclusivo di *Essere finito e essere eterno: Unità del genere umano. Cristo unico Capo e Corpo* (ESW II 466-482/520-536).

¹⁶³ Mi limito a citare due soli testi a proposito di questa costitutiva apertura degli uomini l'uno all'altro e della loro reciproca appartenenza insegnate dalla fede cattolica. Dalla conferenza-meditazione sul Natale: "Questo vuol dire esser figli di Dio: diventare piccoli. Ma vuol dire anche allo stesso tempo: diventare grandi. Vivere eucaristicamente significa uscire decisamente fuori dai limiti stretti della vita propria e trapiantarsi nella grandezza della vita di Cristo. Chi va a visitare il Signore nella sua casa non continuerà sempre a pretendere che Egli si occupi di lui e delle sue faccende, ma comincerà ad interessarsi delle cose del Signore [...]. Chi mai, avendo uno spirito e un cuore sensibili, potrebbe stare accanto alla Vittima santa senza esser preso egli stesso dall'idea di farsi vittima, senza essere afferrato dal desiderio di essere innestato, lui e la sua piccola vita personale, nella grande opera del Redentore?" (cfr. *Il mistero del Natale*, in ESW XII, pp. 196-207, alla p. 206; tr. it. E. STEIN, *La vita come totalità*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 197-208, alle pp. 207-208; cfr. anche le conferenze *Educazione eucaristica* in ESGA XVI 63-70, alla p. 65; tr. it. in *La vita come totalità*, pp. 123-126, p. 125, e *L'ethos delle professioni femminili*, in ESGA XIII 16-29, alla p. 28; tr. it. in *La donna*, pp. 49-66, alla p. 65). Da *La struttura ontica della persona*: "Nella Chiesa di fatto vi sono esperienze comunitarie di diverso genere: occasioni di preghiera, di edificazione reciproca, opere di misericordia ecc., ma non è grazie a questo che la Chiesa sussiste. Piuttosto, essa sussiste per questo: il singolo sta davanti a Dio, e in virtù dell'incontro della libertà divina e della libertà umana gli è data la forza di esserci per tutti, e la Chiesa consiste in questo *uno per tutti e tutti per uno*. Che poi, grazie a questa assoluta appartenenza reciproca (*Aneinandergewiesensein*), i singoli costituiscono di fatto delle comunità di vita, è cosa secondaria. Quanto più uno è riempito dall'amore di Dio, tanto più è in grado di realizzare di fatto quella funzione vicaria (*Stellvertretung*) [quell' 'esserci per tutti', quell' 'esserci per gli altri'], che in linea di principio è possibile per ognuno" (ESW VI 163).