

MAURICE MERLEAU-PONTY ED EDITH STEIN. LUNGO IL SENTIERO DI HUSSERL

di Antimo Negri

1. Husserl/Merleau-Ponty¹

Si è avuto modo di vedere come alcuni studiosi autorevoli –oramai, è un vero esercito che si va ingrossando man mano che i manoscritti inesauribili di Husserl vengono alla luce e su di essi, non meno che su quelli già editi, si sbizzarrisce in molteplici modi il giuoco ermeneutico²– non raffigurino nell’“idealismo fenomenologico” una forma di irrealismo assoluto. Ciò, per la semplice ragione che, nella lunga riflessione di Husserl, non manca di affacciarsi o di riaffacciarsi lo spazio per una realtà, per un mondo delle cose senza il quale il soggetto della conoscenza finirebbe con l’averne un potere assolutamente “espressionista”, nel senso che è esso e solo esso ad “esprimere”, a “costituire”, se non addirittura a “produrre” il suo “altro”, nel caso specifico, sul terreno gnoseologico, il suo “oggetto”³.

No, l’“idealismo fenomenologico” non è riducibile, si può anche sostenere, soprattutto quando Husserl solo metodologicamente “annienta” il mondo delle cose, ad una forma di irrealismo nel senso che teorizzerà, poniamo, Nelson Goodman nel suo *Way of Worldmaking* (1978), in cui si sostiene che, del mondo delle cose, io non posso dir niente indipendentemente da un “quadro di riferimento”, sì che quello di cui io parlo non è mai il mondo reale, ma un mio “modo di costituirlo” che non posso immaginare unico se “i modi di costituirlo sono molteplici, infiniti”, molteplici, infiniti essendo i “quadri di riferimento” a partire dai quali esso si costruisce⁴. L’irrealismo di Goodman è, necessariamente, “costruzionalista” (o “costituentista”, nel senso di Husserl), “relativista” (e come non potrebbe esserlo se ognuno “costruisce” il suo mondo a partire da un suo “quadro di riferimento”?), scettico, (un mondo reale non c’è), solipsistico (ciascuno ha il “suo” “mondo”). L’irrealismo di Goodman si risolve in un idealismo paradossale pieno di umori che potrebbero dirsi anche nietzschiani o pirandelliani, giocato nelle corde di uno scetticismo, di un relativismo, di un solipsismo, che, come si è visto, sono proprio gli spettri che Husserl non teme come inesorizzabili, proprio in vista della restituzione, che ritiene possibile, del mondo delle cose ad un’oggettività comune, in forza della quale esso valga come un mondo per tutti⁵.

Tuttavia, l’“idealismo fenomenologico” è parso –ed è parso anche a noi– un idealismo che finisce col concedere poco o niente ad un realismo che assume, in partenza, il mondo delle cose nella sua “datità”, nella sua “alterità”, nella sua trascendenza rispetto al soggetto della conoscenza. Almeno se è vero che in esso agisce insistentemente il motivo di fondo che solo un *ego*, sia pure espo-

nendosi al rischio di essere o di mostrarsi un *solus ipse* può dare un senso (la *Sinn-Gebung*), di volta in volta, al mondo delle cose, quand'anche questo stesso mondo non sia l'*ego* e solo l'*ego*, questo o quell'*ego*, a "costituirlo", a "costruirlo", a "porlo". È destino dell'"idealismo fenomenologico", come di ogni idealismo (ed è stato il destino anche di quel peculiare idealismo che è l'attualismo gentiliano), quello di suscitare il sospetto che esso non dia posto ad altro mondo che non sia quello che esce dal cilindro della coscienza. E va da sé che anche l'"idealismo fenomenologico" finisce con l'apparire inconciliabile con un realismo, soprattutto con il realismo che si dice "ingenuo", non disponibile a deflettere dal convincimento che il mondo vero è quello che, almeno in partenza, sta dinanzi alla coscienza e non nella coscienza.

Certo, l'"idealismo fenomenologico" di Husserl ha avuto tutta una sua ventura ed anzi una sua avventura ermeneutica. Un momento eccezionale di questa ventura o avventura è, certamente, quella in cui, nell'ambito della cultura filosofica francese, l'esistenzialismo si è innestato sul magnanimo tronco teorico della fenomenologia husserliana, del resto non letta senza passare per i testi, in particolare, di Heidegger. Ed è uno dei protagonisti di questa ventura o avventura ermeneutica ad avvertire, ad un certo punto, come urgente il problema di "fissare e di oggettivare questa *fenomenologia per noi*, la quale fa sì che, leggendo Husserl o Heidegger, molti nostri contemporanei abbiano avuto la sensazione non tanto di incontrare una filosofia nuova quanto di riconoscere "ciò che attendevano"⁶.

6

Ma che cosa "attendevano molti nostri contemporanei"? Un gesto di sincerità speculativa, una liberazione dalle "vedute scientifiche" del mondo delle cose, "sempre ingenua e ipocrite, perché sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta —quella della coscienza— per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia a esistere per me". E, qui, l'"altra veduta" è, evidentemente, quella rovesciata rispetto alla veduta, propria delle moderne scienze naturali, che presuppongono l'oggetto della conoscenza come una realtà della cui esistenza non è dato assolutamente dubitare, trascurando che "io non potrei cogliere nessuna cosa come esistente se dapprima non mi esperissi esistente nell'atto di coglierla" e non accogliendo le indicazioni di Cartesio e di Kant, i quali "hanno fatto apparire la coscienza, l'assoluta certezza di me per me, come la condizione senza la quale non ci sarebbe proprio nulla"⁷.

Husserl accostato a Cartesio, d'accordo: giacché è Cartesio che suggerisce a Husserl la necessità che si parta dall'*ego* perché si possa sciogliere ogni dubbio sul mondo esistente, come non "ingenuamente" e "ipocritamente" presupposto. Ma, qui, Husserl è accostato anche a Kant, quasi che Kant non si ponga il problema di una sintesi conoscitiva tra un io dotato dei mezzi per realizzarla e il mondo delle cose, riconosciuto come esistente prima che la stessa sintesi sia attuata, prima che la conoscenza, della quale egli si pone il problema (come sia possibile e quali siano i suoi limiti) avvenga. L'*ego* kantiano non è l'*ego* di Cartesio: è presupposto esso stesso, addirittura come un *Io penso* che, diversamente dall'*ego cogito* cartesiano, vale un *Noi pensiamo*, dato il quale non si deve neppure affrontare il problema che deve affrontare

Husserl, quello stesso che si è visto ben formulato da Sartre, quello del riconoscimento degli altri: un problema da risolvere per restituire un'esistenza oggettiva al mondo delle cose⁸. Questo mondo ha già, per Kant, la sua esistenza oggettiva. E questo mondo che bisogna trascinare nella sintesi conoscitiva perché non resti un mondo che si offre, pur se solo in superficie, o fenomenicamente appunto, ad un *io* ed anzi ad un *noi* che lo subiscono attraverso i sensi, ma lo organizzano anche, attivamente, come un cosmo conoscitivo. Del resto, la sintesi conoscitiva a priori di Kant è teoreticamente progettata con lo sguardo rivolto a quelle "vedute scientifiche" che Merleau-Ponty denuncia come "ingenua" e "ipocrite", cioè alle costruzioni teoriche delle moderne scienze della natura i cui titolari intendono rispondere proprio alla domanda che si pone Kant: come è possibile conoscere il mondo delle cose, che è pur sempre un mondo dato, come esistente, un mondo del quale si ha, si può avere esperienza unicamente perché non solo esiste, ma passa per il veicolo dei sensi, per altro considerati unicamente come ricettivi, passivi, tali cioè che ad essi dallo stesso mondo, esterno, possano provenire solo impressioni. L'*io*, il *noi*, in quanto struttura trascendentale estetica ed intellettuale comune, non costituiscono "condizione senza la quale non ci sarebbe proprio nulla": il mondo delle cose c'è e non aspetta un *io*, un *noi* che, essi stessi già essendoci, si esperiscano come esistenti "nell'atto di coglierlo".

Da questo punto di vista, la distanza tra Husserl e Kant si fa incolmabile. Il "soggetto trascendentale" di Husserl non "assomiglia molto al soggetto kantiano", come presume Sartre⁹; anzi, non gli somiglia affatto, proprio perché quello kantiano non è un io che esperisce la sua esistenza nell'atto in cui coglie la realtà del mondo. Quello di Kant non è idealismo, non è nemmeno un "idealismo fenomenologico". Si è osservato –fondatamente, si può ritenere– che il vero problema di Husserl non è più quello, di Kant, di vedere come è possibile la conoscenza del mondo, in quanto "dato" messo fuori discussione, bensì quello di vedere come è possibile lo stesso mondo e, quindi, la stessa conoscenza di esso. L'osservazione, sulla quale richiama l'attenzione J. Piaget¹⁰, è di E. Fink¹¹, opportunamente chiamato in causa da Merleau-Ponty che, escluso un mondo "preliminarmente posto" e per di più considerato "causa delle nostre percezioni", trova che, "per essere possibile, il mondo deve essere implicato nel primo abbozzo di coscienza"¹². Non è da scartare che, quello che qui Merleau-Ponty chiama, con evidente riferimento a Husserl che dà alla coscienza dell'uomo nella sua singolarità il potere di "costituire" il mondo¹³, "mondo implicato nel primo abbozzo di coscienza", sia una *Abschattung*, una prospettiva, un profilo, un determinato modo di fingersi il mondo, un'effimera, provvisoria, transeunte esperienza che si vive (l'*Erlebniss*) del mondo. La stessa idea di *Abschattung*, in quanto tale prospettiva o tale profilo o tale modo di fingersi o tale esperienza, implica necessariamente una molteplicità di orizzonti visivi, succedentisi l'uno all'altro, come aspetti del mondo, di nessuno dei quali si può dire che sia esaustivo di esso. Quanto basta per porsi domande come queste: "Ma in che modo posso avere l'esperienza del mondo come di un individuo esistente in atto, se nessuna delle vedute prospettiche che assumo nei suoi confronti lo esaurisce, se gli

orizzonti sono sempre aperti e se d'altra parte nessun sapere, nemmeno quello scientifico, ci dà la formula invariabile di una *facies totius universi*? In che modo una cosa può mai *presentarsi* a noi per davvero, se la sua sintesi non è mai compiuta, se posso sempre aspettarmi di vederla dissolversi e decadere al rango di semplice illusione?"¹⁴.

Si mette in discussione la possibilità effettiva che una cosa di quel che si dice mondo "si presenti" a noi. Ed il "presentarsi" vale, nel lessico fenomenologico di Merleau-Ponty, il certificarsi della cosa come un "dato" reale, tale anche indipendentemente dal suo essere colto o sciolto in una *Abschattung*, dal suo essere coinvolto in una sintesi attraverso la quale soltanto può essere tolta dall'alterità rispetto a chi ne fa viva, attuale esperienza prospettica. Assume un'importanza rilevante, in questo caso, l'affermazione che "nemmeno il sapere scientifico ci dà la formula invariabile di una *facies totius mundi*". Il riferimento al "sapere scientifico" di tipo più positivistico che criticistico¹⁵ è evidente: e questo sapere, che trova il suo modello epistemologico (gnoseologicamente saldo) nelle moderne scienze della natura, ad ostinarsi nella fiducia che la cosa, una cosa, resta effettivamente "sintetizzata", cioè tolta dall'alterità, in una esperienza attraverso la quale quella nella sua "presenza" e quella saputa costituiscono un'unica cosa.

È vero, intanto, che l'argomentazione di Merleau-Ponty tende a risolvere il problema di vedere come sia possibile il mondo. Con il risultato, però, di intoppare nuovamente nella constatazione che, quand'anche si tenda a risolvere la cosa in una infinità di *Abschattungen*, liquidandola come cosa reale, essa c'è: "Tuttavia, c'è qualcosa, e non niente"¹⁶. E, non c'è alcun dubbio, qui si fa una concessione al realismo "ingenuo" ed "ipocrita". Ma solo per un momento, diremmo. Almeno se Merleau-Ponty ammette ciò che fenomenologicamente non si può ammettere: che il mondo delle cose è pur sempre esistente. Solo, non lo è nel senso in cui lo dà esistente il pensiero scientifico naturalistico, cui resta estraneo il motivo secondo il quale la stessa esistenza di questo mondo non avrebbe un senso se non ci fosse la coscienza a donarglielo e a farlo essere: un mondo in sé, non messo in rapporto con la coscienza, fuori dalla quale —o fuori dall'"atto" in cui essa lo coglie—, non avrebbe, non ha senso alcuno, sarebbe, è assurdo, un "enigma", proprio come vuole Wittgenstein¹⁷.

È difficile, molto difficile, se non impossibile, sbarazzarsi del mondo delle cose nella sua "datità" o, senz'altro, del mondo reale. Questo stesso mondo, del resto, anche il pensiero scientifico naturalistico non intende abbandonarlo nella sua "datità". Anche il pensiero scientifico naturalistico vuol donargli un senso. Con la presunzione, tuttavia, che il senso che esso dona al mondo e il senso che esso ha sono lo stesso senso. Una cosa è, comunque, certa: la stessa coscienza non avrebbe senso se non fosse coscienza di qualche cosa. Il mondo delle cose e la coscienza sono bisognosi l'uno dell'altra. Il realismo non può non fare i conti con l'idealismo e l'idealismo non può non fare i conti con il realismo. Il problema del rapporto tra idealismo e realismo si pone inevitabilmente, almeno se non può concepirsi una coscienza che non sia una coscienza del mondo delle cose e non c'è un mondo delle cose che non sia un mondo della coscienza. Ed è un problema che si pone anche Merleau-

Ponty: in quanto problema fenomenologico, appunto quello di mettere tra parentesi il mondo delle cose, così come lo considera il realismo “ingenuo” ed “ipocrita” e di farlo essere quello che è e non può non essere quando si colloca in rapporto con la coscienza: “Per noi si trattava di comprendere i rapporti tra la coscienza e la natura, fra l’interiore e l’esteriore. O anche, si trattava di collegare la prospettiva idealistica, secondo la quale nulla esiste se non come oggetto per la coscienza, e la prospettiva realistica, secondo la quale le coscienze sono inserite nel tessuto del mondo oggettivo e degli eventi in sé”¹⁸.

“Per noi si trattava”, dice Merleau-Ponty, facendo espresso riferimento al “pensiero contemporaneo in Francia”, in cui, persistendo una “filosofia che fa di ogni natura una realtà oggettiva costituita davanti alla coscienza”, nasce necessariamente il problema del rapporto tra l’una e l’altra¹⁹. Una situazione, questa, che provoca una domanda: “Dovremo aspettarci la soluzione da un ritorno puro al criticismo?”. Un “ritorno puro al criticismo”, in quanto parte da un’antitesi radicale tra “la realtà costituita davanti alla coscienza” e la coscienza stessa Merleau-Ponty ritiene di poter scartare ricorrendo alla nozione di “comportamento” che “risulta neutra” rispetto alle distinzioni classiche di “psichico” e “fisiologico” e, per ciò stesso, idonea a liberare da queste stesse distinzioni e, in particolare, da quella tra coscienza e natura; a patto, si capisce, che il “comportamento” si intenda come una “struttura”²⁰, cioè come una “realtà fondamentale” che permette di “rendere comprensibile, nello stesso tempo, la distinzione e l’unione di anima e corpo”²¹, come “la verità filosofica del naturalismo e del realismo”²².

Un “comportamento”, una “struttura”, di carattere dialettico²³, e un modo di rapportarsi della coscienza con la natura e della natura con la coscienza. Ed occorre avvertire che Merleau-Ponty insiste sulla realtà di un rapporto senza l’istituzione del quale la “struttura” non può costituire la “verità del naturalismo e del realismo”. Perché questa “struttura” si costituisca, è necessario “superare l’alternativa tra l’idealismo e il realismo”. Pure, il superamento di questa alternativa può trovare l’impulso solo in un soggetto che non se ne resti in una sua “sostanzialità” statica rispetto al mondo. L’iniziativa del superamento dell’alternativa tra il realismo e l’idealismo è affidata, senza mezzi termini, al soggetto: “Così siamo condotti a una concezione del soggetto come e-stasi e ad un rapporto di trascendenza attiva tra il soggetto e il mondo. Il mondo è inseparabile dal soggetto, ma da un soggetto il quale non è altro che progetto del mondo; il soggetto è inseparabile dal mondo, ma da un mondo che egli stesso progetta. Il soggetto è essere-al-mondo (*être-au-monde*) e il mondo resta ‘soggettivo’, poiché la sua trama e le sue articolazioni sono delineate dal movimento di trascendenza del soggetto”²⁴.

E qui si dice, con un lessico che fa avvertire suggestioni sartriane e heideggeriane ad un tempo²⁵, come sia possibile il mondo. È possibile unicamente come un “progetto” del soggetto, di un soggetto che si fa “e-statico”, esce da sé, per andare incontro al mondo delle cose, per farlo il “suo” mondo, perché solo un mondo “mio” è possibile. Ma, se è così, bisogna pur chiedersi se veramente il “mio” mondo possa considerarsi ancora un mondo naturalisticamente o realisticamente inteso. Si può avvertire, cioè, la propensione idea-

listica della “fenomenologia della percezione”. Almeno se il mondo, l’unico mondo possibile, si dà come quello “progettato” dal soggetto. Del resto, quando il suo lessico rivela maggiormente le suggestioni husserliane, Merleau-Ponty può concludere: “La peculiarità dell’idealismo è di ammettere che ogni significazione è centrifuga, che è un atto di significazione o di *Sinn-Gebung*, e che non c’è segno naturale. In definitiva, comprendere è sempre costruire, costituire, effettuare attualmente la sintesi dell’oggetto. L’analisi del corpo proprio e della percezione ci ha rivelato un rapporto con l’oggetto, una significazione più profonda di quella. La cosa è solo un significato, è il significato ‘cosa’. D’accordo. Ma quando io comprendo una cosa, per esempio un quadro, non ne effettuo attualmente la sintesi, ma mi faccio incontro a essa con i miei campi sensoriali, con il mio campo percettivo e infine con una tipica di tutto l’essere possibile, con un montaggio universale nei confronti del mondo. Nell’intimo del soggetto stesso scopriamo quindi la presenza del mondo, cosicché il soggetto non doveva più esser compreso come attività sintetica, ma come e-stasi, e ogni operazione attiva di significazione o di *Sinn-Gebung* appariva come derivata e secondaria in rapporto a quella pregnanza del significato nei segni che potrebbe definire il mondo. Sotto l’intenzionalità d’atto o tetica, e come sua condizione di possibilità, noi ritrovavamo una intenzionalità fungente, già all’opera”²⁶.

10

Importa, soprattutto, che, in questo testo, si parli di una “intenzionalità tetica”, cioè di una intenzionalità “che pone”. Questa, se è “tetica”, non è “sintetica”: non tanto tale che “pone insieme” il soggetto e il mondo (e in questo caso, è pur sempre il soggetto che “pone insieme” se stesso e il mondo, togliendolo dall’alterità), quanto piuttosto tale che “pone” lo stesso mondo, essendo già “posto”, per dir così, il soggetto.

Ma che cosa più propriamente, poi, significa “porre” il mondo? Far sì che il mondo “*divenga* immanente alla coscienza” e che, per ciò stesso, “l’aseità” delle cose “sia *soppressa*”²⁷. Il “porre” (il *setzen* fichtiano, che può avere anche il senso di “produrre” o di “creare”), si può intendere anche solo come “percepire”, ma con l’accortezza di togliere al “percepire” un senso in forza del quale il mondo sia oggetto già “dato” di “percezione”, per dargli quello in forza del quale il “percepire” si carichi di un potere attivo e finisca col significare un agire produttivo del soggetto che non “percepisce” il mondo come qualcosa che già c’è, ma lo riduce a ciò che esso stesso “percepisce”. Con decisione, allora, Merleau-Ponty: “Non dobbiamo dunque chiederci se percepiamo veramente un mondo, dobbiamo invece dire: il mondo è ciò che noi percepiamo”²⁸.

Si può vedere aggirarsi, leggendo, anche lo spettro teoretico dell’*esse est percipi* di Berkeley. E non è che il vescovo di Cloyne non sia tirato in ballo, quando il motivo di una percezione che fa di ogni cosa il “suo” oggetto nel momento stesso in cui si realizza è svolto come quello di una “esperienza percettiva” che è propria di un soggetto che non è più assottigliato in un *io* puramente pensante che la disciplini, bensì si irrobustisce in un corpo che è suo e solo suo e provvede direttamente, di volta in volta, a rendere possibile l’esistenza di una cosa: “La cosa è dunque il correlato del mio corpo e, più in generale, della mia esistenza della quale il mio corpo è solo la struttura stabilizza-

ta. La cosa si costituisce nella presa del mio corpo su di essa, non è anzitutto un significato per l'intelletto, ma una struttura accessibile all'ispezione del corpo e, se vogliamo descrivere il reale così come ci appare nell'esperienza percettiva, lo troviamo carico di predicati antropologici. [...] Ecco perché, in ultima analisi, non possiamo concepire una cosa che non sia percepita o percepibile. Come diceva Berkeley, anche un deserto inviolato ha per lo meno uno spettatore, cioè noi stessi quando lo pensiamo, quando facciamo l'esperienza mentale di percepirlo"²⁹.

Già, ma di un deserto desolato, o anche di una cosa la più piccola –un tavolo, un fiore– cosa percepisco, posso percepire? La domanda si pone e non può non porsi quando si perviene al convincimento che “il mondo è ciò che percepiamo”. “Ciò che percepiamo” non è e non può essere mai il mondo nella sua interezza. Neppure un deserto inviolato nella sua interezza. Neppure una cosa la più piccola nella sua interezza. L’“esperienza percettiva” si risolve sempre in un campo percettivo limitato, parziale, provvisorio, effimero, transeunte. Ed è cosa, questa, che, con Merleau-Ponty autore della *Phénoménologie de la perception*, si è già osservata. Ma conviene ricorrere a Merleau-Ponty autore de *La structure du comportement* per cogliere il senso più proprio dell’“esperienza percettiva”, che fa ciascun soggetto percipiente, per rendere possibile il mondo delle cose nell’unica maniera in cui lo si può rendere tale, cioè percependolo. Non c’è cosa che si percepisca nella sua interezza, si è detto. La percezione di un cosa è sempre “prospettica”. Sì, d’accordo, essa è sempre “ciò che percepisco”. Ma, proprio per questo, è sempre la prospettiva, per di più sempre cangiante, o il “profilo”, l’*Abschattung* di una cosa. Esemplifica, allora, Merleau-Ponty: “Sono senz’altro consapevole che la mia esperienza presente di questa scrivania non è completa e che mostra soltanto alcuni dei suoi aspetti [...]. Ma nella coscienza immediata questo carattere prospettico della mia conoscenza non è avvertito come un fattore di disturbo per essa [...]. La prospettiva non appare a me come una deformazione soggettiva delle cose [...]. Il prospettivismo [...], anziché attribuire alla percezione un coefficiente di soggettività, le conferisce, al contrario, la garanzia di comunicare con un mondo più ricco di quella parte dell’oggetto che noi conosciamo, cioè con un mondo reale”³⁰.

E, qui, bisogna convenire che Merleau-Ponty fa ancora una concessione al realismo. Una concessione quanto si vuole non “ingenua” e “ipocrita”, dal momento che non è fatta trascurando il potere della coscienza legata al corpo, cui in particolare si deve l’“esperienza prospettica”, ma una concessione, tuttavia, fatta con la consapevolezza che, al di là delle molteplici “entità prospettiche” di una cosa, c’è la cosa stessa, che nessuna prospettiva, nessun “profilo”, nessuna *Abschattung* può esaurire in sé. La cosa, ogni cosa trascende sempre questa o quella prospettiva che l’“esperienza percipiente” costruisce. Né, in questo caso, è lecito prestare a Merleau-Ponty la posizione di Husserl, almeno se, come si è sentito affermare da E. Fink, mentre per Kant il problema è di vedere come sia possibile conoscere il mondo e in quale misura, per Husserl il problema è di vedere come sia possibile lo stesso mondo.

Merleau-Ponty finisce col trovarsi di fronte allo stesso problema di Kant: come è possibile conoscere il mondo e in quale misura. E risolve il problema

affermando, da ultimo, che il mondo è conoscibile solo “prospetticamente”, cioè cogliendone solo prospettive, “profili”, *Abschattungen*.

E non è che Merleau-Ponty non scivoli, ad un certo punto, sul piano del lessico kantiano. Ad esempio, quando accenna ai “rapporti paradossali tra gli aspetti” e la “cosa”, tra le “manifestazioni (*manifestations*)” e ciò che in esse e al di là di esse si “manifesta”, preoccupandosi di annotare che con *manifestations* “cerca” di rendere il tedesco *Erscheinungen*³¹. Non importa che il “mondo naturale” egli non voglia intenderlo, “alla maniera di Kant”, come un “sistema di relazioni invariabili alle quali ogni esistente va assoggettato per poter essere conosciuto”³². Ciò che importa è che il “mondo naturale” si presuppone come un qualcosa e non come un niente rispetto alle prospettive mutevoli, alle “vedute prospettiche”, agli “orizzonti” della percezione, ai “punti di vista”, alle “manifestazioni” date –con lessico kantiano, appunto– come *Erscheinungen*, come “fenomeni”, rispetto ai quali ogni cosa resta pur sempre in una situazione di trascendenza. Da questa, certo, altre *Abschattungen*, dello stesso soggetto, anche o soprattutto come “corpo percipiente”, possono togliere la cosa, succedentisi le une alle altre, senza che per questo ciascuna perda il suo valore, se, da ultimo, tutte rivelano una continuità, essendo “manifestazioni” di una stessa cosa³³. Ma resta che non ce n’è una che non rinvii alla cosa di cui è manifestazione, fenomeno.

Le ragioni dell’idealismo più soggettivistico sono soddisfatte se si sostiene che “la cosa non è solamente la cosa, ma l’esperienza della cosa”: la cosa non è cosa se non la si vive attraverso la propria “esperienza percettiva”. Ma tutto sta nel non pretendere che una cosa “vissuta” non resti pur sempre “una cosa trascendente rispetto alla nostra vita”³⁴. E non pretendere questo significa ridare spazio alle ragioni del realismo. Non lo pretende affatto Merleau-Ponty: “La cosa e il mondo non esistono se non vissuti da me o da soggetti come me, poiché sono la concatenazione delle nostre prospettive, ma trascendono tutte le prospettive poiché questa concatenazione è temporale e incompiuta”³⁵.

La cosa, il mondo storicamente sempre trascendente dà conto della storicità di ogni prospettiva o fenomeno inteso come “esperienza percettiva”, come “vita” per la quale soltanto può dirsi vissuta una cosa, vissuto il mondo. Non si potrebbe più vivere una cosa, non si potrebbe più vivere il mondo, se di una cosa, del mondo si pretendesse debellata definitivamente la trascendenza. Questa rimane, si rinnova, si appura sempre oltre ogni percezione. Il mondo delle cose sarà anche “ciò che noi percepiamo”, ma finirebbe la storia dell’“esperienza percettiva” ove si ritenesse che il mondo è per sempre ciò che noi abbiamo percepito. E finirebbe, in questo caso, anche la storia del farsi “ecstatico” del soggetto percipiente, perché come potrebbe ancora uscire da sé, se non ci fosse ancora un mondo verso il quale il soggetto percipiente potrebbe tendere? La prospettiva, l’*Abschattung*, il fenomeno, l’*Erscheinungen* del mondo e il mondo stesso non coincidono mai. Ma ciò che più importa è che, se è così, la prospettiva, il fenomeno allude sempre ad un mondo che è oltre, dietro non tanto ogni altro ogni modo di apparire quanto piuttosto oltre ogni altro modo di percepirlo del soggetto. Il mondo delle cose si restituisce sempre all’alterità, alla trascendenza rispetto alla coscienza. L’unico mondo possibile per la

coscienza è il mondo fenomenico. Ma non è proprio quello che sostiene Kant? Il mondo fenomenico accenna sempre ad un mondo altro da sé. Il fenomeno non indica se stesso, ma qualcosa che va oltre di esso, è dietro di esso. L'idealismo non riesce a liberarsi dal realismo. Anche da quello più "ingenuo" ed "ipocrita", da quello delle moderne scienze della natura, o da quello che Kant –il Kant più persuaso che l'uomo possiede solo l'"intelletto ectipo" bisognoso delle immagini che gli derivano dal mondo esterno³⁶– mantiene teoreticamente in piedi perché non ritiene "annientabile", neppure metodologicamente, alla maniera suggerita dall'uso del metodo fenomenologico husserliano, il mondo delle cose.

Naturalmente, per assicurare al mondo delle cose la sua iniziale oggettività, alterità, trascendenza rispetto al soggetto della conoscenza, è necessario dare alla sensazione –nella stessa conoscenza, si capisce– il ruolo –quello che le presta appunto Kant– di ricettore di impressioni. La sensazione è un'impressione. Dell'oggetto sul soggetto. Ma Merleau-Ponty rigetta questa equazione quando perentoriamente afferma: "Rinuncerò a definire la sensazione con l'impressione pura"³⁷. Eppure è lo stesso Merleau-Ponty a chiamare in causa la kantiana "arte nascosta dello schematismo". La chiama in causa, in un primo momento, parlando –e facendo parlare Husserl– di un'"arte recondita dell'immaginazione", ricordando che Kant, in particolare nella *Kritik der Urteilskraft*, "mostra una unità dell'immaginazione e dell'intelletto" in quanto "unità dei soggetti prima *dell'oggetto*", una "unità" che fonda l'"unità della coscienza", anziché sdoppiarla, riconoscendole il ruolo di un "progetto del mondo", fornendola dei tratti della "intenzionalità fingente (*fungierende Intentionalität*)", cioè di una "intenzionalità"³⁸ per la quale si liquidava la duplicazione kantiana dell'intelletto –la distinzione di un intelletto che esercita un'azione sulla sensibilità e quello di un intelletto consonante con la sensibilità³⁹– e si trasferisce il potere dell'intelletto nella stessa sensibilità, allora spogliata del carattere di pura facoltà di "ricevere", di subire "impressioni".

Alla kantiana "arte nascosta dello schematismo" Merleau-Ponty fa più espresso riferimento in una pagina che si è già cominciato a citare: "Sotto l'intenzionalità d'atto o tetica, e come sua condizione di possibilità, noi ritrovavamo un'intenzionalità fungente già all'opera prima di ogni tesi o di ogni giudizio, un 'Logos del mondo estetico', un'arte celata nella profondità dell'anima umana', che, come ogni arte, non si conosce se non nei suoi risultati"⁴⁰.

Che cosa sia questo "Logos del mondo estetico" lo dice Husserl affrontando il problema dei "*livelli della grandiosa problematica* di una *logica del mondo* che dev'essere fondata in modo radicale, di un'autentica ontologia mondana"⁴¹. Una "logica del mondo che dev'essere fondata in modo radicale" è un'"autentica ontologia mondana". Una logica che non voglia essere solo formale non può non essere, essa stessa, un'ontologia, almeno se le categorie non vogliono essere destinate solo ad un "uso logico", bensì anche gnoseologicamente operanti, cioè avere una presa concreta sul mondo delle cose. Ed è, senza dubbio, questo il problema di Kant. Un problema che si pone proprio perché si danno, da un lato, le forme trascendentali, a priori, della conoscenza, costituenti una struttura salda ed unitaria, dall'altro le cose del mondo, che

si offrono attraverso la *aisthesis*, la *Sinnlichkeit*, la sensibilità. E pare che bene avverta, Husserl, il bisogno, che è quello stesso di Kant, di vedere come le cose del mondo possano e debbano entrare in contatto con le forme trascendentali e queste operare su di esse. Non potrebbero, queste forme, diventare gnoseologicamente operanti, resterebbero gnoseologicamente sterili, ove ad esse non venissero offerte le cose del mondo, se queste cose restassero nella loro più irriducibile oggettività. Di qui, il ruolo dato da Kant, nella conoscenza, alla sensibilità. Se non ci fosse essa a subire le cose del mondo, ad essere “impressionata” dalle cose del mondo, la logica non potrebbe essere una “logica del mondo”, una logica effettivamente trascendentale, ma resterebbe solo una logica formale, assolutamente altra da una logica che, in quanto “logica del mondo”, non potrebbe non pretendersi, da ultimo, anche un’“ontologia mundana”.

Lo Husserl chiamato in causa da Merleau-Ponty riconosce che, per risolvere la “grandiosa problematica di una logica del mondo che dev’essere fondata in maniera radicale” o di un’“autentica ontologia mundana”, c’è e non può non esserci l’estetica. Un’“estetica che è trascendentale in un senso nuovo”, egli dice, cioè “non eccessivamente ristretta”, come ritiene sia quella kantiana. E che l’estetica di Husserl voglia essere trascendentale “in senso nuovo” si appura dal fatto che il “mondo estetico”, del quale egli parla, cioè un mondo che in partenza, almeno secondo Kant, non è “logico”, viene dotato di un suo “logos”. La logica si infiltra nell’estetica e, per ciò stesso, ha una sua funzione gnoseologica. Anzi, anche l’estetica è una logica, se non addirittura una gnoseologia: la conoscenza estetica, come quella che è resa possibile dalle forme trascendentali estetiche (spazio e tempo), è una conoscenza intesa come “esperienza pura”, naturalmente del mondo, anteriore a quella che si può avere con “azioni categoriali”, cioè una conoscenza “precategoriale” o “ante-predicativa”, che “precede tutte le scienze di senso ‘superiore’”. Insomma, si tratta di una conoscenza che, proprio perché “basilare”, resta ad un livello inferiore, se “al grado superiore si situa il logos dell’essere mondano oggettivo e della *scienza nel senso ‘superiore’*, della scienza che indaga secondo le idee dell’essere ‘rigoroso’ e della rigorosa verità e che configurano corrispondentemente teorie ‘esatte’⁴².”

14

2. Merleau-Ponty/Husserl

Prima il “logos del mondo estetico”, poi il “logos dell’essere mondano oggettivo”. E si può ancora rammentare come, secondo Merleau-Ponty, l’“intenzionalità fungente” è condizione di possibilità, dell’“intenzionalità d’atto o tetica” o dell’intenzionalità che rende possibile, a sua volta, la “scienza nel senso superiore” o la scienza moderna della natura che si presume esatta. Ma, se questo è vero, si tratta di vedere se, qui, Husserl non abbia presente il procedimento delle moderne scienze della natura che partono dall’osservazione del mondo oggettivo e pervengono alla matematizzazione dei risultati dell’osservazione. Questa pertiene, senza dubbio, alla sensibilità: ricettiva,

passiva, come si avvertiva, e, per ciò stesso, rappresenta il momento iniziale, aurorale di una conoscenza che si compie unicamente quando è assunta a base di una costruzione categoriale del mondo delle cose, della quale è espressione un giudizio, cioè di una sintesi del dato sensibile e del concetto. A prestare attenzione, allora, quella che husserlianamente si chiama “intenzionalità d’atto o tetica” è, sì, proprio essa, un’“intenzionalità” attiva e sintetica, possibile perché l’“intenzionalità fungente” le offre la possibilità di agire e di sintetizzare.

Può dirsi anche che l’“intenzionalità d’atto o tetica” e l’“intenzionalità fungente” costituiscono, ad un certo punto, nella stessa coscienza di Merleau-Ponty che legge Husserl, due momenti, l’uno inferiore e l’altro superiore, l’uno passivo e l’altro attivo, di quella “logica del mondo” che è, poi, la stessa conoscenza, naturalmente del mondo, se quella stessa logica si vuol far combaciare con una “ontologia mondana”. Certo, si ha l’impressione che i due momenti si riducano ad uno solo: e l’impressione è suscitata dal fatto che l’“intenzionalità fungente” di Husserl è letta da Merleau-Ponty alla luce dell’“accordo tra immaginazione ed intelletto”, del quale si è sentito parlare Kant nel § 9 della *Kritik der Urteilskraft*. un “accordo”, questo, che esclude ogni “effetto” dell’intelletto sulla sensibilità o ammette una convivenza pacifica tra due facoltà che Kant, soprattutto il Kant della seconda edizione (1787) della *Kritik der reinen Vernunft*, tiene a mantenere distinte, perché non si progetti un’unione, se non addirittura una fusione e/o confusione di esse. È vero, per altro, che, se l’“accordo” in questione effettivamente ci fosse, non avrebbe alcun senso il ricorso di Kant all’“arte nascosta” dello schematismo, che Merleau-Ponty ricorda a proposito dell’“intenzionalità fungente” o del “logos del mondo estetico” di Husserl. Ma ritorna ad avere un senso il ricorso alla kantiana “arte nascosta” dello schematismo non appena Husserl assegna un livello basilare all’estetica come ad una sorta di *gnoseologia inferiore* e all’analitica un livello superiore; o, per dirla più esattamente, non appena Husserl distingue tra “mera esperienza” del mondo che si ha “prima delle azioni categoriali”, che è un’esperienza di “un mondo come passiva unità sintetica”, della quale “è uno strato l’apriori estetico della spazio-temporalità”, e quello che egli chiama il “logos dell’essere mondano obiettivo e della scienza nel senso ‘superiore’”, cioè della scienza che, ad un certo punto, vuole essere “esatta”, cioè di una scienza che non si può costruire senza “azioni categoriali”, esercitate, si capisce, su un “mondo come passiva unità sintetica”⁴³.

Questo Husserl pare sia molto più vicino a Kant di quanto non pensi Merleau-Ponty o, in generale, non si pensi. Ed è lo Husserl che, ad esempio, guardando ai “soggetti possibili riferiti al mondo”, distingue i “principi universali della genesi costitutiva”, cioè della “costituzione” soggettiva del mondo, in “principi della *genesì attiva*” e in “principi della *genesì passiva*”, sostenendo che solo “nella prima l’io ha la funzione della produzione costitutiva mediante specifici atti dell’io”⁴⁴. Questi “atti” richiamano in mente, certo, l’“intenzionalità d’atto e tetica” o, anche, le “azioni categoriali”, di cui si è letto. Ma, soprattutto, quanto si è già sentito dire da Husserl intorno ai due livelli, l’uno inferiore e l’altro superiore, della “grandiosa problematica di una logica del mondo” e di

un'“ontologia mondana”, o intorno alla “intenzionalità fungente” come condizione della “intenzionalità d'atto o tetica”, e chiaramente riassunto in questo *excursus* argomentativo: “Noi non possiamo senz'altro riguardare le formazioni di grado superiore di tali attività della *ragione*, presa in senso specifico, e correlativamente dei prodotti della ragione, che hanno tutti insieme il carattere della ‘irrealtà’ (ossia degli oggetti ‘ideali’), non possiamo riguardare, dicevamo, queste formazioni di grado superiore, come abbiamo già osservato, come appartenenti ad ogni ego concreto come tale (e ce lo mostra già il ricordo della nostra infanzia). Tuttavia la cosa andrà diversamente per ciò che riguarda le forme del grado più basso, come il cogliere per esperienza, esporre l'oggetto esperito nei suoi momenti particolari, comporre, rapportare ecc. In ogni caso ogni costrutto dell'attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività per la quale l'oggetto è come già-dato [*eine vorgebende Passivität*], e seguendo la quale noi ci imbattiamo alla costituzione secondo genesi passiva. Quel che, per così dire, nel vivere ci viene incontro, come ‘pronto’, come mera cosa esistente [*daseinendes*] (fatta astrazione da ogni carattere *spirituale* che la rende conoscibile p. es. come martello, tavolo, prodotto artistico ecc.), è ciò che è dato nell'originarietà del mondo autentico [*das es selbst*] nella sintesi dell'esperienza passiva. Come tale, questa cosa è già-dato per le attività spirituali che iniziano con l'apprensione attiva”⁴⁵.

Le *Cartesianische Meditationen* e la *Formale und transzendente Logik* sono opere che risalgono, tutte e due, al 1929. Nello stesso anno della morte di Husserl (1938), di lui viene stampata, ma non diffusa⁴⁶, un'opera che si può ritenere il suo testamento teoretico: *Erfahrung und Urteil*. Qui l'*Erfahrung* e l'*Urteil* riconfigurano, rispettivamente, la “genesi passiva” e la “genesi attiva”, il modo di subire “estetico”, al di qua di ogni “azione categoriale”, del reale, e il modo, categoriale appunto, di agire sul reale “eticamente” subito; o, se si vuole, l'“intenzionalità fungente” e l'“intenzionalità d'atto o tetica” ecc. L'attività è tutta affidata al “giudizio”; l'“esperienza” viene caratterizzata dalla passività. Anche se, poi, distinguendo tra un'attività di grado superiore, propria del giudizio, ed un'attività di grado inferiore, propria dell'esperienza, anche quest'ultima si finisce con il liberarla da una passività massiccia, avvertendo che, certo, l'esperienza, naturalmente ‘estetica’, è ricettiva, proprio come la sensibilità kantiana, ma è pur sempre quella di un io che “lascia fare l'oggetto entrante” e, tuttavia, “lo prende”⁴⁷. Ma Husserl restituisce l'attività al “giudizio” e la positività assoluta all'“esperienza”, riconfigurando il primo come “esperienza fondata” e la seconda come “esperienza schietta”: “Quando si parla dell'esperienza bisogna dunque distinguere tra *esperienze schiette* ed *esperienze fondate*. Il mondo quale ci è sempre già-dato, nella *doxa* passiva, come un tutto e costituisce il suolo di credenza per ogni singolo giudicare, è in fondo dato nell'esperienza schietta come mondo di sostrati coglibili in una schietta esperienza”⁴⁸.

Si può andare oltre il continuo gioco della terminologia husserliana ed avvertire come l'“idealismo fenomenologico” viva di un motivo teoretico di fondo che non lascia, almeno fin quando si pone il problema del rapporto tra le due “intenzionalità” o le due “esperienze” o tra il “logos del mondo estetico”

e il “logos dell’essere mondano obbiettivo”, tra la “genesi passiva” e la “genesi attiva”, tra la “sintesi passiva” e la “sintesi attiva” ecc., dimenticare la costruzione kantiana. Né a questa costruzione non può non farsi riferimento soprattutto quando il compito di procurare un’“esperienza fondata” o il “giudizio” è da Husserl affidato ad una ragione presentata come “universale forma strutturale essenziale in generale”⁴⁹, una “forma strutturale” che non sembra affatto lontana dalla struttura trascendentale kantiana, costituita da categorie che, effettivamente operanti sulle cose “sentite” o “percepite”, rendono possibile l’“intenzionalità d’atto o tetica” o la “sintesi attiva” o, senz’altro, il “giudizio” in quanto sintesi a priori attraverso la quale si reputa di sintetizzare, di mettere insieme, di raccogliere in unità la forma e il contenuto, il soggetto e l’oggetto, l’io e il modo ecc., in maniera stabile, duratura, in modo che ci sia effettivamente una scienza, che non è questo o quel sapere “estetico” o “percettivo”, ma un sapere “logico”, un sapere oggettivante ed oggettivo, il sapere di tutti, un sapere in forza del quale il mondo non è il “mio” o il tuo “mondo”, bensì //mondo.

Del resto, è lo stesso Husserl a mettere su questa pista ermeneutica quando avanza la sua idea di “conoscenza in senso pregnante”: “Questo stabilire l’essere nel modo in cui esso è ed in ciò che esso è, in cui consiste la funzione dell’oggettivazione giudicativa, non diviene certo quello stabilire, cui sempre si può ritornare e che, come tale, è possesso stabile della conoscenza, se non propriamente nel grado superiore, nel giudicare predicativo che trova la sua sedimentazione nella proposizione espressa. Come sedimentazione di un possesso conoscitivo essa è liberamente disponibile, conservabile e comunicabile. Non è che il giudizio predicativo che produce un possesso conoscitivo e gli oggetti della conoscenza in senso pregnante, non già un contemplare meramente ricettivo-giudicativo, sebbene anche questo procuri una conoscenza che resta mantenuta nell’abitudine. *Ogni giudizio predicativo è un passo in avanti in cui si procura un possesso conoscitivo stabile*”⁵⁰.

La “conoscenza in senso pregnante”, che si esprime nel “giudizio predicativo”, che si realizza con categorie o predicati, “procura un possesso conoscitivo stabile”. E non solo “stabile”, bensì anche “comunicante”. L’ombra di Kant, in particolare del Kant che concepisce l’immaginazione come un “effetto dell’intelletto sulla sensibilità”⁵¹, incombe. Ma è vero, poi, che si tratta di un Kant consapevole del fatto che la conoscenza si può avere ad un solo patto: che la sensibilità veicoli le cose verso l’intelletto perché esso possa esprimere le sue “azioni categoriali”. E va da sé che, quella di Kant, è anche la sensibilità che consente di avvertire che c’è un mondo già dato che si sottrae ad ogni “annientamento”, sia pure solo metodologico, di tipo fenomenologico, husserliano. Pure, è vero che l’ombra di Kant evapora non appena Husserl riafferma il principio che dall’*eidōs*, in quanto “prenzione intuente attiva”⁵², deve essere escluso, “con la massima cura, ogni legame con la realtà effettiva già data”⁵³. Ritorna, Husserl, sulla posizione delle *Ideen*, dove la conoscenza, nel suo grado superiore, cioè la vera conoscenza, è la “visione dell’essenza” o l’“idea-zione”⁵⁴. E vero che, qui, Husserl afferma anche che “una *visione empirica o individuale* può essere trasformata in *visione dell’essenza (idea-zione)*”: cioè dice cosa che non esclude dall’*eidōs* “ogni legame con la realtà effettiva già-

data”, cioè cosa che lo riavvicina di nuovo a Kant, se la trasformazione di una “visione empirica o individuale” in una “visione dell’essenza” non è altro, in sostanza, che il prodotto della “sintesi attiva” che opera sulla “sintesi passiva”, o l’intervento della “intenzionalità d’atto o tetica” sulla “intenzionalità fungente” ecc. Una considerazione, questa, che, nello stesso momento, non permette più di distinguere un primo Husserl da un secondo o ultimo Husserl. A meno che la “visione d’essenza” o l’“ideazione” non debba essere svincolata da ogni rapporto con la visione empirica o “individuale” (e, se questa è “individuale”, l’altra è necessariamente “universale”), come pur deve esserlo una volta “annientato” il “mondo già-dato”. È vero, intanto, che Husserl oscilla, anche nelle *Ideen*, non meno che in *Erfahrung und Urteil*/tra un disancoramento della “visione d’essenza” dalla “visione empirica o individuale” ed un ancoramento della prima alla seconda. Si tratta né più né meno che di una oscillazione tra l’idealismo ed il realismo –il che già si avvertiva, per ciò che riguarda in particolare le *Ideen*⁵⁵–, ma il problema è di vedere di quale realismo e soprattutto di quale idealismo si tratti. Sì, Husserl dice “idealismo fenomenologico”. Ma è vero che questo idealismo rischia di apparire platonico non appena la “visione d’essenza”, l’*eidōs* sembra perdere il carattere di un’“attività”, quella che permette alla “visione empirica o individuale” di essere trasformata in “visione d’essenza” o in *eidōs*. Perché questa “attività” ci sia, è pur sempre necessario che ci sia una “visione empirica o individuale” e, perché ci sia questa, è pur necessario che ci sia l’oggetto di questa visione. Ma questo oggetto, quando il mondo viene “annientato” e la “visione d’essenza” si autonomizza ed anzi si assolutizza, costituendo un “oggetto di nuova specie”⁵⁶, cui non corrisponde un oggetto empirico, individuale, dov’è, dove va a finire?

Sono domande, queste, che è lecito porsi quando Husserl pare che maggiormente tenda a gettare un ponte tra le due visioni, tra le due intenzionalità, tra l’essenza e l’ente, tra l’*eidōs* e l’“esperienza empirica o individuale”, tra il soggetto capace di una “visione d’essenza” e l’“oggetto nella sua individualità empirica”, tra il momento più alto e il momento più basso della conoscenza, tra una conoscenza stabile e una conoscenza fluida, tra l’unità eidetica e la molteplicità mutevole del reale, tra pensiero scientifico e pensiero prescientifico. Pare che Husserl tenda a gettare questo ponte nel momento stesso in cui sostiene che l’“annientamento” del mondo delle cose non vuole significare affatto la rinuncia alla credenza in un mondo reale. La sottolineatura del lato soggettivo, superiormente tale, della conoscenza del mondo reale non coincide, immediatamente, con quella che di questo stesso mondo non si riconosce l’esistenza.

Su questo punto Husserl con tenacia cerca di combattere, fino in fondo, tutti i fraintendimenti cui l’“idealismo fenomenologico” è andato soggetto, fin dall’inizio, cioè fin da quando, più attentamente, già nelle *Ideen*, nel primo libro di esse, si cerca di procurare un rapporto tra “visione dell’essenza” e “visione individuale”. Nella *Postilla alle “Idee”* (1930), egli mostra di rendersi conto che i “fraintendimenti di cui sono stati vittima anche alcuni studiosi che si riconoscono nell’orientamento fenomenologico”⁵⁷ si devono, “in generale”, a “parecchie difficoltà, fondate nella natura stessa delle cose”⁵⁸. L’“idealismo fenome-

nologico”, insiste Husserl, è “idealismo fenomenologico trascendentale” e non ha nulla a che fare con quell’idealismo che “viene combattuto”, quale proprio opposto esclusivo, dal realismo⁵⁹. Ma come e perché l’“idealismo fenomenologico-trascendentale” più propriamente si distingue da ogni altra forma di idealismo, in verità, poi, Husserl non dice⁶⁰. Si limita a sostenere che esso “non nega l’esistenza reale del mondo”, ma che assume come suo “unico compito”, ed ascrive a suo “unico merito”, quello di “chiarire il senso di questo mondo”, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente essente⁶¹.

Si difende, in particolare, Husserl, da quei fraintendimenti che si spiegano, in sostanza, con una lettura del suo “idealismo fenomenologico” condotta con il pregiudizio che la sua metodologica *adnichilatio mundi* da esso comportata in vista della celebrazione teoretica più alta della “soggettività”, porti necessariamente a compromettere la irriducibile alterità del mondo delle cose che si dà attraverso i sensi, a cancellare inevitabilmente la dimensione dell’*esistenza* di questo mondo a tutto ed esclusivo vantaggio della sua *essenza*.

Pregiudizio soltanto, quello dei suoi critici, tra i quali, anzi tutto, alcuni suoi discepoli che si distaccano da lui perché vedono effettivamente compromessa, quando maggiormente Husserl insiste sulla “soggettività” l’esistenza oggettiva delle cose? Tra questi discepoli anche Scheler, anche Heidegger. E nei confronti di costoro, in particolare, anche se non sono gli unici⁶², scatta, anche un po’ patetica, l’autodifesa di Husserl: “Cito subito il peggiore di questi pregiudizi; esso concerne preliminarmente la fenomenologia trascendentale in quanto filosofia che pretende di essere già costituita; si crede cioè di sapere già preliminarmente di che cosa si tratta, quale debba essere la filosofia apoditticamente fondata. Nel migliore dei casi si leggono i miei scritti, oppure, ciò che è ancora più frequente, si va a cercare consiglio dai miei scolari, i quali, si dice, hanno accolto il mio insegnamento e devono quindi essere in grado di fornire fidate informazioni; così ci si orienta secondo le interpretazioni e le critiche di Scheler, di Heidegger e di altri e ci si risparmia la fatica dello studio, indubbiamente molto difficile, dei miei scritti. Di fronte alle mie proteste c’è già pronta una risposta: la vecchiaia si irrigidisce sui binari concettuali che tante volte ha percorso, diventa insensibile a qualsiasi critica contraria, non accondiscende a discutere con i critici e persino con gli allievi più vicini; invece di farlo: lamentele per i fraintendimenti, per l’incapacità di cogliere i veri significati e di sottoporli a una vera critica. Leggo persino il rimprovero che il mio vezzo di ricorrere all’argomento dell’incomprensione è un modo a buon mercato di ‘togliere il vento alle vele’ dei critici. Ora, comunque stiano le cose riguardo alla comprensione e all’incomprensione, e alla mia arteriosclerosi spirituale, ecc., ciò che importa qui è di aprire la possibilità della fenomenologia, di seguirla nel suo sviluppo; ciò che importa è di aprire una possibilità d’accesso a quella che io ritengo debba essere realmente la fenomenologia trascendentale, a ciò che io ritengo possa realizzare effettivamente in quanto filosofia, un accesso che costituisca una premessa ovvia per una critica seria, che non colpisca nel vuoto, che colpisca bensì la fenomenologia che io rappresento e che io ho introdotto di fatto nella storia”⁶³.

C'è anche un orgoglio puntiglioso in questa autodifesa del filosofo avanti negli anni (morirà l'anno successivo, all'età di settantasette anni), ma non si trova assolutamente in essa un chiarimento intorno alla differenziazione effettiva del suo "idealismo fenomenologico" da ogni altra forma di idealismo. E resta da vedere, intanto, da quali altre forme di idealismo Husserl ha inteso, intende, fino all'ultimo, differenziare il suo "idealismo fenomenologico".

Una buona specola in proposito può essere questo passo della *Krisis*: "È questo il senso ultimo del rimprovero che abbiamo dovuto muovere alla filosofia di tutti i tempi –ad eccezione della filosofia dell'idealismo, per quanto essa abbia mancato completamente il proprio metodo–: il rimprovero di non essere stata in grado di superare l'obbiettivismo naturalistico, che costituì fin dall'inizio, e che poi rimase, una tentazione forte quanto comprensibile. Come abbiamo detto, soltanto l'idealismo, in tutte le sue forme, cerca di impossessarsi della soggettività in quanto soggettività, e di venire a capo di un mondo che non è mai dato se non al soggetto e alla comunità dei soggetti; poiché in quanto mondo che vale per essi, soggettivamente e relativamente, con singoli contenuti di esperienza, che nella soggettività e a partire da essa subisce sempre nuove evoluzioni di senso (per cui anche la convinzione apodittica che esista un unico mondo che si rappresenta soggettivamente in modi diversi ha una motivazione puramente soggettiva, il cui senso è il mondo stesso) esso è il mondo realmente essente, e la soggettività, che produce questo senso, non può mai travalicarlo. Ma l'idealismo si abbandonò sempre troppo in fretta a teorie e in genere non riuscì mai a liberarsi da segreti presupposti obbiettivistici; oppure, abbandonandosi allo speculativismo, trascurò il compito di indagare concretamente e analiticamente la soggettività attuale, la soggettività per la quale il mondo attualmente fenomenale è valido e intuibile; cioè, propriamente parlando, non giunse mai ad operare la riduzione fenomenologica e ad avviare la fenomenologia trascendentale. Ecco perché io ho chiamato la mia fenomenologia: fenomenologia trascendentale, e perché parlo di soggettività trascendentale. Se Kant con la sua *Critica della ragione*, conferì un senso nuovo a questo vecchio termine, è facile intravedere come, tutto sommato, l'idealismo di Berkeley e di Hume, che pure era molto diverso, come qualsiasi altro idealismo, abbia in generale lo stesso campo tematico e come i loro problemi siano semplicemente orientati in modo diverso"⁶⁴.

Certo, le altre forme di idealismo cui si riferisce Husserl non sono, fatta eccezione per Kant, quelle espresse dalla filosofia classica tedesca, anche se con qualche forma di questo idealismo, in particolare con quello di Fichte, egli ha avuto qualche dimestichezza⁶⁵. Ci sarebbe da vedere altresì i conti che Husserl fa con "l'idealismo" di Hume e con l'idealismo di Berkeley⁶⁶. Ma è evidente che egli intende commisurare il suo "idealismo fenomenologico" soprattutto con l'"idealismo" di Kant⁶⁷, rispetto al quale rivendica uno scavo più profondo e più assiduo della "soggettività trascendentale" fatto con riferimento costante all'ego cartesiano che ritiene di aver liberato dalla solitudine egologica. Resta, ad ogni modo, che all'idealismo, in particolare all'idealismo kantiano, Husserl obietta di non essere pervenuto alla "riduzione fenomenologica" e di non avere "superato l'obbiettivismo naturalistico", quasi che "l'idealismo

fenomenologico” non dovesse ritrovarsi, esso stesso, nella necessità di dover fare i conti con un mondo esistente, “dato” attraverso i sensi e riscattato, per renderlo un mondo per tutti, dalla “datità” sensibile, da una superiore soggettività trascendentale che assume, come si è visto, i tratti della struttura categoriale kantiana.

D'altra parte, non è possibile non tenere conto che, quali che siano le sue reiterate considerazioni critiche nei confronti di Kant (la mancanza di un trascendentalismo radicale che lo induca a buttarsi alle spalle “l'ingenuità” dell'“obiettivismo” comportante anche una “naturalizzazione dello spirito”, una “ingenuità” che l'“idealismo stesso derivato da Kant si sforzò costantemente e appassionatamente di superare”)⁶⁸, Husserl sembra restare intrappolato nella costruzione binaria, a due livelli, della conoscenza, quello “estetico” e quello “logico”, quando questi due livelli egli stesso assegna, come si è visto, al processo conoscitivo. Riesce molto difficile, allora, non riconoscere come Husserl finisca con lo svolgere, da ultimo, un'argomentazione “antidealistica” nel senso kantiano, quando, anche nella *Krisis*, l'ultimo suo grande testo teoretico accanto ad *Erfahrung und Urteil* ribadisce: “Il trascendentalismo afferma invece: il senso d'essere del mondo-della-vita già dato è una *formazione soggettiva*, è un'operazione della vita esperiente pre-scientifica. In essa si costruisce il senso e la validità d'essere del mondo, *di quel* mondo che vale realmente per colui che realmente esperisce. Per quanto riguarda il mondo “obiettivamente vero”, quello della scienza, esso è una *formazione di grado più alto* fondata sull'esperienza e sul pensiero pre-scientifico, cioè sulle sue operazioni di validità. Soltanto un'indagine radicale che risalga alla soggettività, e cioè alla soggettività che in definitiva produce, nei modi scientifici come in quelli pre-scientifici, tutte le validità del mondo e i loro contenuti, e al che cosa e al come delle attuazioni razionali, può rendere comprensibile la verità obiettiva e raggiungere il *sensu d'essere ultimo* del mondo. Quindi il primo in sé non è l'essere del mondo nella sua indubitabile ovvietà, ciò che occorre innanzitutto chiedersi non è cosa obiettivamente gli inerisca; *il primo in sé è bensì la soggettività*, in quanto essa pone ingenuamente l'essere del mondo e poi lo razionalizza, oppure (il che è lo stesso) lo obiettivizza”⁶⁹.

E qui, se mai, si può e si deve osservare come Husserl, pur condividendo con Kant l'assunzione che “il mondo ‘obiettivamente vero’, quello della scienza [...], è una *Formazione di grado più alto* fondata sull'esperienza e sul pensiero prescientifico”, cioè su “un'operazione della vita esperiente prescientifica”, nella quale “si costruisce il senso e la validità del mondo, di quel mondo che vale realmente per colui che veramente esperisce”, dallo stesso Kant si allontani non appena avanza il convincimento che “rendere comprensibile la verità obiettiva” è “raggiungere il *sensu d'essere ultimo* del mondo”.

Ci si può chiedere: questo “senso ultimo del mondo” non è proprio “l'essenza” che Husserl, nelle *Ideen*, fa oggetto di una “visione” vista come “indipendente dai dati di fatto”⁷⁰? E, se a questa domanda si dà una risposta positiva, bene lo stesso “idealismo fenomenologico”, trascendentale che voglia essere, rischia di avallare o avalla di fatto un mondo ideale che nulla ha in comune con il mondo reale che l'io “veramente esperisce” in proprio, nella sua

concretezza e nella sua singolarità empirica. Da ultimo, a cadere è quell'“intenzionalità fungente” chiamata a servire di base alla “intenzionalità d'atto o tetica” alla quale non si può più assegnare un'attività che stabilizzi il mondo reale che varia nell'esperienza sensibile: “l'essenza”, oggetto di una “visione”, è di per se stessa immobile, tanto più quanto più separata dall'esistenza del mondo reale. Ed è su questo punto che l'“idealismo fenomenologico” viene contestato, come già si è avvertito, da alcuni discepoli di Husserl che intendono dare un indirizzo realistico alla fenomenologia non relegando, appunto, l'“essenza” in una situazione di assoluta alterità rispetto all'“esistenza” del mondo reale. La salvaguardia di questo mondo è l'obiettivo teoretico dei discepoli più antidealisti di Husserl, che ritornano alle posizioni tomistiche, anche sul soggetto, anche sulla persona.

3. Husserl/Stein

Tra i discepoli di Husserl, prima a Gottinga (1913-1916), poi a Friburgo (1916-1918), c'è Edith Stein (1891-1942), ebrea convertita al cattolicesimo (1922), coronata dell'aureola del martirio nel campo di concentramento nazista di Auschwitz, destinata ad emergere come una delle figure più suggestive e problematiche del pensiero al femminile del '900⁷¹. Al “Circolo fenomenologico” di Husserl la Stein aderisce, prendendo dimestichezza con Max Scheler, del quale ascolta le lezioni su *Der Formalismus in der Ethik*, con Adolph Reinach, morto in guerra nel 1917, con Alexander Pfänder, condirettore con Husserl degli “Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung”, con Karl Jaspers e con Martin Heidegger, le cui filosofie, nella loro lunga e faticosa costruzione di carattere esistenzialistico, certo presuppongono una iniziazione fenomenologica. Di Husserl, in un sodalizio che presto cederà il posto ad un civile e trasparente dissenso speculativo nella maturazione del quale, certo, si può scorgere anche l'influenza di Jean Hering e, soprattutto, di Hedwig Conrad-Martius, la Stein diventa assistente e curatrice, ad un certo punto anche sofferente, dei manoscritti, anche di quelli dai quali verrà fuori il secondo volume, pubblicato postumo, delle *Ideen*, in cui più risolutamente si affaccia il problema dell'empatia; e con Husserl ella discute la sua dissertazione intitolata, appunto, *Zum Problem der Einfühlung* (1916), pubblicata, invariata, nel 1917.

Nell'affrontare il problema dell'empatia, la Stein resta fedele all'uso del metodo fenomenologico, proprio del maestro. Lo riconosce lo stesso Husserl quando, nel giudizio sulla dissertazione, dopo aver accennato al filo conduttore più propriamente teoretico nell'elaborazione di una “fenomenologia dell'empatia” volta a “chiarire l'origine fenomenologica delle idee di corpo proprio, di anima, di individuo, di personalità spirituale, di comunità sociale e di struttura comunitaria”, conclude: “A prescindere dalle trattazioni storiche e critiche, l'autrice, nell'elaborazione di concetti fondamentali, è stata influenzata dalle mie lezioni di Gottinga e da stimoli personali”⁷². E sembra che gli dia perfettamente ragione la Stein quando, nella *Prefazione* alla sua dissertazione, scri-

ve: “Certo, l’impostazione del problema e il metodo del mio lavoro sono venuti del tutto maturando attraverso gli stimoli che ho ricevuto dal Sign. Prof. Husserl, per cui è estremamente discutibile ciò che, nelle trattazioni che seguono, io posso rivendicare come mia ‘proprietà spirituale’⁷³. Deferenza di discepolo non sfornita anche di ambizioni ad una carica accademica? E gli “stimoli”, dei quali parlano sia il maestro che la discepolo, sono quelli che provengono unicamente dalle lezioni di Gottinga, dalla lettura del primo libro delle *Ideen*, e non anche quelli che provengono da conversazioni in cui certamente si parla anche dell’empatia così come risulterà trattata nel secondo libro delle *Ideen*?

Una cosa è certa: come annota lo stesso Husserl nel giudizio su di essa, la dissertazione della Stein, nelle sue ultime parti, assume a tema “il significato dell’empatia nella sfera etica ed estetica” ed abbozza “un’analisi fenomenologica dell’empatia estetica”.

Nell’abbozzare questa analisi, la Stein discute anche con Max Scheler e con Theodor Lipps. Di Scheler⁷⁴ ella contesta in particolare che l’*Einfühlen*, l’empatizzare possa risolversi in un *mitfühlen*, in un *con-sentire*, in un *sentire insieme* e, da ultimo, in un *simpatizzare* che annulli ogni distanza tra il soggetto empatizzante e il soggetto empatizzato: annullata questa distanza, i due soggetti diventano un unico soggetto; far diventare due soggetti un soggetto solo significa togliere al soggetto empatizzante il ruolo che ne fa un soggetto, un io, una persona che, in partenza *solus ipse* in ubbidienza ad un metodo fenomenologico, deve avere, per dirla con Husserl, un’“esperienza costituente” dell’altro. A Lipps, esponente di una psicologia intesa come dottrina del reale della coscienza e, quindi, di una vera e propria filosofia, la Stein obietta la risoluzione dell’empatia (*Einfühlung*) “nell’unipatia (*Einsföhlung*)”, comportante, anch’essa, l’unificazione dell’io empatizzante e dell’io empatizzato, con il risultato di perderne di vista la distinzione che il rispetto del metodo fenomenologico necessariamente contempla, come quello che non può e non deve rinunciare al principio di un *ego* che, empatizzando, non annulli in sé l’*ego* empatizzato, non riconoscendolo, di fatto come l’*altro*: quello dell’altro deve restare pur sempre l’“esperienza vissuta”, l’*Erlebnis* di un io, giacché “non è possibile che siano cancellati o messi in dubbio sia l’io che la stessa esperienza vissuta”⁷⁵.

La fedeltà della Stein all’uso del metodo fenomenologico husserliano è evidente: lo si appura dall’attenzione che presta al ruolo dell’io e dell’esperienza vissuta, nella costituzione dell’“altro”, nel caso specifico di un essere umano altro dall’io empatizzante, di un altro dalla cui esistenza di fatto si può e si deve prescindere perché si possa vedere come sia l’io empatizzante a “costituire” l’altro da lui. Perentoriamente, la Stein: “Negli atti vissuti empaticamente si costituisce la persona estranea”⁷⁶. Non si tratta di presupporla come esistenza di fatto, bensì di costituirla, appunto, attraverso gli “atti empaticamente vissuti”. È la “predatità” della “persona estranea” che viene messa in discussione; e, più generalmente, quella di un mondo esterno esistente. E si è nel cuore delle argomentazioni husserliane attraverso le quali si condiziona all’empatia che “costituisce” gli altri, il noi, la possibilità stessa di una “costituzione” del

mondo delle cose. La fedeltà della Stein all'uso del metodo fenomenologico si esprime nella sua pienezza in questa proposizione: "L'empatia, come fondamento dell'esperienza intersoggettiva, diviene la condizione di possibilità di una conoscenza del mondo esterno esistente, come viene rappresentato da Husserl e in modo simile da Royce"⁷⁷.

L'adesione all'"idealismo fenomenologico", per altro accostato all'idealismo di Royce⁷⁸, non poteva essere più netta. Almeno, per dir così, pubblicamente. E, in verità, è del 3 febbraio 1917, l'anno della pubblicazione della tesi sull'empatia, la lettera a Roman Ingarden, nella quale la Stein comincia ad esprimere alcune riserve nei confronti di un idealismo, quello "fenomenologico", che, nella sua enfaticizzazione soggettivistica o nella sua più forte avversione all'obiettivismo naturalistico o al realismo ingenuo, finisce con l'avanzare due "datità", non solo quella del mondo delle cose, ma anche quella della soggettività, con il risultato di assegnare a questa il potere di una "costituzione" solo "intuitiva" dello stesso mondo. Con estrema puntualità la Stein, che non manca di ricordare come le sue riserve le abbia espresse al maestro che promette di rifletterci su: "Da un lato una natura fisica assolutamente esistente, dall'altro una soggettività con una struttura determinata mi sembrano anche presupposte in modo che si possa costituire una natura data intuitivamente"⁷⁹.

Sì, questo sembra essere il senso più proprio della lettera: non si può non prendere in considerazione una "natura data intuitivamente", cioè "costituita" da una "soggettività" volta a "vederne" l'"essenza"; però, è vero che c'è anche una "natura fisica assolutamente esistente". Dà, Husserl, effettivamente conto di questa "natura fisica assolutamente esistente"? Nella coscienza della Stein comincia a nascere qualche perplessità: non c'è dubbio che il riconoscimento, l'ammissione di una "natura fisica assolutamente esistente" è messa in questione non appena si sospende, per dir così, la fede in essa, attraverso una *adnichilatio mundi*, comunque metodologicamente giocata, necessaria per esaltare, anche minimamente, il ruolo di una soggettività empaticamente innalzata ad una dignità che finisce col darle i tratti non tanto dell'*ego* cartesiano quanto piuttosto quello dell'*Ich* kantiano.

Ben presto, ad ogni modo, pur impegnata nello sforzo di mantenersi il più possibile fedele al maestro non negando perentoriamente il ruolo della soggettività nella "costituzione" del reale, la Stein si avvia lungo un sentiero speculativo seguendo il quale non può non allontanarsi dal maestro, teoreticamente optando, da ultimo, per un realismo le cui ragioni difficilmente trovano posto nell'"idealismo fenomenologico" husserliano o certamente in questo non sembra trovino e possano trovare adeguata e convincente giustificazione.

È del 1924 lo scritto *Was ist Phänomenologie?*⁸⁰ Da due anni la Stein, ricevuto il battesimo, è entrata nella Chiesa Cattolica (1922). Ed è l'oramai cattolica Stein che, nel 1924, può scrivere: "Nel linguaggio filosofico idealismo vuol dire dipendenza del mondo da una coscienza conoscente. Già nelle *Idee* si trova una frase sospetta: *se cancelliamo la coscienza, cancelliamo il mondo*. Negli ultimi anni questa convinzione fondamentale ha avuto un ruolo sempre più importante per Husserl. In effetti, c'è un avvicinamento a Kant e una radicale differenza nei confronti della filosofia cattolica"⁸¹.

Chi ha seguito il nostro discorso critico svolto fin qui può mettere tranquillamente in questione che la proposizione husserliana “Se cancelliamo la coscienza, cancelliamo il mondo” è quella che consente di accostare con la maggiore sicurezza l’“idealismo fenomenologico” e il criticismo: soprattutto, si capisce, perché il criticismo, valorizzando al massimo il ruolo della sensibilità e questa, distinguendosi nettamente dall’intelletto, assicura l’indipendenza del mondo dalla coscienza conoscente. Il criticismo non degenera in un idealismo che fa o tende a fare del mondo il prodotto, la creazione di una coscienza per di più individuale, singola (e, per altro, l’*io penso* kantiano vale un *noi pensiamo*). Un idealismo di questo tipo, quale che sia la più tenace autodifesa di Husserl contro quelli che egli ritiene fraintendimenti del suo pensiero, sembra, già ad alcuni discepoli del vecchio filosofo, l’“idealismo fenomenologico”⁸². E, sì, tra questi discepoli comincia ad esserci anche la Stein (significativamente, l’oramai cattolica Stein) per la quale certo è *amicus Husserl sed magis amica veritas*. D’accordo, *amicus* Husserl, ma la *veritas*, in quanto *magis amica*, la verità del cattolicesimo e del realismo o del realismo cattolico o del cattolicesimo realistico, si fa strada nella coscienza della Stein che, già nel 1924, adduce le ragioni del dissenso, non solo suo, dal maestro: “L’idealismo è, secondo la mia convinzione, una concezione fondamentalmente personale e metafisica, non il risultato di ricerche fenomenologiche inconfutabili. Chi voglia convincersi che sia possibile, con i mezzi del metodo fenomenologico e con tendenze fondamentalmente realistiche, una filosofia caratterizzata dalla più rigorosa oggettività, legga i lavori degli allievi più significativi di Husserl, Adolph Reinach (*Opera completa*, Halle 1921) e Hedwig Conrad-Martius, Bergabern, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt* nel terzo volume e *Realontologie* nel sesto volume del già citato “Jahrbuch, Metaphysische Gespräche”, Halle 1921. Riguardo agli scritti di Husserl si deve sottolineare che quella convinzione metafisica emerge in pochi capitoli e non concerne il nucleo essenziale della sua opera”⁸³.

Un testo, questo, dal quale emerge il convincimento che si possono conciliare, come risultano effettivamente conciliati in Husserl, il “metodo fenomenologico” e le “tendenze realistiche”, effettivamente soddisfatte quando si giustifica l’esserci di un “reale mondo esterno” indipendente da ogni coscienza conoscente intersoggettiva. Occorre, in questo caso, richiamare in mente l’affermazione steiniana che solo la filosofia cattolica “è certa dell’autonomia dell’essere del mondo”. E la Stein convertita al cattolicesimo scopre l’orizzonte realistico della filosofia cristiana, per vocazione realistica, che Husserl non riesce, nonostante ogni sforzo teoretico, ad attingere. Nel 1929, l’avvio alla traduzione delle tommasiane *Questiones Disputatae de veritate*⁸⁴ e, soprattutto, il saggio *Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin*⁸⁵.

Scriverà, qualche anno dopo, standendo, tra il 1934 e il 1936, il suo capolavoro filosofico, *Endliches und ewiges Sein*, la Stein: “San Tommaso trovò in lei una discepola riverente e sottomessa, il cui intelletto, però, non era affatto una *tabula rasa*, avendo già una impronta definita che non si poteva cancellare. L’incontro fra i due mondi esigeva che fossero messi a confronto e discussi. Prima espressione di questo confronto critico fu il contributo per il numero

dello “Jahrbuch” in onore di Husserl, intitolato *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*⁸⁶.

Si deve presumere che, in questo confronto critico, la “discepola riverente e sottomessa” di San Tommaso non può non passare un deciso colpo di spugna sul suo intelletto che ha una “impronta definita”, quella che gli ha impresso Husserl. Soprattutto se Husserl ha operato, con la fenomenologia, una *idealistische Deutung der Wirklichkeit*, una “interpretazione idealistica della realtà”.

L'espressione ricorre in una nota di *Endliches und ewiges Sein*, in cui si esplicitano le ragioni, che la Stein ha cominciato ad addurre in *Was ist Phänomenologie?*, del dissenso dal maestro dei discepoli più decisamente orientati in senso realistico: “Nelle *Ideen* (pp. 8ss.) Husserl parla della possibilità di mettere in rilievo in una cosa individuale dell'esperienza il suo quid mediante ‘la visione dell'essenza’ (*Wesensanschauung*) o ‘ideazione’. Questa intuizione caratteristica, diversa da ogni altra esperienza, trae dall'esperienza il suo contenuto senza attuare la *posizione* d'esperienza (l'apprensione della cosa come *attuale-reale*), e la pone come qualcosa che si può attuare o realizzare anche in altre circostanze che non siano quelle sperimentate. Per Husserl la *generalità* appartiene dunque all'*essenza in quanto tale*, prescindendo dai gradi di generalità nel campo dell'essenza, ai quali anche egli si riferisce. La possibilità di tale concezione è dovuta alla doppia ‘essenza’ dell'essenza, che si è imposta a noi. Quella concezione prende in considerazione solo un lato, *l'essere essenziale*, e taglia il legame con la realtà, legame che non aderisce esteriormente all'essenza ma appartiene ad essa intrinsecamente. Proprio da questo taglio, compiuto alla radice della separazione tra il fatto e l'essenza, si può capire come Husserl sia giunto ad una interpretazione idealistica della realtà, mentre i suoi collaboratori e discepoli (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering ecc.) guidati dal senso pieno dell'*essenza*, si siano confermati sempre più nella loro concezione realistica⁸⁷.”

26

Si irrobustisce, nella coscienza della Stein, il convincimento che Husserl rimane, da ultimo, intrappolato in una “interpretazione idealistica della realtà”. Sì, d'accordo, istituendo il rapporto tra Tommaso, il suo nuovo “autore”, e Husserl, un “autore” che comunque gli è stato molto caro, la Stein non ha esitato a scrivere che “Tommaso e Husserl procedettero dalla convinzione secondo la quale all'idea di verità appartiene una sussistenza oggettiva indipendente da chi di volta in volta sta ricercando e conoscendo”; ma poi ha trovato che “le loro vie si dividono a proposito della questione riguardante la *prima* verità e per conseguenza a proposito della filosofia prima⁸⁸”. Nelle stesse pagine in cui si istituisce il confronto tra il fenomenologo e il filosofo medioevale matura il giudizio definitivo sul pensiero di Husserl; e, non c'è alcun dubbio, questo risulta essere, alla Stein, una forma di idealismo ed anzi una forma di idealismo soggettivistico, relativistico, egocentrico: “Husserl, nel suo instancabile lavoro, ha perfezionato il metodo che permetteva a lui ed ai suoi discepoli di approfondire questi problemi ‘costitutivi’, di mostrare come l'attività spirituale del soggetto costruisca il suo ‘mondo’, in molteplici atti e compagini di atti, agendo in cooperazione con un puro materiale empirico. Quell'ontologia, che

assegna ad ogni essenza spirituale la sua specifica attività, ha senz'altro posto per questa ricerca costitutiva; ma non può fornirle in soprappiù il suo significato 'fondamentale'. La via della fenomenologia trascendentale ha condotto al risultato di porre il soggetto come punto di partenza e mezzo della ricerca filosofica. Tutto il resto è riferito al soggetto. Il mondo, che esso costruisce nei suoi atti, rimane sempre un mondo per il soggetto. Per questa strada non può uscire fuori dalla sfera dell'immanenza –come ripetutamente è stato obiettato al fondatore della fenomenologia proprio da parte della cerchia dei suoi discepoli– per riconquistare quell'oggettività, dalla quale egli aveva pur preso le mosse e che era necessario salvaguardare: una verità e una realtà libera da ogni relativismo soggettivo. A causa della diversa interpretazione risultante dalla ricerca trascendentale, che confondeva l'esistenza con il mostrarsi ad una coscienza, l'intelletto indagante la verità non troverà mai un punto fermo. E tale ricerca –prima di tutto perché relativizza Dio stesso– è in contrapposizione con il credere. Questo è il più acuto contrasto fra la fenomenologia trascendentale e la filosofia cattolica: l'orientamento *teocentrico* di quest'ultima e quello *egocentrico* dell'altra. Contro questo punto, contro il tanto discusso 'idealismo' di Husserl sono stati rivolti, infatti, gli attacchi principali negli anni seguenti alla pubblicazione delle sue *Idee*, nelle quali esso fu per la prima volta enunciato⁸⁹.

La Stein convertita al cattolicesimo non può non optare per l'"orientamento *teocentrico*" contro l'"orientamento *egocentrico*". Eppure, fino in fondo ella cerca di trovare una ragione dell'"idealismo trascendentale" del maestro, difeso, in sostanza, anche dall'attacco di un filosofo come Scheler considerato più versato nella "ricerca della struttura essenziale del mondo oggettivo": "I risultati migliori di Scheler si hanno nel campo dell'*etica*, della *filosofia della religione* e della *sociologia filosofica*. Qui egli ha condotto, con uno spirito di pura oggettività, ricerche fondamentali. Era convinto della forza dell'intuizione dell'essenza; nonostante ciò era lontano dal sottoporsi ad una analisi critica in quanto egli aveva assunto la posizione più radicale di tutti i fenomenologi contro l'atteggiamento critico come atteggiamento spirituale fondamentale. Questa era una conseguenza della sua visione religiosa che esigeva, anche dallo stesso filosofo, lo sguardo del fanciullo ingenuo nei confronti di Dio. Ma ciò era dovuto anche al fatto che egli non possedeva una natura di ricercatore così rigorosa ed obiettiva come Husserl, di cui rifiutava anche teoricamente la concezione della filosofia come scienza rigorosa. Allora si capisce bene perché egli non solo respingesse l'idealismo trascendentale ma non mostrasse neanche comprensione alcuna per l'intera problematica della costituzione"⁹⁰.

Si riconosce ad Husserl, quale che sia il suo involgimento nell'egocentrismo gnoseologico, idealistico e relativistico, la "natura di ricercatore rigorosa ed obiettiva" che si nega a Scheler. E la fenomenologia husserliana, nella sua interezza, è considerata, in quanto esprime un atteggiamento conoscitivo semplice ed umile, una propedeutica salutare per l'"orientamento teocentrico", per l'avvio al conseguimento dell'orizzonte realistico della verità' cristiana: "Di Husserl si deve dire che il modo in cui si è diretto alle cose stesse e ha insegnato a comprenderle intellettualmente in tutta la loro forza e a descriverle

obiettivamente, fedelmente e scrupolosamente, ha liberato la conoscenza dall'arbitrio e dalla superbia, e ha condotto ad un *atteggiamento conoscitivo semplice e ubbidiente alle cose* e perciò *umile*. Questo atteggiamento ha condotto anche ad una *liberazione dai pregiudizi* e ad una *spregiudicata disponibilità* ad accogliere evidenze colte intimamente. E questo atteggiamento, al quale ci ha abituato coscientemente, ha reso molti di noi anche liberi e disponibili alla religione cattolica, tanto che un gruppo consistente dei suoi allievi lo devono ringraziare se hanno trovato la via della Chiesa, via che egli stesso non ha trovato⁹¹.

Questo Husserl che apre la "via della Chiesa", che egli stesso non ha trovato, ai suoi discepoli, in particolare alla Stein, è la figura di un filosofo che occorre "completare", non rinnegare. E la Stein, ancora nel 1937, recensendo la *Krisis*⁹², pure oramai del tutto sulla "via della Chiesa", ha ancora modo di esprimere gratitudine ad un filosofo che, con il suo "idealismo fenomenologico", ha per lo meno mostrato come il pensiero moderno si sia cacciato in un vicolo cieco –quello dell'idealismo più soggettivistico e relativistico– dal quale bisogna uscire per rivedere le stelle della trascendenza: "E così l'esame di coscienza, compiuto da Husserl, richiede un completamento, per cui si dovrebbe indagare in quale misura gli errori della filosofia moderna erano fondati nel distacco dall'attitudine spirituale dei medioevali e in che misura anche il concetto moderno di natura sia il prodotto di questa natura. Tale indagine dovrebbe essere pronta a prendere in considerazione minuziosamente la filosofia trascendentale radicale. Il riferimento allusivo al concetto dell'essere permette già di comprendere quanto sia urgente un confronto con la dottrina dell'essere della *philosophia perennis*"⁹³.

Resiste la riverenza verso il vecchio maestro che invano, come si è visto⁹⁴, si batte contro quelli che egli ritiene solo fraintendimenti del suo pensiero che non costituisce, a suo avviso, una *idealistische Deutung der Wirklichkeit*. Resta, tuttavia, che la Stein inclina verso una lettura dell'"idealismo fenomenologico" husserliano che è quella di Max Scheler, di Adolf Reinach, di Jean Hering e di Hedwig Conrad-Martius. Soprattutto di quest'ultima, se bisogna dar retta a quanto scrive la Stein nella conclusione della *Prefazione a Endliches und ewiges Sein*. "Da una stretta convivenza con Hedwig Conrad-Martius in un tempo ormai lontano, ma che fu decisivo per entrambe, l'Autrice ricevette suggerimenti che le indicarono la via da percorrere"⁹⁵.

La "via da percorrere", indicata dalla Conrad-Martius, è quella che porta all'*Aufstieg zum Sinn des Seins*, come si legge nel sottotitolo di *Endliches und ewiges Sein*. E, se si vuole, la "via della Chiesa", della quale si è sentito parlare la Stein, come di quella sulla quale l'avrebbe incamminata lo stesso Husserl, senza che egli stesso vi si fosse incamminato⁹⁶. Più esattamente, è la via tracciata dalla filosofia cristiana medioevale, dalla *philosophia perennis*, in particolare nella sua espressione tommasiana⁹⁷. Husserl, certo, da filosofo autentico, ha cercato, anche lui, la verità. Ma, cercandola, con il suo egocentrismo gnoseologico non ha avuto la possibilità di pervenire all'"elevazione al senso dell'Essere". Il suo pensiero speculativo non ha attinto un vertice ontologico-teistico. Non poteva essere diversamente, se egli "cerca 'l'assoluto'

punto di partenza nella coscienza”. L’“assoluto punto di partenza” per Tommaso è, invece, “rappresentato dalla fede”⁹⁸. Un salto dal piano della ragione, estremamente limitata, dell’uomo, a quello della fede? Ma per Tommaso questo salto non c’è. E salto non c’è nemmeno per la Stein persuasa che la ricerca della verità non è perseguibile unicamente con i mezzi non esaurienti della ragione, bensì anche con l’aiuto della Rivelazione. Ed è come dire che non si può e non si deve filosofare solo con la ragione debole. Una verità, questa, che è iscritta nel codice genetico del pensiero cristiano, in particolare del pensiero cristiano medioevale; una verità che si può esprimere, che la stessa Stein, la quale si mostra informatissima sul dibattito sulle possibilità di una filosofia cristiana svolgentesi nella Francia degli anni Trenta (Blondel, Gilson, Maritain ecc.), potrebbe esprimere con il nostro Dante più allenato sulle *Summae* tommasiane:

Matto è chi spera che nostra ragione
 Possa trascorrer la infinita via
 Che tiene una sustanza in tre persone.

State contenti, umana gente, al *quia*,
 ché, se potuto aveste veder tutto,
 mestier non era partorir Maria;

e disiar vedeste, senza frutto,
 tai, che sarebbe lor disio quietato,
 ch’eternalmente è dato lor per lutto:

io dico di Aristotile e di Plato
 e di molti altri.⁹⁹

Husserl, certo, non è “matto” come quello di cui parla Dante. Ma è certo che egli, da filosofo che vuole restare filosofo, gioca la sua partita teoretica solo con il mazzo di carte che gli offre la ragione. Risolvendo la filosofia in scienza. In una scienza quanto si vuole “rigorosa” nel senso visto¹⁰⁰, comunque in una scienza umana, tale nel senso che, proprio perché costruita dall’uomo, non può pretendere mai di essere esaustiva, perfetta, totalitaria. È la stessa Stein a citare¹⁰¹ lo Husserl delle *Logiche Untersuchungen* (1913): “La scienza possiede uno *status* obiettivo solo nella sua letteratura: solo nella forma delle opere scritte essa ha un’esistenza autonoma, pur nella ricchezza dei suoi riferimenti all’uomo e alle sue attività intellettuali; in questa forma si produce attraverso i millenni e sopravvive agli individui, alle generazioni e alle nazioni. Essa rappresenta perciò una somma di rappresentazioni esterne che, non appena si sono formate a partire dagli atti conoscitivi di molti individui singoli, possono nuovamente trapassare negli atti conoscitivi di innumerevoli altri individui”¹⁰².

Interviene, a questo punto, la Stein: “Un poco più sopra [Husserl] dice: ‘La scienza [*scientia, Wissenschaft*] mira, come indica la parola, al sapere (*scire, Wissen*)’. E subito dopo: ‘Nel sapere noi possediamo la verità’”¹⁰³.

La filosofia, per Husserl, si riduce a scienza. Anche, quanto si vuole, a

'scienza rigorosa'. tendente a farsi una scienza comune, un sapere non individualistico del mondo delle cose. In questa scienza, in questo sapere consiste, per Husserl, la verità, tutta quanta la verità. Ma non si tratta della scienza vera, del vero sapere o, per dir così, della vera verità. Perché? Lo spiega, pur nell'estremo tentativo di dare un senso anche alla scienza, al sapere, alla 'verità' del maestro, la Stein: "La scienza, in ciascuno dei suoi stati di volta in volta presenti, è l'esito di tutto ciò che lo spirito umano ha fatto per ricercare la verità, in strutture che si sono distaccate dallo spirito che le ha ricreate e ora conducono un'esistenza propria. Ciò che in essa cade sotto i sensi è espressione di un *significato* che vuole essere *compreso*. La scienza, nella configurazione che assume, è sempre frammentaria e a ciò si devono anche tutti gli errori, i giri tortuosi, le deformazioni della verità cui lo spirito umano è soggetto nel suo travaglio"¹⁰⁴.

Non è vera scienza o non è tutta la vera scienza, non è vero sapere o non è tutto il vero sapere, non è vera verità o non è tutta la vera verità la scienza, il sapere, la verità di Husserl. O, può dirsi anche, la fenomenologia husserliana, in quanto si pone solo il problema della scienza ed anzi delle scienze naturali, a partire da uno "spirito pensante" proprio dell'uomo, non è "filosofia cristiana", non solo perché per costruirla ci si avvale unicamente della ragione umana, ma anche perché essa esclude dal suo ambito il sapere relativo ad una realtà che non è naturale, non è umana, ma è divina. Si può anche precisare: il filosofo in quanto fenomenologo, con l'obiettivo di teorizzare la costruzione di una "scienza rigorosa" della natura, non si appiglia alla Rivelazione.

In quanto espressione estrema ed estremistica della filosofia moderna, immanentisticamente e gnoseologicamente impegnata a far dipendere le cose naturali dal soggetto pensante, la fenomenologia dimostra di rompere radicalmente con la filosofia cristiana che trova il suo monumento, nel Medioevo, nel pensiero di Tommaso, per il quale "le scienze filosofiche rimangono nell'ambito della ragione umana", mentre la teologia "si fonda sulla Rivelazione divina"¹⁰⁵.

Si getta un ponte, quello che Husserl non può e non deve gettare, tra la filosofia e la teologia, tra la ragione e la fede. E non può non gettarsi questo ponte quando si perviene a ritenere che "l'ideale di un *perfectum opus rationis*" è l'"*opus rationis*" che sia riuscito a raccogliere in unità tutto quello che ci è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla Rivelazione"¹⁰⁶. Convivono, possono convivere filosofia e teologia, ragione e fede? Possono convivere una filosofia laica che si è detta "egocentrica" e una filosofia cattolica che si è detta "teocentrica"? Possono convivere una filosofia che si risolve in uno gnoseologismo immanentistico e una filosofia che accende la fede in una realtà attraverso la quale si fa conoscere Dio?

Già nel saggio sul confronto tra Husserl e Tommaso¹⁰⁷, la Stein, pur accanendosi nel dare a queste domande una risposta positiva, esprime delle perplessità. Fondamentale e non tacitabile quella provocata da una fenomenologia che fa del mondo, allora strappato alla alterità oggettivistica, "sempre un mondo per il soggetto" rischiando di risolversi o risolvendosi di fatto in un "relativismo soggettivo" per il quale "la verità non troverà mai un punto fermo" e "la ricerca –prima di tutto perché relativizza Dio stesso– è in contrapposizione con il credere"¹⁰⁸.

Il 12 settembre 1932, quando oramai, negli interessi speculativi Tommaso prende il sopravvento su Husserl, la Stein partecipa alla prima giornata della Società tomista (Juvisy, Editions du Cerf), dedicata al tema *La fenomenologia*. Interessante e chiarificatore il breve dialogo intervenuto tra il prof. Fritz Joachim Rintelen, dell'Università di Monaco, un esponente della filosofia dei valori a tendenza realistica, non poco suggestionato in senso antihusserliano anche da Heidegger, e la Stein:

Rintelen. V'è un aspetto dell'atteggiamento fenomenologico che mi pare di capitale importanza e assolutamente nuovo. Si tratta della magistrale capacità di questa scuola di pensiero di lasciare parlare il fenomeno stesso, di descriverlo, per rendere infine le impressioni passivamente ricevute. Ma ecco la domanda che mi pongo: come si spiega il fatto che per Husserl non dovette prodursi nello stesso tempo anche una "svolta verso il realismo"?

A questo riguardo, Heidegger mi pare essere stato più conseguente: egli giunse infatti ad una filosofia dell'esistenza, mentre la "messa fra parentesi" husserliano-scheleriana dell'esserci c'impedisce d'accedere all'ultima e decisiva questione. Credo dunque che non si debba troppo sommariamente porre Husserl ed Heidegger nella medesima categoria, e che Husserl dica a ragione che un abisso lo separa da Scheler e da Heidegger.

Stein. La fenomenologia di Husserl è una filosofia dell'essenza, quella di Heidegger una filosofia dell'esistenza. L'io filosofante, che costituisce il punto di partenza per schiudere il senso dell'essere, è per Husserl l'"io puro", per Heidegger la concreta persona umana. Forse questa volta verso una filosofia dell'esistenza è proprio una reazione alla messa fra parentesi dell'esistenza e di tutto ciò ch'è concreto-personale.¹⁰⁹

Si rende conto, anzi tutto, della indispensabile "svolta", in senso antihusserliano, di Heidegger: una "filosofia dell'esistenza" si può immaginare come una "reazione alla messa fra parentesi dell'esistenza e di tutto ciò che è concreto-personale". E non ha operato, Husserl, la messa tra parentesi del mondo delle cose e dello stesso mondo degli uomini, elevando alla dignità di punto di partenza un ego destinato ad apparire un "io puro", teoreticamente responsabilizzato di "costituire" il mondo delle cose e quello stesso degli uomini, quasi che non fosse, esso stesso, temporalmente coinvolto in questi? L'io —e certo, soprattutto, il noi— non lo si può immaginare affatto o unicamente "costitutivo" del mondo delle cose se è, esso stesso, nel mondo delle cose e, soprattutto, se questo stesso mondo gli si trova di fronte. Allo stesso modo, l'io —e, certo, soprattutto il noi— non lo si può immaginare affatto o unicamente "costitutivo" del mondo degli uomini, se è, esso stesso, nel mondo degli uomini, soprattutto se questo stesso mondo gli si trova di fronte.

Su quest'ultimo punto sarebbe opportuno interrogare gli scritti di indole psicologica e antropologica e, soprattutto, di indole giuridica e politica della Stein¹¹⁰. In essi, si svolge una riflessione che enfatizza costantemente la realtà degli individui singoli chiamati a costituire, ma non contrattualisticamente, la società, e pure tali che non li si può più assolutamente far naufragare in una "comunità", in una *Gemeinschaft* in cui essi si perdono, appunto, come individui singoli. Resta, comunque, che, per la Stein, ciascun individuo non può restare solo né, di fatto, resta solo, avvertendo il bisogno degli altri, senza tuttavia perderne di vista la

“datità”¹¹¹. Né sfugge, alla Stein, che gli individui, pure uniti in una “comunità di popolo”, anche quando li si intende come “persone”, hanno bisogno di un “ordinamento stabile”, cioè di uno Stato, senza il quale possono prevalere le “tendenze disgregatrici” che provocano disaccordo¹¹². Non per questo, gli individui, secondo la Stein, si annullano nello Stato: anzi, lo Stato può e deve servire allo “sviluppo della personalità”, magari “lasciando liberi alcuni ambiti” dal suo “controllo”¹¹³. Ma, pur lasciati liberi, gli individui non fanno tralignare la libertà in anarchia. Già nei *Beiträge* (1925), la Stein pensa ad una “comunità” – dico “comunità” e non “società” – possibile “quando gli individui sono aperti gli uni agli altri, quando le prese di posizione di uno non vengono respinte dall’altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia”¹¹⁴.

Tale comunità è, nondimeno, dal momento che la sua realizzazione si affida unicamente alla reciproca “apertura” degli individui, più un ideale che una realtà. Ma cessa di configurarsi più come un ideale che come una realtà quando si accenna, a che essa ci sia, alla necessità che gli individui si trasformino, da individui appunto, in membri di un organismo sociale indispensabilmente solidali tra loro: “E necessario che sia presente una corrente di vita nella quale siano inseriti tutti gli individui che la formano, è necessario che –almeno per parte dei suoi membri– sia presente una coscienza comunitaria che abbracci intenzionalmente tutta la molteplicità aperta degli individui ad essa appartenenti; la mancanza di rapporti personali fra tutti i membri deve essere compensata attraverso uno scambio continuo di solidarietà tra i componenti che sono divisi nel tempo e nello spazio”¹¹⁵.

32

La possibilità di una comunità solidale è demandata agli individui. Da questi dipende la natura di un popolo. Ma precisa la Stein: “Siamo obbligati a Dio solo mediante il nostro carattere di popolo. Ho appena detto che la natura del popolo dipende dagli individui che appartengono ad esso, in misura diversa dai diversi individui. Un popolo non è una associazione che nasca per la volontà di alcuni individui. Deve la sua esistenza ad un’unica idea. Ma perché questa idea possa realizzarsi nel tempo sono necessari individui di una determinata natura, che introducano la loro vita nella vita del popolo. E la natura dei singoli, l’individualità nel senso più stretto del termine, è qualcosa che è propria del singolo e qualcosa che, come l’anima stessa, non procede da altro che, direttamente, dal Creatore di ogni essere”¹¹⁶.

Di questo testo ha un peculiarissimo significato soprattutto l’affermazione che “l’individualità nel senso più stretto del termine è qualcosa che è propria del singolo”. Una tale individualità, in quanto “persona”, si può dire, è uno di quegli “oggetti”, dei quali la Stein, in *Endliches und ewiges Sein* scrive: “Nell’ambito in cui abbiamo collocato le nostre prime ricerche, il campo cioè della vita dell’Io, abbiamo potuto evitare sinora di parlare di *oggetti*. Ora ciò non è più possibile, poiché questo ambito è stato superato; anche se qui abbiamo incontrato *essenze* ed *essenzialità*, ora è ben chiaro che qualcosa di simile avviene non solo in questo campo, ma anche nel campo di ogni ente. Si può considerare *oggetto* ciò che sta *di contro* o *di fronte* allo spirito che conosce. Allora è sinonimo di qualcosa: in genere tutto ciò che *non è nulla*, che pertanto può essere *conosciuto* e del quale si può affermare qualche cosa. In

questo senso vi sono degli oggetti *indipendenti* e *dipendenti*. Così intesi sono oggetti anche i 'vissuti', la 'gioia', 'l'essenza' e le 'essenzialità'. Però dicendo oggetto (*Gegestand*) si pensa particolarmente al suo stare (*Stehen*), e propriamente al suo stare separato da altro, alla sua *indipendenza* (*Selbständigkeit*) e *autosufficienza* (*Eigen-ständigkeit*). Allora non ogni alcunché è un oggetto, ma solamente ciò che ha consistenza, che ha un essere in sé. In questo senso, 'cose' e 'persone' sono oggetti e in un certo modo lo sono anche i numeri e i concetti; le qualità e i vissuti invece non lo sono e neppure l'essenza. Se nell'esposizione del 'principio fondamentale dell'essenza' si diceva che ogni oggetto ha un'essenza, s'intendevano non solo gli oggetti nel senso più stretto della parola. Anche le proprietà dei vissuti hanno un'essenza, anzi si deve parlare anche dell'essenza dell'essenza. Ogni cosa ha la sua *essenza*. Se è una cosa singola (*individuum*) –quest'uomo o questa mia gioia– allora anche la sua essenza è *individuum*. 'Due oggetti (individuali) completamente uguali hanno due essenze completamente uguali, però non identicamente la medesima essenza; dati due fiori uguali, o due triangoli equivalenti, ognuno ha appunto la propria essenza'. Fa parte dell'essenza di questo uomo che egli si adiri facilmente e si calmi poi altrettanto facilmente, che egli ami la musica e volentieri veda gente attorno a sé. Non fa parte della sua essenza invece che egli ora cammini per la strada e sia sorpreso dalla pioggia. Si può e si deve parlare anche dell'essenza *dell'uomo*. Fa parte dell'essenza dell'uomo che abbia un corpo e un'anima, sia dotato di ragione e sia libero. Non fa parte della sua essenza il fatto che egli abbia la pelle bianca, occhi azzurri, che egli sia nato in una grande città, che prenda parte ad una guerra oppure muoia per una malattia contagiosa. L'essenza quindi non abbraccia tutto ciò che si può affermare di un oggetto"¹¹⁷.

Siamo coinvolti nell'uso del lessico più schiettamente "scolastico", "medioevale", "cristiano". Leggi in *De Aufbau der menschlichen Person* che "l'individualità è qualcosa di singolo e qualcosa che, come l'anima stessa, non procede da altro che, direttamente, dal creatore di ogni essere"; e puoi commentare con la pagina di *Endliches und ewiges Sein*. "Così l'anima individuale con il suo modo di essere 'unico' non è caduca, destinata solo a manifestare in sé la caratteristica della specie per un tempo determinato, a trasmetterla a discendenti affinché permanga oltre la vita individuale; in realtà quest'ultima è destinata alla vita eterna, perciò è comprensibile che debba riprodurre in un modo 'assolutamente personale' l'immagine di Dio. La Sacra Scrittura offre numerosi punti d'appoggio a questa tesi. Possiamo intendere il versetto del Salmo *Qui finxit sigillatim corda eorum* (Egli ha formato ad uno ad uno i loro cuori): nel senso che ogni singola anima è uscita dalle mani di Dio e porta un segno particolare"¹¹⁸.

Il versetto del Salmo (32,15), qui citato, è significativo¹¹⁹. Dio che fa i cuori degli uomini ad uno ad uno è lo stesso Dio cui l'uomo, l'essere umano, per appartenere che possa ad una comunità, "deve tutto ciò che è"¹²⁰. E, in *Endliches und ewiges Sein* si spiega: "Se perciò noi sentiamo la nostra essenza e quella degli altri come un'essenza determinata, e il suo 'modo' (So) come 'unico', questo sentire in quanto esperienza originaria porta in sé la propria

giustificazione. Con questa affermazione sembra che si oltrepassino i limiti di una esperienza del particolare e che si osi enunciare una proposizione universale. In effetti rientra nel senso di questa espressione che questo ‘modo’ non assomiglia a nessun altro. Questo fatto è fondato sulla struttura formale della persona: sulla unicità del suo Io cosciente in quanto tale, che comprende la sua specificazione essenziale come ‘sua particolare’ e che attribuisce ad ogni altro Io la medesima unicità e *particolarità*. Il contenuto del ‘modo’, però, non è concepibile universalmente¹²¹.

Può così spiegare, la Stein, perché, ormai, più assidua lettrice di Tommaso: del *De ente et essentia* come delle *Summae* e, soprattutto, della *Summa Theologica*. Di questa *Summa* si leggeva con attenzione una “questione” tutta concentrata sulla “individualità”, sulla “persona”, su ciò che rende ogni persona, ogni animale, ogni cosa qualcosa di proprio, di “unico”¹²².

Ed è una “questione” quella cui si accenna, che la Stein, che legge la *Summa Theologica* contestualmente con la *Metafisica* e le *Categorie* di Aristotele¹²³, utilizza per concludere: “Dobbiamo anzitutto chiarire che cosa si intende per essere individuale. Questo termine infatti non è univoco. Per *individuum* (cosa individuale) si intende abitualmente ciò che Aristotele chiama *tóde ti* (un questo qui – *Diesda*): un cosa che non si può più chiamare con un nome (perché tutti i nomi hanno un significato universale), che si può solo indicare col dito. Avicenna usa *signare* o *designare*, così pure San Tommaso. Il *tóde ti* è, come abbiamo cercato di mostrare sopra, ciò in cui Aristotele ha visto la *pr_t-ousia*. Ha un’essenza universale che si può esprimere concettualmente –questo uomo è ‘uomo’, e l’essere uomo si può cogliere universalmente–, ma con ciò non si è esaurito che cosa sia. E ciò che va oltre a questo, è proprietà sola e immediata della cosa individuale. Per questo l’individualità è stata definita *non comunicabilità*”¹²⁴.

Leggendo, ci si può ricordare anche degli individui chiamati, nei *Beiträge*, a realizzare comunità aprendosi gli uni agli altri. Non necessariamente nell’appartenenza ad un determinato popolo. E, d’altra parte, la Stein finisce col privilegiare non tanto il rapporto dell’uomo con l’uomo nell’orizzonte mondano quanto piuttosto il rapporto dell’uomo –allora più asceticamente individuo– con Dio: “Può, tuttavia, verificarsi che il Signore li [gli esseri umani] scelga per se stesso; e proprio dall’ordine della redenzione si può comprendere che anche una vita completamente distaccata dal mondo e separata da ogni comunità terrena può essere feconda per l’umanità. Ma il valore dell’essere umano non si misura da questo. Il criterio ultimo del suo valore non è ciò che opera a favore della comunità –la filosofia, il popolo, l’umanità–, ma risiede nella risposta alla chiamata di Dio”¹²⁵.

L’“essere umano”, del quale qui si parla, non ha nulla più a che fare con il “soggetto” di Husserl e neppure più con l’“essere-nel-mondo” di Heidegger. Sì, è solo la persona che, assolutizzando il suo rapporto con Dio, *sub-stat*, come un *tóde ti*, come un *Diesda*, come un ente che trascina in sé l’essenza, come un *quest’uomo* che non si lascia ingoiare nell’*umanità*, come un *individuale* assolutamente altro dall’*universale*, come un *unico* che sarà anche un *uomo*, ma è, anzi tutto, Pietro, Paolo ecc. E viene in mente la nozione di persona di Giovanni Damasceno¹²⁶.

¹ Sui temi trattati in questo saggio, cfr. pure A. NEGRI, *Sentieri fenomenologici. Costituzione del mondo degli uomini e del mondo delle cose*, "Segni e comprensione", n. 49, a. XVII, pp. 5-32.

² Ci si può fare un'idea degli ultimi giochi ermeneutici che trascinano il "continentale" Husserl verso i filosofi "analitici" leggendo T. PIAZZA, *Esperienza e sintesi passiva*, Milano 2001. E si che occorre una lettura delle lezioni husserliane (1918-1926), *Analysen zur passiven Sunthesis* (Husserliana, Bd. 11, 1968).

³ Neppure per "l'idealismo fenomenologico", la "costituzione" dell'oggetto vale la sua "creazione *ex nihilo*". Ma cfr. nota seguente.

⁴ N. GOODMAN, *Way of Worldmaking*, Indianapolis-Cambridge 1978, pp. 2-3.

⁵ Il "ricorso agli altri" è per Husserl –riassume bene Sartre– "condizione indispensabile per la costituzione del mondo". Esemplifica anche Sartre: "Che io consideri da solo o in compagnia questo albero, o questo tavolo, o questa parete, altri e sempre là come un sostrato di significazioni costitutive che appartengono all'oggetto che io considero; insomma, come il vero garante della sua oggettività" (*L'être et le néant*, Paris 1943; *L'essere e il nulla*, Milano 1958, p. 299). La "significazione" vale la *Sinn-Gebung*, la "donazione di senso". Ci sono, per ogni oggetto, più "significazioni", tutte "costitutive". Ma bastano queste "significazioni" a garantire l'"oggettività" di un oggetto? Questo oggetto continua a non esserci se a "costituirlo" sono le "significazioni", quella mia e quelle degli altri. Il realismo ne esce inevitabilmente compromesso se a "costituire" un oggetto sono pur sempre le "significazioni" dei diversi soggetti che, intanto, si "costituiscono", essi stessi, "costituendo" l'oggetto. Si scansa il solipsismo, ma non il relativismo e, comunque, l'idealismo.

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965, p. 16.

⁷ Ivi, p. 17.

⁸ Cfr. nota 4, in cui si è messo in questione che un'"oggettività" (Sartre), un'"esistenza oggettiva" al mondo delle cose possa derivare dal riconoscimento dell'esistenza degli altri, ciascuno dei quali si fa "donatore di senso" ad un oggetto. Può accadere che, nell'"atto di coglierlo", mentre costituisco anche me stesso, io doni ad un oggetto, allo stesso oggetto, un "senso" diverso da quello che gli dona un altro; anzi, può accadere che io stesso, collocato nel tempo e nello spazio, doni ora un "senso" ora un altro allo stesso oggetto, o, piuttosto, non concedendo alcunché al realismo "ingenuo" ed "ipocrita", lo "costituisca" ora in un modo ora in un altro.

⁹ *L'essere e il nulla*, cit., p. 300.

¹⁰ J. PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris 1966, p. 212.

¹¹ E. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, "Kantstudien", 1933, pp. 531 sgg., cit in *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 89.

¹² *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 69.

¹³ "Costituzione", come si è visto, è un termine fondamentale del lessico husserliano; e Merleau-Ponty lo assume nello stesso senso assunto da Husserl.

¹⁴ *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 429.

¹⁵ Il sapere scientifico positivistico è dogmatico; quello criticistico è "velenosamente" scettico.

¹⁶ *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 429.

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44 = "Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è".

¹⁸ *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 457.

¹⁹ Solo la soluzione di questo problema soddisfa, per dirla con Hegel, il "bisogno di filosofia".

²⁰ *La structure du comportement*, Paris 1942; *La struttura del comportamento*, Milano, 1963, p. 25.

²¹ Ivi, p. 337.

²² Ivi, p. 357.

²³ Ivi, p. 26, nota: "[La nozione di comportamento] non poteva ottenere il proprio statuto filosofico se non abbandonando il pensiero causale o meccanico per quello dialettico". Lo "psichico" non può spiegarsi causalmente o meccanicamente, con il "fisiologico": così spiegato, i termini (anche la "coscienza" e la "natura") restano distinti e, per ciò stesso, non possono costituire "struttura" nel senso fatto emergere dalla *Gestalttheorie* e che Merleau-Ponty valorizza teoreticamente.

²⁴ *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 548-549.

²⁵ Il saggio sartriano *La transcendance de l'ego*, ("Recherches philosophiques", 1936-1937) è chiamato in causa in *La struttura del comportamento*, cit., p. 354. Pare, intanto, che Merleau-Ponty traduca con *être-au-monde* lo heideggeriano *In-der-Welt-sein*, anche se altrove (*Les scien-*

ces de l'homme et la phénoménologie, Paris 1950, pp. 54-55) è reso con *être-dans-le-monde*. Resta che il soggetto, in quanto "essere-al-mondo" o "essere-nel-mondo", non è più un essere immobile, statico, sempre in un'assoluta identità con se stesso.

²⁶ *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 547-548. Ma qui, si badi, si dà la "intenzionalità d'atto o tetica" come altra dalla "intenzionalità fungente", comunque ritenuta come "condizione di possibilità" della prima. Non potrebbe esserci "intenzionalità d'atto o tetica" se non ci fosse prima la "intenzionalità fungente". E vero, però, che Merleau-Ponty tende ad unificare le due "intenzionalità". Rimanendo fedele a Husserl? Cfr. nota 39.

²⁷ Ivi, p. 25.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, pp. 417-418.

³⁰ *La struttura del comportamento*, cit., pp. 300-301.

³¹ Ivi, pp. 301-302.

³² *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 426.

³³ Ivi, pp. 428-429; *La struttura del comportamento*, cit., p. 301.

³⁴ *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 424-425.

³⁵ Ivi, p. 433.

³⁶ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 77.

³⁷ *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 36.

³⁸ Ivi, pp. 26-27.

³⁹ Ivi, p. 26: "Nella *Critica del giudizio* lo stesso Kant mostra che vi è una unità dell'immaginazione e dell'intelletto e una unità dei soggetti *prima dell'oggetto* e che, per esempio, nell'esperienza del bello io esperisco un accordo del sensibile e del concetto, di me e dell'altro, accordo che è esso stesso senza concetto". Si fa evidentemente riferimento al § 9 della *Kritik der Urteilskraft*, in cui Kant teorizza un "giudizio di gusto" che "determina l'oggetto, indipendentemente dai concetti, riguardo al piacere e al predicato della bellezza". Questo giudizio è pronunciabile, secondo Kant, senza presupporre un concetto del bello e, quindi, un intelletto che interviene prepotentemente sulla sensibilità, verificandosi un "effetto (*Wirkung*) che consiste nel gioco reso possibile dalle due capacità dell'animo (dell'immaginazione e dell'intelletto) vivificate da un reciproco accordo (*wechselseitige Zusammenstimmung*)". L'"effetto" del quale qui si parla non è, naturalmente, quello in cui lo stesso Kant fa consistere l'immaginazione (*Einbildungskraft*), cioè "un effetto che l'intelletto produce sulla sensibilità", come "prima applicazione (e, contemporaneamente, il fondamento di tutte le altre) dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione a noi possibile" (*Kritik der reinen Vernunft*, § 24). Nella *Kritik der reinen Vernunft*, Kant veramente sdoppia la coscienza; ma la rende unita, mediante il "reciproco accordo delle due facoltà", nella *Kritik der Urteilskraft*? Una volta considerato reale questo accordo, la stessa sensibilità sarebbe "comune". Ma è vero, poi, che la "sensibilità comune (*Gemeinsinn*)" è solo postulata da Kant in vista della possibilità di un giudizio estetico universale ma non determinante, cioè tale da presupporre un concetto e, quindi, l'"effetto dell'intelletto sulla sensibilità" (*Kritik der Urteilskraft*, § 22)? (Cfr. ANTIMO NEGRI, *La comunità estetica in Kant*, Bari 1968, II ed.). Per dirla con il lessico di Husserl e di Merleau-Ponty, Kant non parla, anche nella *Kritik der Urteilskraft*, di un'"intenzionalità fungente". Ma cfr. nota 26.

⁴⁰ *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 547-548.

⁴¹ E. HUSSERL, *Logica formale e logica trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Bari 1966, *Conclusione*, p. 356.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, Milano 1960, IV, § 38, p. 126.

⁴⁵ Ivi, p. 127.

⁴⁶ Academia Verlag, Praga 1938. Si è ormai nella seconda guerra mondiale; e l'opera, della quale si salvano solo 200 esemplari, viene pubblicata prima a Londra (Allen & Unwin) e, in una nuova edizione tedesca, (Hamburg 1948), a cura di L. Landgrebe che ne racconta l'avventura editoriale (*Esperienza e giudizio*, Milano 1960).

⁴⁷ *Esperienza e giudizio*, § 17, pp. 80-81. Del resto, come fa l'io a non "prendere", a non "ricevere" un oggetto che "entra", bussa alla porta per "entrare"?

⁴⁸ Ivi, § 12, p. 52.

⁴⁹ Ivi, § 21, p. 104.

⁵⁰ Ivi, § 13, pp. 61-62.

⁵¹ Cfr. nota 39.

⁵² *Esperienza e giudizio*, cit., § 87, p. 392.

⁵³ Ivi, § 89, p. 398.

⁵⁴ *Idee per una fenomenologia pura o per una filosofia fenomenologia*, trad. it., Torino 1965, libro I, sez. I, cap. I, pp. 17-18.

⁵⁵ Cfr. § 1.

⁵⁶ *Idee*, cit., libro I, sez. I, cap. I, p. 18.

⁵⁷ *Postilla* in *Idee*, cit., p. 928.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 928.

⁶⁰ Glielo osserva, ad esempio, Roman Ingarden: "Non era possibile spingere Husserl a dichiarare come il suo idealismo trascendentale si differenziasse dagli altri idealismi" (*Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, The Hague 1968, p. 156).

⁶¹ *Postilla* in *Idee*, cit., p. 920.

⁶² Cfr. § 3.

⁶³ Appendice XIII (alla *Crisi*, III A), in *Crisi*, cit., pp. 461-462 (la stesura dell'Appendice cade, molto probabilmente, nella primavera 1937).

⁶⁴ *Crisi*, cit., III B, § 73, pp. 286-287. Questo paragrafo è tratto dal manoscritto K III 6. Figura come ultimo paragrafo della *Krisis* nella edizione curata da W. Biemel (The Hague, 1959).

⁶⁵ Si può leggere proficuamente, in proposito, G. BARATTA, *L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Urbino 1969, dove si esamina in particolare il rapporto Husserl-Fichte (pp. 199 sgg.), e si dà, in generale, conto dell'effettiva conoscenza (assai scarsa), da parte di Husserl degli altri filosofi idealisti tedeschi (soprattutto pp. 54 sgg.).

⁶⁶ Se il trascendentalismo fenomenologico ha di mira la "demolizione dell'obiettivismo", Husserl può riconoscere a Berkeley e a Hume il merito di avere contribuito a questa demolizione e di avere aperto, sia pure non radicalmente, la strada all'"idealismo fenomenologico". Nella *Crisi* § 24, p. 118: "La rinascita e la radicalizzazione del problema cartesiano fondamentale in Berkeley e in Hume, considerato nella prospettiva della nostra trattazione critica, *intaccava* profondamente l'obiettivismo 'dogmatico'".

⁶⁷ Sul rapporto Husserl-Kant fondamentale resta ancora I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zum Kant und Neukantianismus*, The Hague 1964.

⁶⁸ *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* (maggio 1937), in *Crisi*, cit., p. 351.

⁶⁹ *Crisi*, cit., § 14, pp. 97-98.

⁷⁰ *Idee*, cit., Libro I, sez. I, cap. I, § 4, p. 20.

⁷¹ A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma 1992, dedicato a tre pensatrici orientate, in partenza o ad un certo punto, in senso realistico (Hedvig Conrad-Martius [1888-1966]; Gerda Walther [1897-1977]; Edith Stein [1891-1941]). Le tre pensatrici, dimostra l'autrice, "non accettano la centralità del soggetto così come era stata sempre di più sottolineata nella filosofia moderna, fino ad Husserl, si potrebbe aggiungere, anche se quest'ultimo si pone in un'ottica particolare" (p. 191). Avvertono, comunque, prima e più drasticamente la Conrad-Martius e poi, ma meno drasticamente, la Stein, il "rischio" della "posizione" di Husserl, in forza della quale "l'ego può essere considerato come punto di partenza e di irraggiamento della realtà e fagocitante in sé tutto": di qui la loro "scelta realistica", la loro più salda convinzione, che nella Stein matura con la "scoperta", come si sa, di Tommaso d'Aquino, che la realtà è "da intendersi come altro dal soggetto" (pp. 191-192).

⁷² E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Roma 1985, p. 29.

⁷³ Ivi, p. 66.

⁷⁴ Di M. Scheler cfr. soprattutto *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in cui rifluisce *Zur Phän. D. Sympathiegefühle* (1913).

⁷⁵ *Il problema dell'empatia*, cit., p. 69.

⁷⁶ Ivi, p. 218.

⁷⁷ Ivi, p. 158: "In tal modo l'empatia, come fondamento dell'esperienza intersoggettiva, diviene la condizione di possibilità di una conoscenza del mondo esterno esistente, come viene rappresentato da Husserl e in modo simile da Royce".

⁷⁸ L'accostamento di Husserl all'idealista americano Josiah Royce (1855-1916), del quale si

cita lo scritto: *Selfconsciousness, social consciousness and nature*, è per lo meno singolare. Riesce, questo accostamento, gradito al maestro fino in fondo attento a distinguere il suo "idealismo fenomenologico" da ogni altra forma di idealismo, soprattutto da forme di idealismo più o meno esposto al rischio dell'individualismo gnoseologico, del relativismo, per il quale non si dà e non può darsi un mondo reale comune? Né può disconoscersi che si tratta di un accostamento fatto pubblicamente e che, se questo è vero, nella sua tesi la Stein, sinceramente, non dice cosa altra da quella che dice nella lettera a Roman Ingarden, alla quale si fa espresso riferimento subito dopo.

⁷⁹ E. STEIN. *La scelta di Dio. Lettere 1917-1942*, Roma 1973, p. 35.

⁸⁰ Pubblicato in "Wissenschaft/Volksbildung-Wissenschaftliche Beilage zur neuen Pfälzischen Landes Zeitung", n. 5, 15 maggio 1924; poi, in "Theologie und Philosophie", n. 66, 1991, n. 570-573.

⁸¹ *Che cos'è la fenomenologia?*, in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Roma, 1997², p. 60.

⁸² Cfr. § 2.

⁸³ *Che cos'è la fenomenologia?*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 60.

⁸⁴ *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit* (1931-1932), in E. STEIN, *Werke*, III-IV, Herder-Louvain-Freiburg i. Br. 1955.

⁸⁵ *Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, nello "Jarbuch" diretto da Husserl, pp. 315 sgg. (in *Werke*, cit., IV).

⁸⁶ *Essere finito e Essere eterno, per una elevazione al senso dell'essere*, trad. it., Roma 1992², p. 31.

⁸⁷ Ivi, p. 123, in cui è il riferimento a E. HUSSERL, *Idee*, cit. pp. 17 sgg. (Libro I, sez. I, cap. I, § 3.

⁸⁸ *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 73.

⁸⁹ Ivi, p. 75.

⁹⁰ *Il significato della filosofia come visione del mondo*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 101. Lo scritto, che si legge in *Werke*, cit., VI, pp. 1-17, risale, molto probabilmente, al 1930.

⁹¹ Ivi, p. 106.

⁹² "Revue Tomiste", giugno-settembre 1937 (ora in *Werke*, cit., VI, pp. 35-38).

⁹³ *E. Husserl e la crisi delle scienze europee*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 230.

⁹⁴ Cfr. § 2.

⁹⁵ *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 35-36. La figura di Hedvig Conrad-Martius (1888-1966), per il suo ruolo giocato in generale nel movimento fenomenologico e in quella che si può definire una vera e propria svolta "antifenomenologica" della Stein, merita di essere ancora adeguatamente illustrata. Per un primo orientamento nello studio di questa significativa pensatrice conviene leggere il nitido *Fenomenologia dell'essere umano*, cit. di Angela Ales Bello. Il sottotitolo di questo interessante libro è *Lineamenti di una filosofia al femminile*. Una "filosofia femminile" coincidente con una "fenomenologia realistica"? La risposta a questa domanda è, essa stessa, un discorso tutto da fare, in particolare perché l'autrice accenna ad una "sensibilità femminile" avvertita come capace di portare fiori dall'alveo dell'"idealismo fenomenologico" in quanto idealismo soggettivistico che non coglie e non può cogliere l'essere reale proprio perché lo fa dipendere dalla coscienza.

⁹⁶ E, forse, la Stein ha atteso invano che lo stesso Husserl si incamminasse sulla via dell'"elevazione al senso dell'Essere". Si è detto: invano. Il 10 ottobre 1936 la Stein scrive alla Conrad-Martius: "Non si deve credere alle voci di una conversione di Husserl più di quanto si debba credere a quelle che nascono su di lei. Nel periodo in cui si credeva che Husserl fosse a Roma, era a Kappel nella Foresta Nera. So di certo che egli non pensa ad una conversione, anche se negli ultimi anni ha una visione molto positiva della Chiesa e della Vita" (*Lettere a H. Conrad-Martius*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 131).

⁹⁷ E quella tommasiana è, senza dubbio, la più realistica delle filosofie, specificatamente come gnoseologia.

⁹⁸ *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 89.

⁹⁹ DANTE, *Purgatorio*, III, 34-44.

¹⁰⁰ Cfr. § 1.

¹⁰¹ *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 52.

¹⁰² *Ricerche logiche*, Milano 1968, vol. I, pp. 31-32.

¹⁰³ *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 52.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 52-53.

¹⁰⁵ Ivi, p. 55, dove si cita TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. I, art. 1.

¹⁰⁶ Ivi, p. 63.

¹⁰⁷ È utile ricordare che la Stein ripropone in forma dialogica il saggio, come mostra un manoscritto di recente ritrovato e pubblicato: *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino*, ora in *Werke*, cit., XV, *Erkenntnis und Glaube*, a cura di Lucy Gelber e Michael Linssen O. C. D., Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, pp. 19-48. In esso si immagina che Tommaso si incontra con Husserl che ha espresso il desiderio di parlare con lui, in occasione del suo settantesimo compleanno (8 aprile 1929). La distinzione tra *theozentrische Orientierung* e la *egozentrische Orientierung* è fatta fare da Tommaso; e a Husserl si lascia dire: "Io non aprirò su questo punto alcuna discussione (Ich will über diesen Punkt keine Diskussion eröffnen)" (p.34). E come potrebbe, Husserl, "aprire una discussione", se la fenomenologia è, per sua natura teoretica, orientata "egocentricamente"?

¹⁰⁸ *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 75.

¹⁰⁹ *La fenomenologia* (Jusivy, 12 settembre 1932), in *La ricerca della verità*, cit., pp. 111-112.

¹¹⁰ Anzi tutto, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1925), che contiene il saggio *Individuum und Gemeinschaft* (1922) e *Über der Staat* (1925), riproposti nell'ed. Niemeyer (Tübingen 1970). Ma non trascurerei, in proposito, neppure *Zum Problem der Einfühlung* (1917), e, soprattutto, *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932-1933).

¹¹¹ *Il problema dell'empatia*, cit., p. 229.

¹¹² *Una ricerca sullo Stato*, Roma 1970, p. 140.

¹¹³ Ivi, p. 153.

¹¹⁴ *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Roma 1996, p. 232.

¹¹⁵ *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 35.

¹¹⁶ *La struttura della persona umana*, Roma 2000, p. 213.

¹¹⁷ *Essere finito ed Essere eterno*, cit., pp. 109-110. E, in per indicare l'"essere in sé" nella sua più indomabile oggettività, la Stein ricorre a termini come *substantia*, *subsistens*, *hypostasis*, aggiungendo: "In questo senso non è proprio dell'oggetto la relazione ad un soggetto conoscente". Un oggetto indipendente dal soggetto. L'idealismo, anche l'"idealismo fenomenologico" non poteva essere più decisamente.. rinnegato!

¹¹⁸ Ivi, p. 514.

¹¹⁹ Dio non crea gli uomini in serie: è un "artista" che crea persone.

¹²⁰ *La struttura della persona*, cit., p. 214.

¹²¹ *Essere finito ed Essere eterno*, cit., p. 513.

¹²² Cfr. nota 124.

¹²³ Come legge questo Aristotele e che cosa impara da lui Tommaso – e la stessa Stein – è ben chiarito da Angela Ales Bello (*Presentazione di Essere finito ed Essere eterno*, cit, soprattutto pp. 24-25). Di Angela Ales Bello cfr. *Hedwig Conrad-Martius. Ontologia e vita*, in A. ALES BELLO – F. BREZZI (a cura di), *Il filosofare di Arianna*, Milano 2000, pp. 19-29; *Edith Stein. Ontologia, metafisica, vita*, nello stesso vol., pp. 31-43. G. Invitto (*Dal labirinto alla "stanza tutta per sé". Pensatrici del Novecento*, "Segni e comprensione", a. XVII, n. s., n. 48, gennaio-aprile 2003, pp. 76-77): riassume bene l'attitudine realistica (e antihusserliana) delle due pensatrici, così come essa risulta dall'attenta indagine dell'Ales Bello: "L'ontologia che emerge da queste pensatrici è nettamente di tipo realistico. Pensiamo a Hedwig Conrad-Martius che parla di una 'datità in carne ed ossa', in parte riprendendo Husserl di *Idee*. 'Ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa), è da assumersi come si dà, *ma anche soltanto* nei limiti in cui si dà' (*Idee*, cit, p. 50). Ed Edith Stein: 'Considero il mondo e la mia persona come fenomeno, per cui non è possibile che siano cancellati o messi in dubbio né l'io né la stessa esperienza' (*Il problema dell'empatia*, cit, ed. 1998, p. 49). Da ciò derivano quelle che Ales Bello riporta come eresie rispetto a Husserl: la Stein ritiene la *natura prima* assolutamente esistente ed è una soggettività con deter-

minate strutture. Ciò fu causa ed effetto dell'incontro con Tommaso d'Aquino, mentre la forte dimensione attribuita alla temporalità e alla finitezza dell'io aveva sicuramente referenza agostiniana". È vero, intanto, che lo Husserl chiamato in causa (il corsivo manca nel testo riportato da Invitto) mostra, anche lui, un'attitudine realistica.

¹²⁴ *Essere finito ed Essere eterno*, cit., pp. 482-483, dove si ricorda lo studio fondamentale sul problema dell'individuazione (R. GOSSELIN, *De ente et essentia*, Kain [Belgique] 1926, p. 51) e si rinvia a *Summa Theologica*, I, q. 29, art. 3 ad 4um e art. 4. In un capitolo, si badi, intitolato *Significato e fondamento dell'essere individuale* e, più precisamente, in un paragrafo intitolato *Cosa individuale, individualità e unità (essere individuale ed essere unico)*.

¹²⁵ *La struttura della persona umana*, cit., p. 214.

¹²⁶ G. DAMASCENO, *Dial.*, cap. 43, PG, 94, 613.

ERRATA CORRIGE

Una difettosa trasmissione telematica ha provocato degli errori nelle note dello scritto, di Giovanna Bruco, *Si può educare l'immagine?* (n. 49, pp. 110-119). In particolare la nota 29 cita erroneamente D. Demetrio. L'autrice coglie l'occasione per integrare la nota 18 con il seguente testo: "Il riferimento a una immagine infinita e indefinita, come realtà psichica originaria dell'uomo, risale alla formulazione di M. Fagioli di 'inconscio mare calmo' (cfr. *Istinto di morte e conoscenza*, Nuove Edizioni Romane, Roma 2002, X ed.). Nella misura in cui l'*Immagine interna* di Fagioli insorge come reazione alla stimolazione dell'impatto complessivo col mondo esterno, con l'atmosfera e con la luce, non è innata. Precede, nella sua globalità, tutte le successive esperienze sensoriali parziali del neonato e possiede una derivazione biologica e materiale che, configurandola come immagine, è una realtà psichica fusa con l'intera realtà del corpo (cfr. A. SETA, C. DI AGOSTINO, C. MAGHERINI, *Immagine e schema corporeo, un inquadramento storico*, "Il sogno di una farfalla", n. 3, 2003). La recente scoperta di tale immagine interna, che sorge nell'ambito di un radicale rifiuto della teoria freudiana, getta la basi per un effettivo superamento dei vecchi dualismi mente-corpo".