

SAGGI

Giuseppe Agostino Roggerone

EDITH STEIN
E LA RIELABORAZIONE DEL PENSIERO SCOLASTICO

1. *Tra fenomenologia e misticismo*

Edith Stein (1891-1943), con Simone Weil e a Hannah Arendt, forma una triade di pensatrici ebrae, che emergono nella filosofia mondiale del nostro secolo, senza che l'origine ebraica s'imprima a tratti troppo marcati sulle loro concezioni: la Stein e la Weil, che sono fra loro cugine, approdano infatti entrambe al cristianesimo, mentre in Hannah Arendt l'adesione alla religione tradizionale del suo popolo non incide in maniera rilevante su una formazione di fondo criticamente razionale.

Edith Stein (1891-1943) elaborò un suo pensiero filosofico originale, del tutto svincolato dall'apporto da lei dato allo sviluppo del movimento femminile cattolico in Germania. Il prezioso ed originale contributo da lei recato allo sviluppo di questo movimento non esercitò infatti alcuna incidenza predeterminante sulla sua attività di ricerca filosofica, che fu da lei sviluppata sul piano di quella del suo maestro Husserl¹ e, successivamente, dopo la conversione al cattolicesimo, avvenuta con la mediazione del pensiero di Max

¹ Su ciò si può vedere A. M. PEZZELLA, *Edith Stein fenomenologa*, in «Segni e comprensione», n. 18 - a. VII (genn.-apr. 1993), pp. 55-58.

Scheler, su quello dei pensatori cristiani ed in primo luogo di san Tommaso d'Aquino.

Di famiglia ebraica, ma incline, durante gli anni degli studi universitari, all'ateismo, fu avviata dalla lettura di Scheler alla conoscenza della concezione religiosa cattolica, che, attraverso la meditazione sull'autobiografia di santa Teresa di Avila, la condusse, successivamente, alla conversione (1922) e poi all'ingresso nel Carmelo di Colonia col nome di suor Benedicta a Cruce (1933)².

Negli anni fra il 1912 ed il 1916, durante la sua permanenza a Gottinga, dove frequentava il gruppo dei fenomenologi, la Stein contribuì al lavoro di riordinamento dei manoscritti di Husserl pubblicati poi come secondo e terzo volume delle *Idee per una nuova fenomenologia pura*: in questa sua attività di collaborazione ella lavorò a livello professionale con elementi dei due sessi, senza avvertire alcuna esigenza di distinguere la sua riflessione da quella dei compagni di lavoro di sesso diverso dal suo.

Successivamente, dal 1925 al 1932, ella approfondì lo studio dei pensatori cristiani, pubblicando il saggio su *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino* (1929), la traduzione tedesca delle *Quaestiones disputatae de veritate* di san Tommaso (1931), e la raccolta dei suoi quattro interventi alle «Journées d'études de la Société Thomiste» intitolata *Phénoménologie* (1932). Nella sua interpretazione, a volte molto personale, del tomismo, però, talvolta è condotta ad introdurre elementi da lei attribuiti, in modo spesso gratuito, alle intenzioni del filosofo di Aquino, che, in questo modo, specialmente in rapporto al principio di individuazione, è condotto ad accostarsi alla posizione volontaritaristica di Duns Scoto. In ciò, tuttavia, non è da vedere un travisamento, bensì semplicemente l'utilizzazione teoretica del pensiero di san Tommaso in un contesto originale.

Negli anni dal 1932, in cui, in quanto ebrea, dovette abbandonare l'insegnamento, ed il 1942, che vide la sua fine, compose le sue opere più originali, *Essere finito ed eterno* e *La scienza della croce*, uscite postume nel 1950. In tutti questi anni di fervida attività filosofica, la Stein non accusò mai il bisogno di sviluppare un pensiero «diverso» da quello tradizionale di produzione fondamentalmente maschile: segno

² Qui, com'è noto, ella rimase fino al 1938, quando, per sottrarsi alle persecuzioni razziali dei nazisti, si trasferì in Olanda, a Echt, da dove fu prelevata dai nazisti ed internata nel *Lager* di Auschwitz, dove morì nello stesso anno nella camera a gas.

che, come si è detto, per lei la filosofia era una, indipendentemente dal sesso di chi la praticava, e che ella si cimentava in questa senza imbarazzi e senza sensi di inferiorità.

La sua filosofia, quindi, era al femminile semplicemente perché lei, che la sviluppava, era donna, ma non perché il contenuto di essa fosse, per carattere o portata, in qualche modo diverso da quello delle filosofie in genere.

2. Il contributo al movimento femminile

Se per lei, come appare chiaramente dai suoi scritti, l'attività filosofica femminile non si distingue in alcun modo da quella maschile, la questione femminile, invece, sussiste come azione intesa a liberare le attitudini e le energie della donna, spesso soffocate da un sistema etico-politico derivante da una tradizione dominata dalla concezione della donna quale essere destinato a vivere tra le pareti domestiche.

La convinzione della totale indipendenza della filosofia, come di ogni altra attività, sia dilettantesca sia professionale, dal sesso dei suoi cultori venne espressa vigorosamente dalla Stein nelle sue prese di posizione contro l'esclusione delle donne dalla libera docenza, che nel primo quarto del nostro secolo era ancora vigente in Germania.

Nel 1916, a Friburgo, ella aveva ottenuto da Husserl l'incarico di assistente volontaria alla sua cattedra, dopo essersi laureata con lode discutendo col celebre filosofo stesso una tesi sul problema dell'empatia (*Zum Problem der Einfühlung*). Husserl, peraltro, mostrò di apprezzare pienamente le doti speculative della sua allieva, ma, nonostante ciò, «come tutti gli uomini anziani dell'epoca, era dell'idea che le donne non dovessero conseguire la libera docenza»³, mentre la Stein era della convinzione nettamente opposta. Di conseguenza, nel febbraio del 1918 ella si dimise dall'incarico di assistente, congedandosi da Husserl.

Mentre continuava le sue ricerche filosofiche in privato, nel 1919 inoltrò al ministero dell'educazione una energica petizione intesa ad ottenere il riconoscimento del diritto delle donne ad ottenere la libera docenza. Malgrado il successo di questa iniziativa, che indusse il

³ R. INGARDEN, *Ueber die pilosophisches Forschungen E. Stein*, in «Znak» (Cracovia), n. 202 (aprile 1971), traduz. it. di A. Setola, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di Edith Stein*, in «Il nuovo Areopago», n. 1 (1987), p. 19.

ministero a dichiarare che l'appartenenza al sesso femminile non doveva essere considerata un ostacolo al conseguimento della libera docenza, l'anno successivo fu respinta, perché donna, all'esame per il conseguimento di questa.

Dagli avvenimenti considerati risulta in maniera indiscutibile che l'atteggiamento della Stein era orientato a considerare l'attività di ricerca filosofica del tutto indipendente dal sesso del ricercatore, cosa, del resto, di cui era convinto anche lo stesso Husserl, malgrado il suo conformismo verso la tradizione contraria ancora dominante, e pure il ministero competente, che aveva dichiarato ufficialmente l'irrilevanza del sesso per il conseguimento della libera docenza, anche se questa indicazione netta non era stata affatto seguita dagli esaminatori che respinsero la Stein, a causa del suo sesso, quando si presentò all'esame per conseguirla.

Con l'avvento del nazismo, poi, gli sforzi della Stein per ottenere il riconoscimento di questo diritto delle donne vennero vanificati dalla politica antiebraica, che la esclude non solo dalla possibilità di conseguire la libera docenza, ma anche dall'insegnamento in qualsiasi scuola tedesca.

Anche se questa battaglia intesa ad ottenere il riconoscimento dell'ammissione delle donne al conseguimento della libera docenza venne confluendo con la successiva attività della Stein a favore del movimento femminile, a rigore non può essere confusa con questa, dal momento che non fu combattuta per ottenere una parificazione con l'altro sesso, ma semplicemente per eliminare una stortura della normativa vigente, con un'azione che era, sì, a favore delle donne, ma solo incidentalmente, in quanto la presenza dell'attitudine filosofica anche fra le donne per lei non era affatto in questione.

Tale atteggiamento fu esteso ai successivi interventi sulla questione femminile: in una conferenza sul valore della femminilità, la Stein dichiarò infatti superata la patetica lotta per l'«emancipazione» della donna dalla asserita sua schiavitù verso l'uomo, contrapponendo a tale grandiosità di programmi propositi più modesti, miranti a «sciogliere i legami che ostacolano l'istruzione della donna e il suo lavoro professionale» e ad «aprirle le forme di istruzione e i campi di attività *maschili*»⁴.

⁴ E. STEIN, *La donna*, tr. di O. Nobile Ventura, 2^a ediz., Roma, Città Nuova, 1987, p. 278.

Ma in questo orientamento, secondo la pensatrice tedesca, bisognava non mettere a rischio le caratteristiche del sesso debole, come avevano fatto le femministe, che, opponendosi a coloro che manifestavano questo timore perché le donne non sono adatte alle professioni maschili, erano giunte «a negare le caratteristiche proprie della femminilità»⁵.

Ella si soffermava, infine, con una significativa anticipazione, sulla «differenza» tra i sessi, notando come l'indagine psicologica, che negli ultimi decenni aveva preso ad occuparsi di essa, non aveva fatto altro che confermare ciò che emerge dall'esperienza quotidiana, la quale mette in evidenza la maggiore oggettività della tendenza dell'uomo ed il carattere più personale dell'orientamento della donna, che «partecipa con tutta la persona a ciò che fa» e «ha un interesse più spiccato per la persona viva concreta»; allo sviluppo unilaterale dell'uomo, inoltre, la donna oppone «una tendenza naturale alla pienezza e completezza, nel senso che ella desidera sviluppare in pieno e in tutte le direzioni la propria umanità»⁶.

Questo aspetto del pensiero della Stein è molto attuale, in quanto intende la «differenza» tra i sessi in senso funzionale, cioè come la necessaria salvaguardia delle peculiarità individuali sul piano di una sostanziale parità fra le persone. Ma ella intende ciò in rapporto alle condizioni ed alle posizioni individuali, all'infuori di ogni divisione precostituita fra le attività maschili e femminili. Ella nota, infatti, che «l'epoca storica in cui, con netta divisione, i doveri domestici spettavano alla donna e la lotta per la vita all'uomo deve ormai considerarsi conclusa a causa del mutamento della realtà sociale negli ultimi decenni», nei quali «il trionfo delle scienze naturali e della tecnica, il progressivo impiego della macchina nel lavoro umano hanno creato un grande alleggerimento agli impegni femminili e il desiderio di impegnare in altre occupazioni le energie rimaste libere»⁷.

Attraverso l'esame dei tipi di donna delineati da Schiller, da Châmisso, da Zola, da Strindberg, da Wedekind, da Undset, da Ibsen e da Goethe, ella tentò di scorgere il nucleo profondo dell'anima

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 279-280.

⁷ E. STEIN, *Il compito dell'uomo e della donna secondo l'ordine della natura e della grazia*, nell'antologia *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, a cura di W. Herbstrith, tr. it., Roma, Città Nuova, 1987, p. 39.

femminile comune a tutte queste diverse rappresentazioni, individuandolo nella tendenza a «diventare ciò che si deve essere», a «far dispiegare e maturare nel modo migliore la propria umanità addormentata, con quella particolare impronta individuale che le è richiesta»; e, inoltre, a «farla maturare in quella unione di amore che solo può avviare questo rigoglioso processo e insieme eccitare e spingere gli altri alla perfezione e maturità»⁸.

Questo, secondo la Stein, il bisogno più profondo della donna, che «è un bisogno specificamente femminile»⁹, non semplicemente umano, e viene da lei analizzato comparativamente a quello dell'uomo. In particolare, nella sua analisi, ella mette in piena evidenza il diverso rapporto che l'uomo e la donna hanno col proprio corpo. «Io, arriva a dire, sarei del parere che già il rapporto tra anima e corpo di solito nella donna è naturalmente più intimo. [...] Mi pare che l'anima della donna viva e sia presente con maggiore intensità in tutte le parti del corpo e, di conseguenza, venga toccata più a fondo da ciò che interessa il corpo. Nell'uomo, invece, il corpo ha più chiaro il carattere di strumento: serve a lui nel suo operare; fatto, questo, che comporta un certo distacco. Tutto ciò dipende certamente dalla vocazione della donna alla maternità»¹⁰.

Di qui le differenze di comportamento dell'uomo e della donna nell'eguaglianza del loro essere umani. Ma la Stein, nel suo scrupolo di oggettività, si rende acutamente conto del fatto che, come fu ricordato, «la donna vista dalla donna non coincide e forse non può mai coincidere con la donna vista dall'uomo»¹¹. Di qui l'esigenza di un contemperamento dei due punti di vista inteso ad imprimere un saldo equilibrio alla ricerca. Ma è convinta pienamente «che questa duplice, parzialmente antitetica immagine della donna presenta un aspetto assolutamente certo: deve essere rinnovata»¹²; ed a questo rinnovamento ella reca il suo contributo con una serie di conferenze, raccolte in prima edizione sotto il titolo di *Das Ethos der Frauenberufe*

⁸ E. STEIN, *La donna*, tr. cit., p. 108.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ A. BRANCAFORTE, *Femminilità e impegno filosofico: il contributo di Edith Stein*, nel vol. collett. *Donne in filosofia*, a cura di G. A. Roggerone, Manduria, Lacaita, 1990, p. 102.

¹² *Ibid.*

(1931) e nella seconda edizione, postuma, sotto quello di *Frauenbildung und Frauenberufe* (1949).

3. La prospettiva filosofica

Alla base della concezione originale di Edith Stein c'è un atteggiamento profondamente e dogmaticamente mistico: ella, infatti, non fa che «seguire un solo imperativo: restare fedele alla luce che l'ha colpita in quel giorno di estate nel 1921, quando, dopo aver letto d'un fiato la *Vida* di S. Teresa d'Avila, aveva chiuso il libro esclamando semplicemente "Questa è la verità"»¹³.

Quando avvenne ciò, ella aveva già abbandonato l'assistentato alla cattedra di Husserl e, senza quasi rendersene conto, presa com'era dalla questione dell'ammissione delle donne alla libera docenza, si era avviata ad un'indagine filosofica autonoma strettamente personale. L'anno dopo l'approdo alla fede, infatti, ella pubblicava i due volumi dei *Contributi ad una fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito*, che attestano l'ormai compiuto sviluppo di un processo di ricerca strettamente personale.

Ma la delineazione compiuta del suo pensiero la Stein la espose, nella solitudine del Carmelo di Colonia, attraverso la sua opera principale, pubblicata postuma, *Endliches und ewiges Sein*, (titolo tradotto in *Essere finito e essere eterno*), nella quale tentò di arrivare attraverso l'indagine filosofica dal mondo dell'immanenza a quello della trascendenza.

La storia di questo lavoro è narrata dall'autrice stessa nella sua Prefazione al libro. Ella anzitutto afferma che quest'opera fu scritta «da un discente per i suoi compagni di studio», dal momento che «l'autrice, ad una età in cui altri possono pretendere al titolo di maestro, è stata costretta a ricominciare da capo il suo cammino»¹⁴. Dopo essersi formata alla scuola di Edmund Husserl ed avere elaborato alcuni saggi seguendo il metodo fenomenologico, proprio quando il suo nome diventava noto attraverso questi lavori, ella aveva

¹³ A. BRANCAFORTE, *Femminilità e impegno filosofico: il contributo di Edith Stein*, cit., p. 93.

¹⁴ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 3^a ediz., Freiburg im Breisgau, 1986: traduz. it. di L. Vigone, *Essere finito e essere eterno*, Roma, Città Nuova Editrice, 1988, Prefazione dell'Autrice, p. 31.

smesso l'attività di ricerca filosofica e si era ritirata dagli impegni pubblici: «Aveva trovato infatti la via verso Cristo e la sua Chiesa ed era intenta a trarre le conseguenze pratiche da questa scoperta»¹⁵.

Questo nuovo interesse la accostò a san Tommaso d'Aquino, del quale tradusse le *Quaestiones disputatae de veritate* ed al pensiero del quale dedicò il saggio *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*¹⁶.

Due anni dopo, nel 1931, la Stein intraprese un tentativo di chiarificazione ulteriore, che espose nella prima stesura di un lavoro più ampio centrato sulle nozioni aristoteliche di *atto* e *potenza*. Ma tosto il quadro della ricerca venne ancora allargandosi, sfociando nel problema dell'essere. Intanto, però, ella dovette sospendere la continuazione di questo lavoro perché, entrata nell'Ordine delle Carmelitane Scalze, fu interamente assorbita dal periodo del noviziato.

Solo dopo il compimento del noviziato ella poté riprendere la sua opera, rifacendola completamente sotto il titolo di *Endliches und ewiges Sein*¹⁷. In questo lavoro, infatti, il problema del rapporto fra atto e potenza si riduce alla parte introduttiva, mentre la trattazione affronta il problema dell'essere attraverso il confronto tra il pensiero di san Tommaso e quello di Husserl.

Questa indagine nacque dunque dall'esigenza personale di fondere il pensiero medievale con quello contemporaneo, che, secondo l'autrice, domina l'attuale riflessione filosofica¹⁸. All'uopo, la Stein non affrontò l'esposizione storica dei problemi da lei trattati, non sentendosi abbastanza preparata nel campo della filosofia scolastica e riconoscendo che «il riallacciarsi a soluzioni esistenti è solo un punto di partenza per una discussione obiettiva. E questa non dovrebbe essere solo la via per una maggiore chiarezza delle questioni - nessun sistema del pensiero umano è mai stato così perfetto che non se ne debba constatare l'insufficienza -, ma anche la via per un rinnovato contatto

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Questo lavoro, intitolato nell'ediz. originale *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versus einer Gegenüberstellung*, fu pubblicato nel vol. collett. dei *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*, Halle, Verlag Niemeyer, 1929, p. 315 e sg., e fu tradotto in italiano da A. Ales Bello in «Memorie domenicane», n. 7 (1976), pp. 277-303.

¹⁷ *Endliches und ewiges Sein*, 3^a ediz., Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 1986 (qui seguiamo la traduz. it. di L. Vigone, *cit.*).

¹⁸ Cfr. *ivi*, traduz. *cit.*, p. 32.

con lo spirito del passato e per avvalorare il fatto che c'è qualcosa, al di sopra del tempo e al di là delle barriere degli uomini e delle scuole, comune a tutti coloro che lealmente ricercano la verità»¹⁹.

In questo modo, l'autrice chiarisce l'assunto del suo lavoro, che è quello di individuare l'elemento di verità presente nel pensiero tomistico e nella fenomenologia, considerando, in particolare, la tensione verso la verità soprastorica, che ella ritiene di cogliere nella dottrina di Husserl e che è centrale in quella di san Tommaso.

Nella sua ricerca la Stein tenne conto dei lavori di un eminente pensatore neoscolastico qual è E. Przywara, del quale era uscito il primo volume della grande opera *Analogia entis*²⁰, e dei «tentativi più significativi compiuti nel nostro tempo per fondare la metafisica, cioè le due posizioni contrapposte: la *Existenzphilosophie* di Martin Heidegger e la *Seinslehre* di Hedwig Conrad-Martius.

Con questi due pensatori la Stein era stata a contatto a Friburgo, nel periodo del suo assistentato presso la cattedra di Husserl. In rapporto con Heidegger, però, era stato interrotto dal momento del suo abbandono del posto di assistente; ma fu ripreso, in certo modo, con la lettura di *Sein und Zeit*, pubblicato, com'è noto, nel 1927, dalla quale ella ricavò una profonda impressione. Con la Conrad-Martius, invece, ella convisse a lungo prima di entrare in convento e da lei ebbe importanti indicazioni per la scelta della sua via²¹.

4. Cristianesimo e filosofia

La ripresa della ricerca filosofica, dopo l'interruzione causata dalla crisi mistica di apertura alla religione cristiana, avvenne, secondo la dichiarazione della stessa Stein, nella prospettiva di uno «sforzo per una fusione del pensiero medievale col vivo pensiero contemporaneo»²². Ella, cioè, intravvide la possibilità di stabilire un rapporto armonico tra rivelazione e conoscenza razionale, fra teologia e filosofia, in quanto ritenne che l'indagine razionale, quale era secondo Husserl la ricerca filosofica, e la rivelazione soprannaturale, riconosciuta da san Tommaso, si possa trovare una convergenza

¹⁹ *Ivi*, pp. 32-33.

²⁰ *Metaphysik. I. Prinzip*, München, Kösel-Pustet, 1932.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 35-36.

²² *Ivi*, p. 32.

attraverso l'analisi critica. La dottrina tomistica, nei confronti di coloro - i gentili - che non avevano alcuna base scritturale comune col cristianesimo, riconosceva che era necessario «ricorrere alla ragione naturale, cui tutti sono costretti a dare l'assenso»²³, perché, «se la ragione naturale non può arrivare alla verità ultima e somma, però può arrivare sino ad un gradino, sul quale diviene possibile escludere certi errori e provare che v'è un accordo tra ciò che si può naturalmente dimostrare e le verità di fede»²⁴.

Come si vede, in questo atteggiamento c'è una sostanziale ripresa del concetto tomistico delle argomentazioni razionali come *preambula fidei*²⁵. Ferma restando la distinzione tra filosofia e teologia, secondo l'Aquinate è rilevabile una convergenza tra i risultati conseguiti da questa e le verità rivelate sulle quali si basa la prima. Per la Stein, come per san Tommaso²⁶, ci sono così due strade che portano alla verità, quella della ragione e quella della fede; inoltre, ella è d'accordo che con l'Aquinate che «la verità di fede è la misura di tutta la verità»; infatti, «un semplice *sed haec sunt contra fidem* vale per lui come la confutazione del tutto sufficiente anche della più grande autorità filosofica»²⁷: questo è il modo in cui la Stein intende la subordinazione tomistica della ragione alla fede e la conseguente necessità di individuare l'errore in cui necessariamente è incorsa la ragione quando è arrivata a conclusioni in contrasto con la fede.

Rispetto alla posizione di san Tommaso, che metteva in evidenza la possibilità di errore che caratterizza la ricerca razionale e, nello stesso tempo, la possibilità di dirimere ogni contrasto fra ragione e fede mediante l'identificazione e la correzione dell'errore in cui è incorsa la prima, la Stein pone l'accento sulla subordinazione della ragione alla fede, accostandosi, con questo atteggiamento, ai neotomisti francesi e, in particolare, a Étienne Gilson e Jacques Maritain, senza tuttavia arrivare all'affermazione della netta ed assoluta dipendenza della filosofia dalla teologia sostenuta da questi.

Secondo Gilson, infatti, le verità sono d'ordine soprannaturale e soltanto alcune di esse possono essere riconosciute come tali dalla

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 2.

²⁴ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 50.

²⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, P. I, Q. II, A. III.

²⁶ Cfr. *Summa contra gentiles*, I, 3.

²⁷ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 50.

ragione²⁸. Conseguentemente, egli distingue la filosofia cristiana, fondata sulle verità di fede, dalla filosofia, come quella proposta dalla Stein, aperta al soprannaturale, la quale, pur essendo consona al cristianesimo, non per questo può dirsi cristiana. Secondo Gilson, dunque, ferma restando la distinzione tra conoscenza razionale e fede, per il cristiano c'è netta subordinazione della prima alla seconda.

Analoga è la posizione di Maritain, per il quale la subordinazione della filosofia alla teologia deriva dalla stessa natura dell'indagine speculativa, che tende «a conoscere i suoi oggetti il meglio possibile», cosa che può avvenire solo sulla base della fede²⁹.

La Stein, invece, non sembra arrivare a questa netta subordinazione della filosofia alla teologia, dal momento che, da un lato, afferma che la ragione non può pervenire alle conoscenze più alte, per arrivare alle quali è necessaria la fede, anche se questa non consente di raggiungere la chiarezza propria della genuina conoscenza filosofica: per lei, dunque, come fu rilevato, è da ritenere che la conoscenza tramite la fede è sempre «una luce oscura», «un mistero»³⁰. La fede, quindi, reca alla ragione un aiuto che le consente di oltrepassare i limiti connessi alla sua natura: «La dottrina di fede - ella dice infatti - arricchisce anche la filosofia di concetti, che di fatto, per quanto potessero per se stessi venire scoperti da essa, le sono rimasti sconosciuti finché non attinse a questa fonte: per esempio, il concetto di creazione»³¹.

Di questo aiuto della fede, nota la Stein, si avvalsero i padri della Chiesa ed i filosofi del Medioevo, mentre esso venne abbandonato dalla filosofia moderna. Secondo lei, quindi, non si tratta di affermare, come Gilson e Maritain, ad esempio, l'insufficienza del pensiero moderno e contemporaneo e la conseguente esigenza di tornare a quello medioevale, bensì l'esigenza di integrarlo, porgendogli un aiuto prezioso per giungere alla «spiegazione ultima» degli «ultimi

²⁸ Cfr. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932 (traduz. it. di P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, Morcelliana, 1963, p. 43).

²⁹ Cfr. J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 56.

³⁰ Cfr. R. INGARDEN, *Ueber die philosophischen Forschungen Edith Stein*, cit., p. 29.

³¹ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 59.

fondamenti raggiungibili», secondo l'aspirazione di fondo derivante dal suo credo religioso³².

In tal modo, come fu rilevato, la Stein abbandonava l'impostazione husserliana della ricerca filosofica, secondo la quale «in filosofia non è lecito accettare nulla di cui, una volta attuata l'analogia non attingiamo l'assoluta evidenza»³³. Certo, su questo strappo all'ortodossia husserliana si può discutere, come peraltro è stato fatto, senza tuttavia poter conseguire alcun esito fruttuoso dal punto di vista critico.

Sotto questo aspetto, invece, non può non colpire la debolezza filosofica dell'adesione, sia pure nei termini sopra riferiti, alla dottrina tomistica del rapporto tra fede e ragione. Si tratta, infatti, di una concezione che, anche nell'impostazione distaccata di san Tommaso (che spesso non coincide con quella non sempre altrettanto serena di tomisti e neotomisti), inclina in modo del tutto acritico a privilegiare la fede rispetto alla ragione con un argomento fondato sulla convinzione puramente dogmatica della preponderanza di quella su questa. Tanto è vero che, in una prospettiva capovolta, come quella settecentesca dell'abbé Gabriel Bonnot de Mably, orientata a raggiungere un incontro fra teologia cattolica e pensiero illuministico, l'impostazione data al problema da san Tommaso è rovesciata sulla base di un'argomentazione di orientamento opposto, ma egualmente ragionevole quanto quella tomistica.

Il suddiacono francese, infatti, considera il dono della ragione da parte di Dio agli uomini come, esso stesso, una rivelazione. Ora, poiché secondo i teologi non ci può essere conflitto fra rivelazione e ragione, in caso di discordia di fatto tra esse, non è affatto legittimo, come fa san Tommaso, considerare senz'altro erronea la posizione della ragione e mirare a correggerla per accordarla con la fede. Occorre ricordare, infatti, che i teologi ed i ministri della religione, «dopo tutto, non saranno altro che uomini, in quanto tali soggetti a tutte le tentazioni e non sempre in grado di resistere ad esse»³⁴. Essi, d'altra parte, non sono controllati nelle loro interpretazioni della rivelazione dal metodo scientifico, che, viceversa, regola e disciplina l'indagine

³² Cfr. *ivi*, p. 57.

³³ R. INGARDEN, *Ueber die philosophischen Forschungen Edith Stein*, cit., p. 29.

³⁴ G. BONNOT DE MABLY, *De la législation*, in *Collection complète des oeuvres de l'abbé de Mably*, 15 voll., Paris, Desbrières, An III de la République (1794-1795), vol. IV, p. 394.

razionale. Cosicché, in caso di conflitto fra nozioni filosofiche e nozioni teologiche, è più ragionevole ritenere che l'errore sia da imputare ai teologi anziché ai filosofi³⁵.

Come è evidente, tanto in un caso come nell'altro, la soluzione del problema non è fondata su un'argomentazione razionale rigorosa, bensì su mere considerazioni di opportunità scelte sulla base della loro rispondenza all'orientamento preconstituito sulla base del quale viene condotta l'indagine, ossia, in altri termini, secondo un criterio di carattere soggettivo. Conseguentemente, l'adozione dell'una o dell'altra soluzione in termini assoluti conduce di necessità ad un atteggiamento dogmatico, qual è, ad esempio, quello incontrato nei neotomisti francesi.

Nella sua viva sensibilità filosofica, malgrado lo strappo da lei fatto all'ortodossia husserliana, Edith Stein tenta di sottrarsi, invece, al dogmatismo, rilevando il carattere relativo dell'indagine scientifica, che è sempre necessariamente parziale ed incompleta³⁶.

Nel Medioevo, ella ricorda, rientrava nella filosofia ogni scienza, cosicché quando san Tommaso affermava che le scienze filosofiche sono confinate nell'ambito della ragione umana, mentre la teologia si fonda sulla rivelazione divina³⁷, col termine filosofia intendeva ogni scienza naturale; ma oggi, in seguito alla specificazione delle scienze naturali, alla filosofia è rimasto il compito di «chiarire i fondamenti di tutte le scienze» e, quindi, di «ricercare ciò che le scienze particolari accettano come conosciuto e ovvio dal pensiero scientifico»³⁸. Essa, conformemente alla sua natura, che, secondo san Tommaso, è quella di *perfectum opus rationis*³⁹, mira a dare «la spiegazione ultima», spingendosi «fino agli ultimi fondamenti raggiungibili»⁴⁰. Ma finché il compito della filosofia non è assolto compiutamente e tutte le scienze particolari non sono costruite interamente sulla base offerta da questa nella sua compiutezza, la

³⁵ G. BONNOT DE MABLY, *Droits et devoirs du citoyen*, Lettre IV^{me}, in *Collection complète des oeuvres*, cit., vol XI, p. 360. - Su ciò si può vedere G. A. ROGGERONE, *L'abbé de Mably politico della teologia illuminata*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1991, p. 66 e sg.

³⁶ Cfr. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., pp. 51-55.

³⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, P. I, Q. I, A. I.

³⁸ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 56.

³⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, P. II^a II^{ae}, Q. 45, A. 2.

⁴⁰ Cfr. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 57.

filosofia e le scienze restano *in via*, in cammino, ciascuna separatamente, verso il suo compimento e si trovano, quindi, in condizione di frammentarietà. «Una volta *in patria*, l' "opera frammentaria"⁴¹ della sapienza e della scienza terrena sarà risolta nella "perfezione" della Sapienza divina, che in un solo sguardo ci farà intuire ciò che l'intelletto umano cercò di raccogliere nella sua millenaria fatica»⁴².

Ora, finché versa in questa condizione di parzialità e relatività, la filosofia può derivare dalla fede cognizioni che avrebbe potuto raggiungere da sola, ma che le erano rimaste sconosciute, quali, ad esempio, come già si è detto, il concetto di creazione; ma «c'è una sfera dell'ente che è inaccessibile all'esperienza e alla ragione naturali, che però si è fatta a noi nota attraverso la Rivelazione e che pone nuovi compiti allo spirito che la accetta»⁴³. Infatti, «se è compito della teologia stabilire i fatti della Rivelazione come tali ed elaborare il loro significato proprio e il loro nesso, compito della filosofia è di mettere armonia tra ciò che essa ha elaborato con i suoi propri mezzi e ciò che le viene offerto dalla fede e dalla teologia»⁴⁴. Tocca alla filosofia, in altri termini, adattarsi al dettato della teologia, come sosteneva san Tommaso. Ma, beninteso, questo è il compito solo del filosofo credente: «Mettere armonia - continua infatti la Stein - significa anzitutto in senso puramente negativo che per il filosofo credente la verità rivelata è una misura cui deve subordinare il proprio giudizio; egli abbandona una presunta scoperta non appena riconosce da sé o è avvertito da una sentenza della Chiesa che essa è inconciliabile con la Rivelazione»⁴⁵. La verifica dei risultati da lui raggiunti nella sua ricerca, soggetta alla possibilità di errore, da parte di «una suprema autorità soprannaturalmente illuminata e quindi immune da errori» deve evidentemente apparire desiderabile al filosofo credente per amore della verità. «Certamente egli potrà sottoporvisi solo se è credente», nota la pensatrice tedesca; «ma, aggiunge, anche al non credente deve apparire chiaro che il credente vi si deve sottoporre non solo come tale, ma anche come filosofo»⁴⁶. Ciò

41 SAN PAOLO, *I Chor.*, 13, 10.

42 E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 58.

43 *Ivi*, p. 59.

44 *Ivi*, p. 60.

45 *Ibid.*

46 *Ivi*, p. 61.

perché l'incontro con nozioni soprannaturali prima sconosciute consente di considerare l'essere in quanto tale in una prospettiva nuova. Infatti, «la Rivelazione parla un linguaggio accessibile alla ragione naturale e offre materiale per una concettualizzazione puramente filosofica, che può prescindere del tutto dai fatti della Rivelazione come tali e il cui risultato diviene patrimonio di tutta la filosofia successiva (per esempio, i concetti di *persona* e di *sostanza*)»⁴⁷.

In questo modo, una filosofia cristiana, qual è quella di san Tommaso, non sarebbe una filosofia che «accolga nel suo contenuto la verità rivelata come tale», ma, in quanto ricava dalla rivelazione conoscenze alle quali non può pervenire con i propri mezzi, è «una filosofia cristiana, che usa la fede come fonte di conoscenza»⁴⁸.

Nella sua convinzione mistica, la pensatrice non è disposta ad ammettere che la filosofia possa mettere da parte, in quanto non razionali, le verità di fede. Ella è convinta che da tali verità derivi un tale vantaggio alla conoscenza, che non esita a promuovere la fede a fonte di conoscenza filosofica. Ma, non potendo sostenere questa tesi con valide argomentazioni razionali, si adopera a rafforzarla con considerazioni di opportunità. Il filosofo non credente, secondo lei, non avrebbe infatti motivo di rifiutare la filosofia cristiana, perché ne può valutare razionalmente i risultati e può respingere quelli che non trova soddisfacenti, mentre può accogliere le verità di fede, anziché come «tesi», alla maniera del credente, come «ipotesi». La Stein non mostra di darsi pensiero del fatto che tali ipotesi, in buona parte, risulteranno razionalmente inverificabili e, quindi, inaccettabili. Ella rifugge da una precisa valutazione critica della sua proposta, affidandone il risultato, pragmatisticamente, alla sua efficacia: l'esito di tale processo di pensiero, dice infatti, non può essere anticipato dal non credente, in quanto «è cosa che richiede la sua attesa paziente»; cosicché ella conclude invitando il filosofo incredulo a fare una prova: «Se egli è libero da pregiudizi, come per sua convinzione deve essere un filosofo, non si schermirà certamente dal far questo tentativo»⁴⁹.

La Stein, in altri termini, lancia in certo modo una sfida al pensatore non credente, convinta che l'integrazione delle conoscenze offerta dalla rivelazione e dalla fede possano essere da lui razionalmente e

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 67.

criticamente apprezzate. Chi, cioè, non vede, come il credente, nella rivelazione e nella Chiesa un'autorità soprannaturalmente illuminata e quindi esente da errore, in ciò confermato da fatti storici come la condanna di Galileo, oggi ritrattata dalla Chiesa, assumendo le verità di fede non come tali, ma quali ipotesi razionali, potrà verificarne criticamente la validità.

In questa guisa, la Stein è convinta di aprire la prospettiva di una utilizzazione della filosofia contemporanea e, in particolare, della fenomenologia, nella conquista dei valori trascendenti.

5. *L'apporto della fenomenologia*

Nonostante lo strappo all'ortodossia husserliana fatto, come si è visto, dalla Stein, la sua adesione alla fenomenologia permane, se non interamente, almeno in gran parte⁵⁰.

Certo, a causa del suo carattere fondamentalmente razionalistico, alla pensatrice che ha fatto posto alla fede ed alla trascendenza, il pensiero husserliano non può non apparire in certa misura unilaterale, in quanto costituisce «un'analisi della realtà che ne coglie però un solo aspetto, quello della pensabilità»⁵¹. Conseguentemente, la fenomenologia husserliana le appare viziata da soggettivismo idealistico, poco importa se di tipo fichtiano o neokantiano. Ciò la conduce a rifiutare la limitazione del tema dell'essenza al solo piano gnoseologico ed ad accoglierne solo gli aspetti relativi alla descrizione dei «vissuti» o *Erlebnisse*, in ordine ai quali la sua adesione alla fenomenologia permane interamente.

In rapporto al problema dell'essenza, invece, ella procede ad un riesame, interpretando in senso molto personale termini classici, mediante i quali tende a stabilire una connessione positiva tra

⁵⁰ Come è stato rilevato, «E. Stein accetta completamente la posizione husserliana; l'operazione che ella compie in sostanza è quella di ancorare sia il tema dell'essenza che i risultati dell'analisi fenomenologica della soggettività nel grande sfondo metafisico dell'essere. Operazione di non poco conto che certamente non le consente di rimanere su un terreno strettamente fenomenologico, ma che non la conduce a rinnegare totalmente la prospettiva fenomenologica, [bensì] piuttosto ad accettare da essa alcuni risultati che possono essere inseriti in un contesto più ampio» (A. ALES BELLO, *Presentazione* della traduz. it. di E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, cit., p. 23).

⁵¹ A. ALES BELLO, *Presentazione*, cit., p. 22.

pensiero classico e fenomenologia. A questo fine, come critica Husserl per il suo idealismo, così critica pure san Tommaso perché, a suo giudizio, non valuta adeguatamente l'importanza dell'essenza.

Di questi scostamenti dalla fenomenologia e dal tomismo ortodossi la Stein ha perfetta coscienza, ma ritiene che essi le consentano di cogliere e di esplicitare le implicazioni delle due posizioni speculative da lei utilizzate criticamente.

In questo suo atteggiamento, la Stein accoglie suggestioni e concetti derivanti, per la fenomenologia, anche dal Circolo di Gottinga, legato alla prima delle *Ricerche logiche* husserliane, e, in particolare, dal discepolo di Husserl J. Hering, col quale si incontra nell'interpretazione della riduzione eidetica secondo la descrizione fornita da Husserl nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, alla quale ella si atterrà anche dopo aver preso conoscenza degli sviluppi dell'analisi husserliana e della delineazione del concetto di riduzione trascendentale, col conseguente recupero della soggettività.

In definitiva, nella suo orientamento fenomenologico la Stein sembra restare più vicina alle inclinazioni realistiche del Circolo di Gottinga, e particolarmente all'ontologia delineata da Hedwig Conrad-Martius, che a quelle dell'ultimo Husserl ed agli sviluppi del pensiero di questo espressi nelle *Meditazioni cartesiane* e in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, da lei recensite senza aderire ad esse senza riserve⁵². In ordine, peraltro, alla evidenziazione degli *Erlebnisse*, come si è detto, sembra che la Stein abbia accolto interamente la concezione husserliana⁵³.

6. La nuova fondazione della metafisica

Sulla base delle considerazioni esaminate, Edith Stein intraprende una rilettura del pensiero aristotelico-tomistico condotta col metodo fenomenologico, sviluppando nel volume *Essere finito e essere eterno* la trasposizione del pensiero tomistico in termini fenomenologici avviata con la traduzione delle *Quaestiones disputatae de veritate* dell'Aquinate.

⁵² Cfr. A. M. PEZZELLA, *Edith Stein fenomenologa*, cit., p. 57.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 23.

All'uopo, ella muove dall'esame del *De ente et essentia* dello stesso san Tommaso, richiamando in particolare il passo relativo alla conoscenza dell'essere, in cui si domanda se c'è un modo di conoscere ciò che «non si vede con l'occhio della carne», ossia un modo analogo a quello proprio delle verità di fede relative agli angeli. San Tommaso rileva che c'è anche una conoscenza diretta ed incontrovertibile di una realtà che non si vede con gli occhi della carne, ed è, come nota sant'Agostino, la conoscenza certa che abbiamo di vivere: «E' come una scienza interna che noi sappiamo di vivere - egli dice -, cosicché un filosofo dell'Accademia non può nemmeno obiettare: "Forse tu dormi senza saperlo, e quello che tu vedi lo vedi in sogno"»; infatti, «colui che, con scienza certa, sa di vivere, non dice "So di essere sveglio", ma "So di vivere", dunque, che dorma o sia sveglio, vive»⁵⁴.

Questa attestazione diretta dell'essere è accostata dalla Stein al *cogito ergo sum* di Descartes ed alla *coscienza* intesa come *vita dell'io* di Husserl. «Nel "vivere" di sant'Agostino, nell'"io penso" di Cartesio, nella "coscienza" (*Bewusstsein*) nel "vissuto" (*Erleben*) in ogni caso di Husserl - ella nota - si cela sicuramente un *io sono*. Questo non viene ricavato o dedotto, come sembra indicare la formula *cogito, ergo sum*, ma vi si trova in modo immediato: pensando, sentendo, volendo o in qualsiasi moto dello spirito *sono* e sono consapevole di questo essere»⁵⁵.

Poi, rifacendosi ad un'analisi di Hedwig Conrad-Martius⁵⁶, ella coglie nell'essere «un duplice volto: quello dell'essere e quello del non-essere», rilevando che «l'essere di cui sono consapevole come del mio proprio essere, non si può separare dalla temporalità. Come essere "attuale", cioè presente, effettivo, è puntiforme; un "ora" compreso tra un "non più" e un "non ancora". Ma mentre esso si scinde, per il suo carattere di fluenza, in essere e non-essere, si rivela in noi l'*idea del puro essere* che non ha nulla in sé del non-essere, in cui non si dà alcun "non più" né alcun "non ancora", che non è temporale, ma *eterno*»⁵⁷.

Accanto all'essere temporale, attestato dalla coscienza di vivere, si manifesta così l'essere eterno: il primo è essere pieno, privo di ogni

⁵⁴ AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 12 (traduz. it. di G. Beschin, in *Opere di sant'Agostino*, Roma, Città Nuova editrice, 1973, p. 657.

⁵⁵ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 73.

⁵⁶ Cfr. H. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, in «Philosophische Anzeiger», vol. II (1927-1928), ff. 2 e 4.

⁵⁷ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., p. 74.

mutamento temporale, solo nell'attimo in cui esiste; «ma poiché lo è solo per un attimo, neppure in quest'attimo è l'essere pieno; la sua caducità si cela già nell'essere momentaneo; esso è solo un *analogon* dell'essere eterno, che è immutabile e pertanto in ogni istante essere pieno»⁵⁸.

Posta questa distinzione dell'essere temporale dall'essere eterno, la Stein la connette con la concezione aristotelica dell'atto e della potenza, rilevando che «il mio essere presente contiene la *possibilità* di un essere attuale futuro e presuppone una possibilità del mio essere precedente», cosicché «esso è insieme attuale e potenziale, reale e possibile»⁵⁹.

Ma l'essere che ero un tempo e l'essere che sarò in futuro in sé non hanno alcuna consistenza, in quanto sono solo modi del mio essere presente. Emerge così la dimensione temporale, che, secondo la Conrad-Martius, è il «progredire dell'attualità», imperniato sul «presente che scorre»: «Queste affermazioni fondamentali - nota la Stein - ci portano ben oltre a ciò che in questo momento ci occupa: cioè l'opposizione tra attualità e potenzialità della vita del nostro Io. Il nostro Io si è rivelato temporale, ossia come un'attualità puntiforme, che continuamente emerge alla luce in modo sempre nuovo. Ma questa stessa attualità non è affatto pura: nel mio presente puntiforme v'è insieme l'attuale e il potenziale, io non sono in modo eguale tutto ciò che sono in questo istante». Di conseguenza, se vogliamo cogliere il significato dell'attualità pura, che non emerge dal mio essere presente, «dobbiamo contrapporre [a questo] un ente, in cui attualità e potenzialità siano uniti, nel modo ora presentato, ad un altro in cui queste opposizioni vengono tolte»⁶⁰.

Come si vede, la determinazione dell'essere eterno è fatta dalla Stein attraverso la mera contrapposizione all'essere temporale richiesta dal processo di analogia; ma l'analogia, sulla base della quale l'essere eterno è affermato, viene poi utilizzata per spiegare la natura dell'essere temporale in rapporto ad esso. Con ciò ella si allinea alla dottrina aristotelica dell'Atto puro ed a quella husserliana della realtà delle determinazioni puramente razionali, cosicché non si domanda quale valore possa avere la conclusione di un'argomentazione razionale su un piano diverso da quello

58 *Ibid.*

59 *Ivi*, p. 75.

60 *Ivi*, p. 78.

dell'immanenza, sul quale la ragione opera, e da quello dell'esperienza, nel quale siamo confinati.

La Stein può così pervenire all'affermazione del concetto di Dio ed a sostenere che «ciò che a noi, qui, si presenta separato, in Dio è uno»⁶¹: in tal modo ella può collegarsi tranquillamente alla tradizione non solo scolastica, ma anche patristica e neotestamentaria, affermando, a proposito di Dio, che «come il suo potere si attua nell'azione, così la sua intera essenza è, in modo eterno-immutabile, nel supremo dispiegamento dell'essere, anzi il suo *essere* e la sua *essenza* coincidono; egli è *Colui che è*, come egli stesso si è definito, e in questo nome, secondo Agostino, è espresso nel modo migliore ciò che egli è»⁶². Alla perfetta unità dell'Essere divino si contrappone l'imperfezione e la scissione dell'essere creaturale: nonostante l'abisso, però, tra essi v'è ancora una comunanza, che permette di parlare per entrambi di *essere*. Tutto ciò che è, in quanto è, è un qualcosa secondo il modo dell'Essere divino. Ma in ogni essere, eccetto che nell'Essere divino, è frammisto del non-essere, e questo fatto produce le sue conseguenze in tutto ciò che esso è. Dio è *actus purus*. L'essere infinito è essere puramente attuale. Quanto maggiore è la "partecipazione d'essere", di cui fruisce una creatura, tanto più vigorosa è la sua attualità»⁶³.

In tutto ciò non si vede alcunché di «moderno», salvo il fatto, di per sé non incidente in alcun modo sulla «modernità» della dottrina, che in questa la concezione aristotelico-tomistica è condotta ad armonizzare con quella husserliana dell'«unità di vissuto» (*Erlebniseinheiten*), la quale indica «quel tutto che si viene costituendo nella vita cosciente dell'Io in una durata e che riempie questa durata»⁶⁴.

Su questa base, la Stein sviluppa ampiamente la sua indagine, passando in rassegna i concetti di essere essenziale ed essere attuale, quelli di sostanza, forma e materia, quello dell'ente in quanto ente e dei diversi modi dell'essere, per soffermarsi da ultimo, con un netto aggancio all'esemplarismo agostiniano, sull'immagine della Trinità nella creazione, sul significato e sul fondamento dell'essere individuale, sul suo rapporto con l'Essere divino e con gli angeli,

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, I, 1.

⁶³ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., pp. 78-79.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 80-81.

sempre nella convinzione che tutti questi argomenti siano svolti sul terreno propriamente filosofico.

Non è possibile seguire qui analiticamente queste articolazioni del libro *Essere finito e essere eterno*⁶⁵. Basti notare che esse si reggono tutte sulla base concettuale dell'incontro fra Aristotele e san Tommaso d'Aquino da un lato ed Husserl dall'altro.

Sembra da rilevare che tale base è fornita dalla concezione matematica della «verità in sé» delineata da Bernhard Bolzano nella sua *Teoria della scienza* ed accolta da Husserl, la quale asserisce l'esistenza di proposizioni in sé, vere indipendentemente dal fatto che esse siano espresse e totalmente indipendenti dalle condizioni gnoseologiche soggettive. Se le cose stanno così, è evidente che le determinazioni gnoseologiche oggettive avranno anche valore ontologico, come sostiene Husserl, che sotto questo aspetto criticato dalla Stein, senza peraltro riuscire effettivamente a scostarsene.

Su questa base, com'è noto, il filosofo tedesco costruì la materia della riduzione fenomenologica, che, operando attraverso la sospensione del giudizio o *epoché*, perviene alla determinazione dei pensieri puri della coscienza o intuizioni eidetiche, svincolate dall'atto soggettivo del percepire e quindi dotate d'una realtà oggettiva in sé. Husserl afferma quindi l'esistenza, al di sotto dei fenomeni, di un mondo vero, l'idea del quale determina la scienza. Mondo ideale, che non può mai essere adeguatamente percepito e costituisce, in certo modo, «un "polo" intuito al di fuori del processo dell'apparenza»⁶⁶. Questo polo sollecita alla continua correzione dei dati empirici secondo un ideale di approssimazione al quale si tende ad avvicinarsi, senza poterlo peraltro mai raggiungere. Viene asserita in questo modo l'esistenza di un mondo assolutamente vero, che corrisponde sostanzialmente al mondo della metafisica aristotelico-tomistica.

Si capisce così come l'istanza della connessione della fenomenologia con l'aristotelismo dipende dall'accettazione acritica dell'esistenza di un mondo in sé assolutamente razionale, al quale Aristotele accede mediante la conoscenza metafisica e Husserl attra-

⁶⁵ Per un'analisi esauriente di questi sviluppi si rinvia a L. VIGONE, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, pp. 55-83.

⁶⁶ M. FARBER, *Prospettive della fenomenologia. Bilancio del pensiero di Husserl*, traduz. it., Firenze, Sansoni, 1969, p. 128.

verso l'analisi fenomenologica. Sulla effettiva consistenza di codesto mondo in sé vero, però, la Stein non avanza alcuna considerazione.

Si arriva quindi alla conclusione che la costruzione di Edith Stein riposa sull'acquiescenza acritica ad una concezione dell'assoluto (inteso sia metafisicamente sia fenomenologicamente), che oggi è generalmente sottoposta a critica e, per lo più, messa da parte. Ella si è impegnata in una difficoltà ardua per ridefinire i termini propri della filosofia medioevale in maniera consona alla filosofia moderna ed alla fenomenologia in particolare. «Il lavoro che ella affronta, allora, - è stato opportunamente osservato - è veramente grandioso e avrebbe spaventato chiunque»; infatti, «non si trattava di ripercorrere la storia del pensiero antico e medievale solo per mettere ordine in esso dal punto di vista filologico, ma di saggiare la capacità espressiva di alcuni termini rispetto ad un'analisi convincente del reale»⁶⁷. E sulle difficoltà linguistiche incontrate in questo lavoro da lei intrapreso Edith Stein riferisce nel § 2 dell'*Introduzione* al suo libro⁶⁸, mettendo in rilievo l'aiuto che le è derivato dall'accostarsi ai testi greci «per metterci sulla traccia dei molteplici significati possibili di un termine latino e trovare quello [tedesco] corrispondente»⁶⁹.

7. Critica dell'esistenzialismo

Come si è accennato, nel periodo in cui fu assistente alla cattedra di Husserl Edith Stein conobbe Heidegger, che in quel tempo si era avvicinato alla fenomenologia. Ma questa prima presa di contatto col filosofo esistenzialista fu interrotta dal trasferimento di lei ad altra sede. Il suo interesse per il pensiero heideggeriano, tuttavia, continuò attraverso la lettura di *Sein und Zeit* subito dopo la pubblicazione. Tale lettura provocò nella Stein, come dichiara ella stessa, «una forte impressione»⁷⁰, ma solo dopo la stesura di *Endliches und ewiges Sein* si manifestò in lei la necessità di sottoporre a critica il modo di attingere il significato dell'essere seguito da Heidegger, cosa che ella fece

⁶⁷ A. ALES BELLO, *Presentazione della traduzione italiana di E. STEIN, Essere finito e essere eterno*, cit., p. 19.

⁶⁸ Cfr. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, traduz. cit., pp. 43-48.

⁶⁹ *Ivi*, p. 47.

⁷⁰ *Ivi*, *Prefazione dell'Autrice*, p. 35.

corredando il suo libro dell'appendice *Martin Heideggers Existenzphilosophie*⁷¹.

In ordine alla concezione heideggeriana, la Stein si preoccupa di confutare la tesi che la manchevolezza o deficienza caratteristica del finito destina ogni progetto umano al fallimento. Il filosofo tedesco, infatti, considera l'essere come «Esserci» (*Dasein*) e ritiene che «l'ontologia "fondamentale", dalla quale soltanto possono avere origine tutte le altre ontologie, "deve essere studiata all'interno dell'analitica dell'Esserci"»⁷².

In conseguenza di ciò, la prima parte di *Sein und Zeit* (che, com'è noto, è l'unica parte dell'opera pubblicata) si riferisce unicamente all'interpretazione dell'Esserci: la prima sezione del lavoro, infatti, contiene una analitica esposizione preliminare dell'Esserci, mentre la seconda intende mostrare come «senso dell'ente, che chiamiamo Esserci...la *temporalità*»⁷³. In questa guisa, l'essere è ridotto unicamente al temporale, al finito e, di conseguenza, in tutta la seconda parte della sua opera Heidegger avanza la richiesta necessaria di una distruzione dell'ontologia, cioè della metafisica di Kant, di Descartes e di Aristotele, rinviando «alla storicità dell'Esserci e della sua comprensione dell'essere»⁷⁴. Ciò, evidentemente, è in netto contrasto con l'orientamento trascendentistico di Edith Stein, che si adopera a dimostrare l'erroneità di un'impostazione del genere.

L'analisi dell'Esserci - ella osserva infatti - è stata svolta per arrivare a porre la domanda intorno al senso dell'essere. Domanda alla quale Heidegger avrebbe dovuto rispondere nella terza parte dell'opera, da lui non pubblicata proprio perché, secondo la Stein, la sua analisi dell'Esserci non è sufficiente come fondamento per porre in maniera adeguata la domanda sul senso dell'essere. Non è sufficiente, ella osserva, anzitutto perché si fonda su un'analisi dell'essere che non è fedele. Essa, infatti, conduce a far derivare la conoscenza dell'essere dalla scienza, che «chiama l'Esserci dal suo smarrimento nell'essere-

⁷¹ E. STEIN, *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, in *Edith Steins Werke*, vol. VI, Louvain, Nauwelaerts-Freiburg, Herder, 1962 (traduz. it. di A. Brancaforte, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Roma, Herder, 1979). Su questo lavoro della Stein si può vedere L. VIGONE, *Introduzione al pensiero di Edith Stein*, cit., pp. 83-89.

⁷² E. STEIN, *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, traduz. cit., p. 29, in riferimento a M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, p. 13.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, ediz. cit., p. 170, riferito da E. STEIN, *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, traduz. cit., p. 29.

⁷⁴ E. STEIN, *Op. cit.*, *ibid.*

con degradato al suo essere autentico. Chi chiama, secondo Heidegger, dev'essere di nuovo l'Esserci. Se la chiamata dà l'impressione di venire dall'esterno e non "da" me, questo si spiegherebbe col fatto che il sé autentico è del tutto estraneo a quello perduto nel Si [impersonale]»⁷⁵.

Ma dell'affermazione che, contrariamente alle apparenze, «il sé chiamato sia nello stesso tempo chiamante» non abbiamo alcuna prova. «A mio modo di vedere - scrive la Stein - noi non abbiamo altra prova che l'atteggiamento fondamentale dal quale tutta l'opera [di Heidegger] procede ed è dominata: cioè il fatto che il "solus ipse" sia l'essere distinto da tutti gli altri, quello da cui possiamo attenderci tutte le risposte sull'essere, l'ultimo sul quale ripiegare, ciò che non ha nient'altro dietro di sé. Una ricerca libera da pregiudizi su questo "solus ipse" urta, però, ripetutamente contro le dimostrazioni che provano che esso non è affatto l'ultimo: né l'ultimo fondamento, né l'ultima spiegazione»⁷⁶.

L'analisi heideggeriana dell'Esserci, quindi, come si diceva, non è fedele e, conseguentemente, non può escludere, accanto all'essere finito, l'esistenza dell'Essere infinito, che risponde all'aspirazione della Stein. Il motivo addotto da Heidegger, infatti, non è sufficiente come fondamento per porre in maniera adeguata la domanda sul senso dell'essere. Il filosofo esistenzialista determina l'essere dell'io in modo che esso si comprenda solo partendo dall'essere. In questo modo apre la via per trarre la comprensione dell'essere appartenente allo stesso essere umano e per abbracciare, quindi, «non solo il proprio essere, ma anche l'essere del mondo e l'essere divino che fonda tutto l'essere creato». Ma, anziché procedere in questo senso, egli si orienta in quello opposto e «l'io viene [da lui] rigettato su se stesso»⁷⁷.

In conclusione, secondo la Stein «è evidente che tutta la ricerca di Heidegger è già guidata da una certa, predeterminata concezione dell'essere, e non soltanto da quella comprensione pre-ontologica dell'essere che appartiene allo stesso essere umano e senza di cui non è possibile alcuna domanda sull'essere. Questa ontologia però non è quella ontologia schietta come lo stesso Heidegger l'aveva intesa: e cioè una scienza che, con sguardo limpido e aperto, prende sott'occhio

⁷⁵ *Ivi*, p. 67.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ivi*, p. 84.

l'essere per indurlo a parlare di se stesso. Fin da principio invece tutto è predisposto per dimostrare la temporalità dell'essere»⁷⁸.

Ma, a questo punto, non può dirsi, in maniera analoga, che anche la Stein ha predisposto fin dall'inizio il suo discorso per arrivare all'affermazione, accanto all'essere finito, dell'Essere divino trascendente ed eterno? Come fu notato, infatti, «la Stein, per suo conto, il sospetto che Heidegger avrebbe dovuto lasciarsi andare a pensare l'essere fino in fondo, lo ha sempre avuto. E perciò riuscì a rimanere ferma nella prospettiva dell'ontologia autenticamente fondamentale che costituisce il nucleo della sempre morente e sempre rinascente *philosophia perennis*, sulla cui attualità, almeno come punto ideale di riferimento, come meta più che come dato di fatto, ha esercitato sempre un influsso decisivo il patrimonio intangibile della fede cristiana»⁷⁹. Ma non è appunto codesto influsso che costituisce la base mistica, sulla quale Edith Stein intende costruire una filosofia moderna armonicamente connessa a quella classica di Aristotele ed a quella medievale di san Tommaso d'Aquino? E quale valore può assegnarsi, dal punto di vista filosofico, cioè razionale e critico, ad una impostazione di questo tipo, fondata sulla fede?

BIOBIBLIOGRAFIA

Edith Stein nacque Breslavia, da genitori ebrei dediti al commercio del legname, il 12 ottobre del 1891, nel giorno della ricorrenza della festa ebraica dell'espiazione (*Kippur*).

Ella fu l'ultima di undici figli, dei quali quattro morirono in età infantile ed altri quattro, cioè, oltre Edith, Paul, Rosa e Frieda, furono deportati dai nazisti e morirono nei *Lager*, mentre gli altri tre, cioè Elsa, Erna ed Arno, si sottrassero alla persecuzione nazista riparando in America.

A tredici anni, con grave disappunto della madre (il padre era morto nel 1893) Edith abbandonò gli studi, da lei seguiti sino ad allora brillantemente, non riuscendo a tollerare ulteriormente la religione ebraica ed i suoi riti.

Tra il 1904 ed il 1905, per un tempo non determinato con sicurezza, Edith visse ad Amburgo, presso la sorella Elsa, che, col marito, faceva professione di

⁷⁸ *Ivi*, p. 85.

⁷⁹ A. BRANCAFORTE, *E. Stein e M. Heidegger: uno scontro-incontro fra ontologia classica e ontologia negativa*, saggio introduttivo alla traduz. it. di *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, cit., pp. 20-21.

ateismo, e la giovinetta perse completamente l'abitudine di pregare e, fino al suo ventunesimo anno, si ritenne atea.

Nei nove anni successivi, cioè dal 1912 al 1921, ella avvertì l'assenza di Dio come crisi della propria identità, e venne maturando il ritorno alla fede e la conversione al cattolicesimo.

Intanto, dopo il periodo amburghese, riprese gli studi: dal 1908 al 1911 frequentò il liceo scientifico presso la *Victoria Schule* e, dopo il c della maturità scientifica, sostenne l'esame integrativo di greco e conseguì anche la maturità classica.

Dal 1911 al 1913 studiò all'università di Breslavia, seguendo corsi di storia, psicologia e letteratura tedesca.

Dal 1913 al 1915 studiò all'università di Göttingen, continuando a seguire gli studi di storia e germanistica, ma aggiungendovi quelli di filosofia sotto la guida di Edmund Husserl, e fu profondamente toccata dalle conferenze di Max Scheler su *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*.

Nel gennaio del 1915 la Stein conseguì il diploma di abilitazione all'insegnamento di lingua tedesca, propedeutica filosofica e storica. Nei mesi successivi prestò servizio di crocerossina nel lazzaretto di Mährisch-Weiskirchen.

Nel 1916 seguì Husserl, a Friburgo ed ottenne l'incarico di assistente volontaria alla cattedra di filosofia da lui tenuta. Nell'agosto dello stesso anno si laureò con lode in filosofia, avendo Husserl come relatore sulla tesi.

Nel 1917 pubblicò parzialmente a Halle la sua tesi *Sul problema dell'empatia* e, colpita dalla forza e serenità nel dolore della vedova di Adolf Reinach, caduto in combattimento nelle Fiandre, la connette al cristianesimo e prende contatto col Vangelo.

Nel 1918 si dimette dall'incarico di assistente volontaria e si dedica alla ricerca scientifica privatamente.

Nel 1921 viene respinta all'esame per la libera docenza perché donna. Nell'estate, nella casa di campagna degli amici Conrad-Martius, dopo la lettura della *Vida* di santa Teresa di Avila, chiuse il libro manifestando la convinzione della indubitabile verità della fede in esso manifestata, ed arriva alla conversione, recando un gravissimo dolore alla madre, che, in quell'occasione ella vide per la prima volta piangere.

Il 1° gennaio 1922 ricevette il battesimo e la prima comunione nella chiesa di Bergzabern, avendo come madrina l'amica Hedwig Conrad-Martius.

Il 2 febbraio del 1923, a Spira, ricevette la cresima. In questa città insegnò tedesco e storia presso l'Istituto magistrale femminile delle

Domenicane e tenne corsi presso l'Istituto di formazione delle insegnanti delle stesse suore.

Dal 1923 al 1931, oltre a continuare l'insegnamento a Spira, tenne varie conferenze per il Movimento femminile cattolico.

Nel 1932 venne nominata docente di filosofia al deutsches Institut di Münster.

Nel 1933, in quanto ebrea, venne sospesa dall'insegnamento.

Il 14 ottobre 1933 la Stein entrò nel convento del Carmelo di Colonia.

Nel 1934 vestì l'abito monacale, assumendo il nome di suor Teresa Benedetta della Croce.

Nel 1935 prese i voti temporanei di validità triennale.

Nel 1938 prese i voti perpetui e si trasferì ad Echt, in Olanda, per sottrarsi alle persecuzioni razziali dei nazisti.

Il 2 agosto 1942 la Stein fu arrestata con la sorella Rosa e trasferita ad Auschwitz, dove morì il 9 agosto dello stesso anno.

Il 1° maggio 1987 Edith Stein fu beatificata a Colonia.

* * *

Le opere di Edith Stein sono le seguenti:

- *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917 (traduz. it. di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Roma, Studium, 1985);
- *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Gesisteswissenschaften*, in «Jahrbuch für philos. und phänom. Forschung», vol. v (1922), pp. 1-283.
- *Ueber den Staat*, in «Jahrbuch für philos. und phänom. Forschung», vol. VII (1925), pp. 1-123;
- traduz. di J. H. NEWMAN, *Lettere e diari fino all'ingresso nella Chiesa*, München, Theatinerverlag, 1928;
- *Die Phänomenologie Husserl und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, In *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1929 (traduz. it. di A. Ales Bello in «Memorie Domenicane», n. 7 (1976), pp. 277-303);

- *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, traduz. tedesca di TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, 2 voll., Breslau, Borgmejer, 1931-1932;
- *Ethos der Frauenberufe*, Augsburg, Haas & Grabherr, 1932 (nuova ediz., col titolo di *Frauenbildung und Frauenberufe*, , München 1956);
- *La phénoménologie*, in *Journées d'études de la Société Thomiste*, Jnsvig, Éditions du Cerf, 1932 (4 interventi al convegno);
- *Theresia von Jesus*, Konstanz, Kainisius, 1934;
- *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Ausstiegs zum Sinn des Seins*, compiuta nel 1936, ma pubblicata postuma a Freiburg, Herder, 1950 (1952²; tr. it. di L. Vigone, *Essere finito e essere eterno*, Roma, Città Nuova, 1988);
- *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, collocata in appendice a *Endliches und Ewiges Sein*, in *Edith Stein Werke* (v. *infra*), vol. VI, 1962, pp. 69-135 (tr. it. di A. Brancaforte, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Roma, Herder, 1979).
- *Kreuzeswissenschaft - Studie über Joannes a Cruce*, incompleto, postumo, in *Werke*, cit. *infra*, Band I.
- *Edith Steins Werke*, 6 voll., Freiburg, Herder, 1954-1962, che raccoglie tutti gli scritti della pensatrice tedesca.

A queste opere si devono aggiungere gli scritti autobiografici *Mein Göttinger Semester* e *Selbstbiographie* o *Aus dem Leben einer Jüdischen Familie*, raccolti, insieme alle opere indicate sopra, nelle *Edith Stein Werke*, 7 voll. a c. di L. Gelber e P. Romaeus Leuven, Louvain, Nauwelaerts-Freiburg, Herder, 1962-1965.

* * *

Sulla vita di Edith Stein si possono vedere:

- E. CONRAD-MARTIUS, *La mia grande amica E. Stein*, in «Hochland» (München), n. 51 (1958-1959), pp. 38-46, riprodotto poi in W. HERBSTRIETH, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit. *infra*;
- TERESA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1959, essenziale, insieme agli scritti autobiografici citati sopra, per la biografia; inoltre:

-
- MARIA AMATA NEYER, *La Beata Edith Stein, suor Teresa Benedetta della Croce. Immagini e documenti della sua vita*, tr. it., Roma Ediz. O. C. D., 1987;
 - ELISABETH DE MIRIBEL, *Edith Stein dall'università al Lager di Auschwitz*, tr. it., Alba, Edizioni Paoline, 1987;
 - WALTRAUD HERBSTRITH, *Edith Stein, vita e testimonianze*, tr. it., Roma, Città Nuova Editrice, 1987, che è il lavoro biografico più completo, preceduto dall'antologia E. STEIN, *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*;

Sul pensiero della Stein, si ricordano:

- R. INGARDEN, *Ueber die philosophischen Forschungen Edith Stein*, in «Znak» (Cracovia), n. 202 (apr. 1971), pp. 2-23 (traduz. it. di A. Setola, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di Edith Stein*, in «Il nuovo Arcopago», n. 1 (1987), pp. 17-40);
- L. VIGONE, *Il pensiero filosofico di Edith Stein*, Roma, Città Nuova Editrice, 1973 (nuova ediz. col tit. *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, ivi, 1992);
- C. BETTINELLI, *Il pensiero di Edith Stein*, Milano, Vita e Pensiero, 1976.
- A. BRANCAFORTE, *E. Stein e M. Heidegger: uno scontro-incontro tra ontologia classica e ontologia negativa*, saggio introduttivo alla traduz. di E. STEIN, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, cit., pp. 7-21;
- A. ALES BELLO, *Presentazione della traduz. cit. di E. STEIN, Essere finito e essere eterno*, pp. 9-29;
- A. BRANCAFORTE, *Femminilità e impegno filosofico: il contributo di Edith Stein*, nel vol. collett. *Donne in filosofia*, a cura di G. A. Roggerone, Manduria, Lacaita Editore, 1990, pp. 87-112;
- A.M. PEZZELLA, *Edith Stein fenomenologa*, in «Segni e comprensione», n. 18 - A, VII (genn.-Apr. 1993), pp. 55-58.