

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
Curriculum 1: FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE”

14 ottobre 2009

Focus tematico su: **Corporeità, alterità, causalità**
(Coccia, Dilauro, Teloni)

Dottoranda: Maria Chiara Teloni (ciclo XXIV)

1. Alla luce della ricerca che state conducendo, come si possono brevemente definire le seguenti parole chiave? Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

Breve premessa

Prima di procedere con l'analisi delle tre tematiche proposte, volevo sottolineare come queste, così come anche quelle che le hanno precedute, siano dense di significato e cariche di una grande tradizione filosofica, che affonda le radici già nella filosofia antica. La mia, pertanto, non potrà non risultare, anche per il tempo e lo spazio che abbiamo a nostra disposizione, che una lettura parziale e riduttiva rispetto all'ampiezza di trattazione, di cui la corporeità, l'alterità, e la causalità sono state fatte oggetto fino ai nostri giorni. In particolar modo, mi soffermerò sulla riflessione riguardante le tre parole chiave condotta da Edith Stein, oggetto specifico del mio interesse,.

1. Corporeità

(*max* 20 righe)

In tedesco per designare la corporeità esistono due termini tra loro molto diversi, fatti propri dalla tradizione fenomenologica: *Körper*, nel senso generale di corpo fisico, materiale, inanimato, comprendente la totalità della realtà empirica; e *Leib*, nel senso, invece, di corpo vivente, animato da un principio interiore, o corpo proprio, e, come tale, riferito esclusivamente ad una porzione della realtà, vale a dire, appunto, quella vivente, nelle sue varie articolazioni e diramazioni: vegetale, animale e umana. Ad un'analisi più approfondita, inoltre, il corpo, aldilà della sua consistenza fenomenica che lo presenta immediatamente come “oggetto” della sensazione, e, dunque, carico di una portata gnoseologica ed epistemologica, propria delle scienze della natura, da un certo livello in poi di essere, quello vivente, si manifesta ai nostri occhi anche come mezzo privilegiato di espressione di

un'interiorità, più o meno profonda - solitamente identificata con l'anima, intesa già solo come principio vitale e formativo - e, dunque, come mezzo di comunicazione e di relazione tra due enti. Ciò è particolarmente evidente nel mondo umano tramite il vissuto dell'empatia, in cui il processo del rendersi conto dell'umanità dell'altro, ha il suo punto di partenza nell'espressione corporea dei sentimenti e dei vissuti. Se, tuttavia, da un lato il corpo si configura come mezzo di espressione dell'interiorità, assumendo un ruolo quasi subalterno rispetto ad altre dimensioni dell'essere, d'altro canto sembra altrettanto evidente come lo stato del corpo influisca fortemente sulla quantità delle energie psichiche e vitali di un individuo, e quindi anche sui suoi vissuti interiori. Occorre, infine, rilevare brevemente come, se è vero che, rispetto agli altri corpi, la percezione che ne deriva è solo esterna e molteplice, quella che ho del mio corpo, è sia interna che esterna, e non gode della varietà di prospettive che il mio Io può assumere rispetto ad altri oggetti fenomenici.

Alterità

(max 20 righe)

Nel suo lungo *iter* filosofico Edith Stein prende in considerazione il concetto di alterità in tre sensi fondamentali, intendendo l'altro dapprima in quanto altro essere umano, tramite l'analisi del fenomeno dell'empatia - che tratta nella sua tesi di laurea, *Il problema dell'empatia*¹ (1917), ma che ritornerà come motivo centrale in molte sue opere successive - e delle aggregazioni sociali, ovvero la comunità (e, in riferimento a questa, un posto fondamentale è occupato dalle comunità statale e di popolo, che sono l'oggetto principe de *Una ricerca sullo Stato*²), società e massa (oggetto delle analisi della seconda parte di *Psicologia e scienze dello spirito*³); in secondo luogo, in quanto Dio (e, in riferimento all'Essere eterno, sulla scia di Tommaso, la Stein prende in considerazione anche l'essere delle potenze angeliche, soprattutto nella sua opera fondamentale di carattere metafisico, *Essere finito e Essere*

¹ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it., *Il problema dell'empatia*, a cura di E. ed E. S. Costantini, Edizioni Studium, Roma 1998.

² E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band VII, Halle 1925. È stato ripubblicato insieme al saggio *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1993.

³ E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*: 1) *Psychische Kausalität*; 2) *Individuum und Gemeinschaft*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band V, Halle 1922. È stato ripubblicato insieme al saggio *Eine Untersuchung über den Staat*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A. M. Pezzella, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1996.

*eterno*⁴, ultima in senso cronologico, ma anche ideale, in quanto costituisce la sintesi del suo percorso filosofico); infine, in quanto natura, intesa come interezza di tutto ciò che esiste, all'interno della quale la Stein getta uno sguardo particolare (anche sulla scorta delle analisi compiute in tale campo dalla sua collega Edwig Conrad-Martius, interessata più ad intessere una fenomenologia della natura, e autrice di alcune opere essenziali che saranno fonte di ispirazione per la Stein, quali i *Dialoghi metafisici*, e l'*Ontologia reale*, che ritroviamo citati a più riprese sia in *Potenza e atto*⁵, sia in *Essere finito e Essere eterno*, che costituisce una rielaborazione del primo; ma anche dell'apertura al mondo-della-vita realizzata da Husserl, nell'ultima parte della sua ricerca fenomenologica) alle forme viventi, animale e vegetale, tracciando i confini, o meglio, le differenze e le analogie tra questi ultimi e l'essere umano.

Causalità

(max 20 righe)

Il tema della causalità, connessa al tempo, è trattato dalla Stein, soprattutto in relazione al comportamento umano. Nella prima parte, infatti, di *Psicologia e scienze dello spirito* (1922) tenta di rispondere alla domanda fondamentale, peraltro cara alla fenomenologia in generale, se anche il comportamento umano, e, dunque, la vita psichica dell'essere umano che ne è alla base, possano essere ricondotti alle medesime leggi di causalità che sembrano regolare il resto della natura, e oggetto specifico, appunto, delle scienze della natura. Leggi, peraltro, messe in discussione dalle scoperte in ambito fisico (ricordiamo, in particolare, la teoria della relatività, elaborata da Einstein tra il 1905 e il 1913, mentre per il principio di indeterminazione di Heisenberg dovremo attendere il 1927) che spingevano gli studiosi a spostarsi da un prospettiva meccanicistica, in base alla quale è ancora possibile parlare di causalità, in quanto successione necessaria di causa ed effetto, ad una, invece, probabilistica, che appariva più consona alla corretta comprensione del reale. La Stein nella sue riflessioni si concentra in particolar modo su una dettagliata analisi e descrizione fenomenologica del flusso dei vissuti psichici, che pone in evidenza il riduttivismo dell'orientamento positivistico e naturalistico - allora prevalente di certa psicologia, contro cui si era schierato lo stesso Husserl - , che

⁴ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Austiegs zum Sinn des Seins*, in *Edith Steins Werke*, Band II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; It. tr., *Essere finito e Essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999

⁵ E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, in *Edith Steins Werke*, Band XVIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; tr. it. *Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 2003.

propendeva fortemente per un appiattimento dell'umano sulla pura natura, sulla base della formulazione di teorie associazioniste. La Stein, invece, dimostra come in relazione alla psiche umana, sia impossibile prevedere il flusso dei vissuti esclusivamente sulla base di leggi di associazione, ma si debba parlare piuttosto di motivazione e volontà, fondanti in riferimento alla libertà e all'irripetibilità dell'essere umano.

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

(*max 2 cartelle*)

Le tre tematiche ora brevemente accennate sono tra loro strettamente interconnesse. Basti pensare all'analisi del vissuto dell'empatia compiuta dalla Stein. È evidente, come d'altronde abbiamo avuto modo di notare, come basilare in relazione a tale vissuto sia il ruolo della corporeità che si manifesta non solo nei gesti e nelle espressioni del viso, ma anche, ad esempio, nel ritmo e nella tonalità della voce, mediante le quali abbiamo a nostra disposizione un qualche accesso all'interiorità dell'altro. L'empatia stessa, anzi, sembra consistere proprio nel rendersi conto dell'interiorità e della profondità dell'altro che mi sta davanti, che non mi si presenta più, quindi, come mero oggetto di conoscenza, al pari degli altri oggetti della natura, ma si fa riconoscere come un soggetto al pari di me e, dunque, come un *alter ego*, anche se nell'atto empatico la distanza tra me e l'altro, non è mai annullata, come accade, invece, nel contagio emotivo. Ora è chiaro che la corporeità in quanto mezzo di espressione della vita interiore, dell'anima potremmo dire con un termine usato successivamente dalla Stein, non è sufficiente per spiegare il fenomeno dell'entropatia. La domanda che si pone la Stein, infatti, è precisamente in che cosa consista il rendersi conto proprio di tale fenomeno: "non per quali vie", afferma la Stein, "arrivo a questo «rendermi conto», ma che cosa è in se stesso"⁶. E tale "rendersi conto", in quanto proprio dell'essere umano, si verifica a livello spirituale non corporeo. Dunque, l'interesse che qui dedica alla corporeità è funzionale all'obiettivo da raggiungere. Ciononostante la via alla comprensione del fenomeno dell'empatia passa per la Stein nel confronto con la percezione esterna, in cui la corporeità gioca un ruolo determinante, e con gli altri atti della coscienza non originari. Nella percezione, infatti, "l'essere e l'accadere spazio-temporale, cosale (*dinglich*), mi si presenta come datità in carne ed ossa (*leibhaft*), sta davanti a me come qualcosa di esistente qui ed ora"⁷. Corporeità e alterità sono, pertanto, legate in maniera molteplice nelle analisi della Stein, in quanto il corpo si configura primariamente come mezzo di espressione della forma interiore, e, quindi, come veicolo di

⁶ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 57.

⁷ Ibidem.

conoscenza dell'altro e di relazione con l'altro. Non solo, ma il corpo assume un rilievo fondamentale anche nella riflessione compiuta dalla Stein, a più riprese, intorno alla costituzione dell'individualità e, dunque, dell'identità, questione che nelle sue ultime opere, di taglio prettamente metafisico, si riconnette a tutta la riflessione medievale intorno al principio di individuazione, con particolare attenzione a Tommaso e Duns Scoto. Non solo, quindi, conoscenza dell'altro, ma anche riconoscimento dell'altro come altro, ovvero come assolutamente originale e irripetibile. Il corpo rientra, in quanto materia formata, dunque unita all'anima, tra i fattori di identificazione e differenziazione degli individui appartenenti ad una specie, per riprendere il linguaggio usato dalla Stein ne *La struttura della persona umana*⁸, opera in cui prevale il confronto con le scienze della natura e anche con le tesi evoluzioniste. Certo è che per la Stein l'altro può essere detto in molti modi: l'altro è il fenomeno come ciò che è fuori di me e che mi sta davanti, quindi un oggetto, la pianta, l'animale, in quanto altro rispetto all'uomo; altro è soprattutto la persona che mi si manifesta come tale nell'empatia; altro, tuttavia, è anche ciò che è dentro di me, cioè io stesso, il mio flusso di vissuti coscienziali, verso cui posso volgere lo sguardo intenzionante, ma anche io come estraneo, come sconosciuto a me stesso; l'altro in me per la Stein, è, però, soprattutto Dio, che, parafrasando le parole di Teresa d'Avila - il cui *Castello interiore* costituisce una delle maggiori fonti d'ispirazione per la Stein, insieme agli scritti di Husserl, Conrad-Martius, Tommaso e Agostino -, è Colui che abita nella stanza più interna dell'anima, il nucleo stesso dell'anima, a partire dal quale si irradia la vita spirituale in tutto l'essere dell'uomo, che conosce l'altro che sono io a me stesso, meglio di me e di cui porto l'impronta nel mio essere, sia nella sua totalità, come unità di corpo, anima e spirito, sia nella sola anima, in quanto conoscenza, volontà, amore, e memoria, intelligenza e volontà; l'altro per la Stein, che ne parla soprattutto in *Essere finito e Essere eterno*, riprendendo le considerazioni in materia dello Pseudo-Dionigi e dello stesso Tommaso, sono, infine, i puri spiriti, entità, cioè prive di corpo, così come noi lo conosciamo. L'altro, in ultima analisi, in quanto fondamento dell'intersoggettività, è garanzia della validità della conoscenza, e difesa dal rischio del solipsismo paventato da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*⁹. La Stein a questo proposito porta l'esempio dell'allucinazione: "una persona soffre di allucinazioni e comprende con evidenza la sua malattia; si trova, poniamo, in una stanza con una persona sana, crede di

⁸ E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, Band XVI, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, a cura di M. D'Ambra, Città Nuova Editrice, Roma 2000.

⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, vol. I; tr. It. *Meditazioni cartesiane*, di F. Costa, Bompiani, Milano 1989.

vedere una porta nella parete e vuole passarci attraverso; richiamato dall'altra persona, riconosce di essere di nuovo soggetto alle allucinazioni e non crede più che la porta sia presente (*vorhanden*)”¹⁰.

La causalità, nella riflessione della Stein declinata nei termini di causalità psichica, è, poi, connessa con l'alterità e la corporeità in maniera duplice. Da un lato, infatti, essa è strettamente legata alla corporeità, in quanto chiama in gioco “la collocazione dello psichico nel contesto della natura: in questo caso diventa subito centrale la ricerca delle connessioni tra psichico e fisico”¹¹, ovvero tra psiche e corpo. La questione è, appunto, come già ribadito, se la psiche – e, in particolar modo, la psiche umana, se di psiche si può parlare anche in riferimento all'animale, che gli antichi, e i medievali con loro, facevano corrispondere all'anima sensitiva -, segua gli stessi principi e connessioni causali dei corpi fisici, soprattutto dal momento che essa stessa è legata ad un corpo da cui, come rileva costantemente la Stein, non si può separare. La Stein, che nelle sue riflessioni si confronta con la polemica antipositivistica di Bergson proprio intorno al concetto di causalità, giunge alla conclusione, in parte consonante in parte dissonante da quella del pensatore francese, che di causalità si possa parlare (essa non è, dunque, tolta dall'orizzonte conoscitivo, come, invece, propende a fare il suo interlocutore ideale) in due sensi: quello di causalità esatta, propria delle scienze fisiche; e quello di causalità prescientifica, che ci si presenta nel mondo fisico. Dei due solo l'ultimo è riferibile alla psiche, le cui connessioni, come sintetizza la Ales Bello, “non sono determinabili in modo rigido”, per cui “non è possibile prevedere quali stati psichici si presenteranno”¹². Sembra sfumare, perciò, il tentativo da parte di certa psicologia di prevedere il comportamento umano proprio e altrui, esercitando una sorta di dominio sull'altro.

2. Indicate, con una motivazione essenziale, due o tre opere, scelte fra quelle prese in esame nell'ultimo anno, che a vostro giudizio, offrono un contributo particolarmente rilevante a questo tema.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema:

Le opere che vorrei prendere in considerazione in questa seconda parte del mio intervento sono *Il problema dell'empatia*, *Psicologia e scienze dello spirito*, e *Essere finito e Essere*

¹⁰ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 54.

¹¹ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 39.

¹² A. ALES BELLO, *Presentazione*, in *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 13.

eterno: la prima e l'ultima in quanto costituiscono l'inizio e la conclusione del percorso filosofico della Stein, e sono, pertanto, in grado di fornirci un quadro abbastanza ampio delle tematiche trattate e lo sviluppo che esse subiscono; la seconda perché è la fonte essenziale fornitaci dalla Stein in relazione al tema della causalità, ma anche, come vedremo, dell'alterità.

2.1: *Il problema dell'empatia*

(max 2 cartelle)

Il problema dell'empatia è il titolo della dissertazione di laurea della Stein, tenuta nel 1917. Nella sua autobiografia, *Storia di una famiglia ebrea*¹³, la filosofa spiega le ragioni che l'avevano portata ad interessarsi di tale argomento: “Nel seminario sulla natura e lo spirito, Husserl aveva parlato del fatto che un mondo esterno oggettivo poteva essere conosciuto solo in modo intersoggettivo, cioè da una maggioranza di individui conoscenti che si trovino tra loro in uno scambio conoscitivo reciproco. Di conseguenza è premessa una esperienza di altri individui. Collegandosi alle opere di Theodor Lipps, Husserl chiamava *Einfühlung* («intuizione», meglio tradotta come «empatia» o «entropatia») questa esperienza, ma non dichiarava in che cosa consistesse”¹⁴. La Stein, pertanto, giustifica la scelta del tema con l'aver riscontrato una lacuna nel pensiero dello stesso Husserl. Egli, infatti, nel secondo volume delle *Idee* prende in considerazione l'empatia non come fenomeno a se stante, quanto piuttosto quale presupposto della costituzione di un mondo oggettivo, vale a dire come garante della relazione trascendentale intersoggettiva, risolvendo l'annosa questione circa la possibilità della conoscenza dell'“Io” estraneo, che nell'empatia appunto si configura alternativamente come “*Alter Ego*”, ma anche come un “Tu”.

A tale ragione teoretica, che la stessa filosofa ammette essere stata alla base delle riflessioni contenute nella sua dissertazione, Roman Ingarden - con cui la Stein intrattenne un nutrito scambio di lettere, che costituisce un bagaglio essenziale per la comprensione dello sviluppo del pensiero dell'autrice - , affianca, dandone testimonianza, una ragione esistenziale. Egli, infatti, afferma: “Il problema che la tormentava di più era chiarire la

¹³ E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, in *Edith Steins Werke*, Band VII, Herder, Freiburg i. Br. 1985; tr. It., *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Città Nuova, Roma 1992.

¹⁴ E. STEIN, *Storia di una famiglia ebrea*, op. cit., p. 246.

possibilità di una comprensione tra gli uomini, il problema di creare una comunità che non solo teoreticamente, ma anche vitalmente, esistenzialmente le era molto necessaria”¹⁵.

La Stein, dunque, si mette alla ricerca dell'essenza dell'atto empatico, realizzando una fenomenologia dell'empatia, diretta a verificare la possibilità della conoscenza della coscienza estranea.

Per tracciare la fisionomia di tali atti la Stein utilizza una serie di esempi tratti dall'esperienza concreta della vita quotidiana. Emblematico, a tal proposito, è l'esempio dell'incontro con l'amico, proposto nella seconda sezione dell'opera, dedicata proprio all'*Essenza degli atti di empatia*¹⁶: “Un amico viene da me e mi racconta che ha perduto suo fratello e io mi rendo conto (*geware*) del suo dolore. Che cosa è questo «rendersi conto»?”¹⁷. La risposta della Stein, ottenuta quasi per via negativa, mediante il confronto con altri tipi di atti, quali il ricordo, l'attesa e la fantasia, muove dalla considerazione sulla originarietà-non originarietà degli atti empatici. Il mio rendermi conto del vissuto estraneo, che nel caso dell'esempio dell'amico appena citato, è un vissuto di dolore, ma potrebbe essere anche di gioia, non consiste nel provare io stessa quel medesimo vissuto, di cui ho, però, comunque una qualche esperienza vissuta, come fosse mio. È, infatti, chiara in me la percezione del fatto che non sono io in prima persona a viverli, bensì un altro soggetto, e, in tal senso, non sono per me originari. Il vissuto estraneo costituisce, semmai, il contenuto del mio atto empatico, che in quanto tale è invece originario. Così si esprime la Stein: “Mentre io vivo quella gioia che è provata da un altro, non avverto alcuna gioia originaria: essa non scaturisce in maniera viva dal mio Io [...]; la sua gioia che scaturisce da lui è originaria, sebbene io non la viva come originaria”¹⁸. Se così non fosse, saremmo dinanzi ad un altro genere di atto, differente dall'empatia, che, usando le parole di Angela Ales Bello, che ben sintetizza i risultati dell'indagine steiniana, “è un «sentire» ciò che l'altro sta provando, ma senza che possa avvenire un'immedesimazione che forse sarebbe la meta auspicata nell'incontro, meta, peraltro, mai raggiungibile”¹⁹. Per questo tale atto non è da confondersi con la simpatia che si distingue da esso, e che semmai può accompagnarlo. In tal senso nel medesimo testo la Stein sottopone a critica anche le interpretazioni di tale fenomeno date da Scheler e Lipps, in quanto “non si tratta né di associazione, né di analogia per inferenza, né di imitazione e il risultato

¹⁵ R. INGARDEN, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di Edith Stein*, in «Il Nuovo Areopago», 1987, n. 21, p. 33.

¹⁶ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 53.

¹⁷ Ivi, p. 57.

¹⁸ Ivi, p. 79.

¹⁹ A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, ETS, Pisa 2003, p. 141.

non è né l'unipatia, né la simpatia riflessa"²⁰. L'empatia è e rimane un atto autonomo, che comporta una netta distinzione tra i soggetti.

Sempre nella sua dissertazione di laurea la Stein parte dalla corporeità per analizzare la costituzione dell'essere umano. Se, infatti, mediante la percezione esterna faccio esperienza del corpo fisico, è tramite l'entropatia che l'individuo mi si manifesta nella sua unità di corpo e psiche. Tale processo, però, non ha un significato unidirezionale, in quanto nel momento stesso in cui faccio esperienza dell'altro come individuo psicofisico, sperimento anche me stesso come tale. Occorre, dunque, come fa la Stein, distinguere due accezioni di soggetto, per cui da una parte troviamo il soggetto riflettente, che nel linguaggio fenomenologico è chiamato «Io puro», la cui attenzione è volta alla chiarificazione di problemi filosofici, quali, appunto, gli atti della coscienza e la costituzione dell'essere umano; dall'altra i soggetti concreti, protagonisti dell'incontro in cui emerge il fenomeno empatico. Ad un'analisi più approfondita sembrerebbe, anzi, che, per la Stein, la costituzione del soggetto si verifichi proprio a partire dall'alterità, sebbene ciò non avvenga nei termini di un determinismo sociale, ma per il semplice fatto che l'esperienza dell'altro suscita in me il confronto con quanto mi si manifesta nella percezione interna, rafforzando la consapevolezza che ho di me stesso e tutelandomi, nello stesso tempo, da eventuali autoinganni.

2.2: *Psicologia e scienze dello spirito*

(max 2 cartelle)

Psicologia e scienze dello spirito, del 1922, si colloca cronologicamente tra la dissertazione di laurea appena citata e *Una ricerca sullo Stato* del 1925, costituendo con esse quasi una sorta di trilogia fenomenologica, in cui forte è l'assimilazione al metodo husserliano, sebbene la trattazione della Stein degli atti coscienziali del soggetto umano si snodi in maniera originale. Nonostante la sua lunghezza, inoltre, tale testo vede la luce come saggio, pubblicato sullo *Jahrbuch* del maestro. Esso si pone su di una linea ideale di continuità con la dissertazione di laurea, i cui risultati, soprattutto quelli attinenti i livelli di intersoggettività e la loro importanza a livello gnoseologico, pongono le basi, come vedremo, della successiva riflessione. Anche in questo caso la scelta dell'argomento da trattare si basa fondamentalmente su alcune lacune riscontrate nella trattazione effettuata da Husserl nelle *Idee*, in cui lo spazio dedicato alle connessioni psichiche e alle motivazioni spirituali appariva ridotto rispetto al resto. Occorre, inoltre, ricordare come gli studi universitari della Stein a

²⁰ Ibidem.

Breslavia fossero iniziati nel campo della psicologia che rimaneva, perciò, uno degli ambiti di interesse fondamentali per la Stein, da coniugare, però, ora, con il metodo scoperto da Husserl. La riflessione della Stein all'interno di *Psicologia e scienze dello spirito* tiene conto del dibattito sorto all'epoca sui medesimi argomenti in ambito tedesco, ma anche francese, confrontandosi anche con la posizione di alcuni esponenti sia del campo psicologico, sia delle scienze dello spirito, a cui è dedicata la seconda parte delle sue analisi, sia della fenomenologia vera e propria.

Nella prima parte dell'opera la Stein affronta un argomento molto importante in ordine alle argomentazioni successive, vale a dire la valutazione della disciplina psicologica, e, in particolar modo, della psicologia sperimentale. Nel fare questo la Stein si ispira soprattutto all'opera del maestro, che già ne *La filosofia dell'aritmetica* aveva affrontato tale tematica, e che nelle *Ricerche logiche*, pur non rigettando l'ambito d'indagine proprio della psicologia, ovvero il soggetto e i suoi atti conoscitivi e affettivi, ne sottolinea l'insufficienza della trattazione, mostrando anche la necessità di una fondazione di tale disciplina che per lui, così come per la Stein, si configura come fenomenologica, realizzando l'intricato connubio tra filosofia e psicologia, proprio grazie all'interesse e al valore gnoseologico, propri della ricerca fenomenologica.

All'interno di tale *excursus* dedicato alla psicologia e ai suoi rapporti con la nascente fenomenologia (non a caso i maggiori maestri di Husserl furono Brentano e Wundt), la Stein affronta il tema specifico della causalità psichica. Al centro di tale trattazione sta, secondo la Stein, il tanto dibattuto rapporto tra essere umano e natura, e, di conseguenza, il tema della corporeità che funge da anello di congiunzione tra le due realtà. La Stein, come del resto gli altri esponenti della scuola fenomenologica, ma anche i pensatori di stampo antipositivista in genere, sostiene che la legge di causalità, basata sulla constatazione delle regolarità presenti nella natura e sui nessi matematici con cui esse trovano espressione a livello scientifico, pur mantenendo una validità in ordine alla comprensione della realtà naturale nel suo complesso, risulta, tuttavia, del tutto inadeguata in riferimento a quel particolare frammento della realtà che è l'essere umano, dotato di psiche e di spirito, in unione al corpo proprio vivente.

Il secondo passo compiuto dalla Stein per meglio comprendere il significato assunto dalla causalità nella psiche umana, è quello di chiarire la struttura stessa della psiche a partire da un'indagine di tipo fenomenologico. Sulla base di tale ricerca, occorre in primo luogo fare un distinzione tra psiche e coscienza, ovvero l'io puro con i suoi vissuti. Tra le due solo la psiche risulta, infatti, per la Stein, caratterizzata dalla presenza della forza vitale, a cui è possibile riferire la causalità, che, tuttavia, si afferma essere di tipo diverso rispetto a quella

caratterizzante il mondo fisico, in quanto differente è il modo di agire della forza vitale sui due ambiti di realtà. Bisogna, inoltre, tener conto dell'esistenza, al di sotto del flusso dei vissuti, che costituisce il luogo della presa di coscienza e con essa anche dell'evidenziazione di senso, dei sentimenti vitali, che ci danno, invece, la psiche nella sua originalità e autonomia.

La causalità risulta, poi, essere una modalità assolutamente distinta e irriducibile rispetto alla motivazione, che connota, invece, la vita spirituale dell'uomo, e che riveste un'importanza fondamentale non solo in ambito conoscitivo, ma anche e soprattutto a livello etico, muovendo volontà e azione. Il suo significato è chiarito dalla Stein tramite l'analisi dell'intenzionalità propria dello spirito umano, e soprattutto di quell'atto intenzionale fondamentale che è la riflessione.

La seconda parte dell'opera, intitolata *Individuo e comunità*²¹, è, invece, dedicata, come anticipato, ad un'analisi delle forme associative umane: massa, comunità e società. Lo Stato avrà una trattazione a parte nell'opera successiva della Stein, *Una ricerca sullo Stato*, con cui, come abbiamo detto, si chiude la trilogia fenomenologica della filosofa che successivamente estenderà la sua ricerca ad altri campi di indagine, quali quello metafisico, l'antropologico e, in ultimo, quello mistico e teologico. Qui la Stein si riallaccia, ancora una volta, all'analisi compiuta nella sua dissertazione di laurea, in cui le spinte propulsive insite nell'interiorità umana e dirette all'esterno verso la conoscenza e la relazione con l'altro da sé, erano emerse in tutta la loro forza ed evidenza, quali garanzia contro la caduta nel solipsismo. Termine di confronto fondamentale, oltre chiaramente ad Husserl, è il testo di F. Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft (Comunità e società)* del 1887. All'interno di tale indagine la comunità è descritta, partendo dalla struttura del singolo, ovvero in termini personalistici. La comunità si presenta come la piena manifestazione della vita associata, in cui, però, i legami intersoggettivi-interpersonali, non vanno a ledere la centralità e l'irripetibilità del singolo, ponendone, semmai, in evidenza l'apertura verso l'esterno. Se, dunque, in riferimento alla comunità retamente intesa è possibile parlare di persona, tuttavia non si verifica alcun assorbimento o scomparsa dei singoli individui nei confronti del tutto. I singoli membri sono legati da vincoli di natura psichica e spirituale, pur mantenendo la propria individualità. Ogni comunità, inoltre, ha un carattere proprio che la differenzia rispetto ad altre comunità. Cosa che non avviene nel caso della massa, che si fonda, invece, sull'eccitabilità della psiche, nella forma del contagio e della suggestione, e manca di volontà propria e di vita comune, a causa

²¹ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 159-310.

del non coinvolgimento di motivazione e consapevolezza. La società, infine, vive dell'unione personale e spirituale tra gli individui che sono legati da uno scopo comune. I loro rapporti risultano, tuttavia, razionalizzati, in quanto può accadere che il soggetto sia trattato alla stregua di un oggetto. Essa, inoltre, manca di storia e tradizione.

2.3: *Essere finito e Essere eterno*

(max 2 cartelle)

Scopo di quest'opera che costituisce una sintesi delle ricerche condotte sin qui dalla Stein, ma anche un'evoluzione rispetto alle indagini fenomenologiche, innestandosi su di un terreno metafisico, è quello di, come afferma lei stessa nell'*Introduzione*, “compiere un'esposizione sistematica di una dottrina sull'essere”²². Tale esposizione, tuttavia, risulta più comprensibile se la si guarda sempre a partire dall'interesse antropologico prevalente nella riflessione filosofica steiniana. Tramite l'apertura alla metafisica, e, in particolar modo, a quella di stampo tomista, presente nel *De ente et essentia*, sebbene non segua pedissequamente le orme tracciate dal filosofo medievale, intende comprendere la struttura dell'essere umano anche in rapporto alle altre essenze, a partire dalla chiarificazione delle determinazioni essenziali dell'anima. Chiarificazione che la porta ad affermare la relazionalità quale prerogativa essenziale dell'essere umano come essere finito e, dunque, dipendente da un altro essere per sé sussistente.

La ricerca della Stein, all'interno di questa grande opera si dipana in due direzioni fondamentali che ella stessa denomina *via agostiniana* e *via aristotelica*, di cui la prima di matrice prevalentemente fenomenologica, incentrata sull'interiorità, che la porta ad affermare la necessità dell'umano di un essere trascendente per giungere alla sua piena realizzazione. Se tale riflessione conferma l'uomo nella sua essenza relazionale, d'altro canto manifesta Dio stesso, l'Essere eterno, sussistente in sé come Persona nel suo continuo essere-in-relazione-con. Per cui per la Stein l'esperienza di Dio risulta meglio compresa più che nel “rigido sistema tomista”, in cui essa viene espressa più a livello concettuale, “per mezzo della fede e dell'amore, sulla scia di Agostino”²³. Il passaggio alla via aristotelica è, invece, giustificata dalla Stein, con la necessità di una chiarificazione dei concetti di forma e sostanzialità, essenziali in riferimento alla descrizione dell'anima come forma sostanziale dell'essere umano. Tuttavia, ai fini della nostra indagine, ritengo più opportuno concentrarmi sugli ultimi due capitoli dell'opera, il VII e l'VIII (*L'immagine della Trinità nella creazione e Significato*

²² E. STEIN, *Introduzione*, in *Essere finito e Essere eterno*, op. cit., p. 34.

²³ Ivi, p. 84.

e fondamento dell'essere individuale)²⁴, in cui l'Autrice sviluppa un'antropologia trinitaria: qui l'essere umano, anche nella sua essenziale relazionalità e apertura all'altro, è descritto tramite il ricorso all'*analogia entis*, ma soprattutto attraverso quella particolare forma di *analogia entis*, che è l'*analogia Trinitatis* sviluppata da Agostino nel *De Trinitate* - in base alla quale l'immagine della Trinità è presente in vario modo in tutta la creazione, ma in maniera eminente nell'essere umano che costituisce il vertice della realtà creata, sia nella totalità e unità di corpo, anima e spirito, sia nella sola anima, nella doppia tripartizione in conoscenza, volontà e amore, e memoria, intelligenza e volontà -²⁵. Il principio unitario dell'essere umano che tiene insieme le sue tre dimensioni è la stessa anima che si pone tra corpo e spirito, ma non in senso spaziale quanto piuttosto nel senso dell'incontro: "in essa si incontrano e si mescolano spiritualità e sensibilità. Proprio questo distingue l'essere dell'anima spirituale dall'essere dell'anima sensibile e dal puro spirito. L'uomo non è un animale, e neppure un angelo, è l'uno e l'altro insieme"²⁶. Non esiste, dunque, uno strato della persona umana che sia a sé stante, sia esso corpo, anima, o spirito. La strutturazione dell'anima è, infatti, collegata con la formazione del corpo e con le decisioni dello spirito: "L'anima è lo «spazio» al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (*Sinnenseele*) abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io – un mondo di cose, persone, avvenimenti - , entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto anima (*Seele*), nel senso più proprio, però abita in sé, in essa l'io personale è di casa"²⁷.

Unicità e singolarità sono altri due concetti molto importanti nell'ambito dell'opera che abbiamo preso in considerazione, sebbene sia possibile rintracciarli anche in alcune opere precedenti, quali *La struttura della persona umana* e *Potenza e atto*. Concetti che la Stein affronta mediante la ripresa della riflessione di antica origine sul principio di individuazione. La Stein traduce il *tode ti*, il "questo qui" di matrice aristotelica, con cui il Filosofo indicava l'essere individuale, con la *prote ousia* che è irriducibile al primo, in quanto "in ogni individuo c'è qualcosa che va oltre la sua essenza universale in quanto proprietà sola e

²⁴ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, op. cit., pp. 378-536.

²⁵ Agostino, *De Trinitate*, VIII-XIV.

²⁶ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 393.

²⁷ Ivi, p. 394.

immediata della cosa individuale, e che è possibile indicare come essenza individuale”²⁸, che per la Stein è incomunicabile, sebbene nel caso specifico dell’essere umano sia rivolta anche verso l’esterno. Credo di poter concludere con le stesse parole della Stein, che meglio di altre riepilogano il senso di quanto detto: “Se [...] noi sentiamo la nostra essenza e quella degli altri come una essenza determinata, e il suo «modo» (*So*) come unico, questo sentire in quanto esperienza originaria porta in sé la propria giustificazione. [...] Questo fatto è fondato sulla struttura formale della persona: sull’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 universalmente”²⁹.

²⁸ M. SCHERINI, *Le determinazioni del finito in Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma 2008, p. 351.

²⁹ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 513.