

Daniela Verducci

LA VITA DELLE IDEE L'eredità di Edith Stein tra storia e fenomenologia

1. Introduzione

La riflessione che svolgo in questo saggio sviluppa un percorso aperto dalla recente rivisitazione del pensiero di Edith Stein, proposta a meno di un secolo dalla sua formulazione originaria¹ e dalla sua prima diffusione² nel volume *Il percorso intellettuale di Edith Stein*³. Un sentiero che consente di mettere alla prova, nella sua capacità di instaurare un approccio vivo alla storia delle idee, il metodo d'indagine praticato nell'ambito della scuola fenomenologica romana, ovvero della «comunità umana e intellettuale [...] che si è formata nel corso del tempo intorno alla figura di Edith Stein», muovendo dagli anni in cui Angela Ales Bello ha cominciato ad interessarsi al suo pensiero e a svilupparne un «itinerario di approfondimento»⁴.

- 1 L'attività teoretica di Edith Stein è documentata dal tempo della sua tesi di laurea, *Zum Problem der Einfühlung*, pubblicata nel 1917 per i tipi della *Buchdruckerei des Waisenhauses* di Halle. I risultati della ricerca steiniana trovarono poi ospitalità nell'annuario della scuola fenomenologica husserliana, lo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* ed in altre riviste e miscellanee, finché il veto nazista alla pubblicazione di opere di autori ebrei, non costrinse la Stein al silenzio, dato il suo rifiuto di servirsi di uno pseudonimo. Anche dopo il 1933, tuttavia, nella clausura del Carmelo di Spira e di Echt, la Stein non cessò di studiare, applicandosi alla stesura di *Endliches und Ewiges Sein*, che uscirà postumo. Quando fu arrestata dalla Gestapo per essere condotta a morire nel campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau, nel 1942, attendeva alla *Kreuzwissenschaft*.
- 2 Nessuno dei principali scritti di Edith Stein poté essere pubblicato nel corso della sua vita, a causa dell'interdetto vigente in Germania nei confronti delle opere di autori di origine ebraica. Fu nel 1950-51 che gli editori Herder di Friburgo i. B. e Nauwelaerts di Lovanio decisero di pubblicare in 5 volumi le sue opere maggiori: *Kreuzwissenschaft*, *Endliches und Ewiges Sein*, *Untersuchungen über die Wahrheit*, *Pädagogische Studien*, dando avvio agli studi critici steiniani, il cui risultato più tangibile è senz'altro l'edizione delle *Edith Steins Werke* (Herder e Nauwelaerts, Friburgo i.B./Lovanio), diretta da padre Michael Linssen e conclusasi con il XVIII volume nel 1998. L'*Edith Stein Institut* si è ora impegnato in una nuova edizione delle opere, più vasta e di concezione più moderna. La nuova collana si intitola: *Edith Stein Gesamtausgabe* e prevede 24 volumi. In Italia, è stata Angela Ales Bello a promuovere gli studi steiniani, curando anche la traduzione in italiano dell'opera completa della Stein in 20 volumi, per l'editrice Città Nuova. Tale ventennale fervore steiniano fa capo al CIRF (Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche) di Roma, fondato e diretto da Angela Ales Bello, cui si è ora affiancato anche il Centro Studi Edith Stein (CSES), presieduto da Anna Maria Pezzella.
- 3 M. Shaid/A. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Laterza, Roma-Bari 2009. Opportunamente i curatori dedicano il volume ad Angela Ales Bello, grati della formazione ricevuta alla sua scuola.
- 4 Così si esprime la stessa Angela Ales Bello nell'*Introduzione* al volume di M. Shahid/F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., p. 23.

La vitalità teoretica del rapporto che, in virtù dell'attenzione fenomenologica alla dimensione del "vissuto" (*Erlebnis*) e alla sua intrinseca valenza intersoggettiva, si può intrattenere con la tradizione filosofica e le idee altrui, rappresenta, infatti, un carattere distintivo dei circoli fenomenologici, anche nel panorama filosofico contemporaneo.

Alla medesima fonte di vitalità teoretica ha voluto accostarsi Habermas, adoperandosi ad evidenziare l'innesto del *Verständigungshandeln* o agire-d'intesa nell'husserliana *Lebenswelt*, a salvaguardia dell'agire comunicativo insidiato dalla logica sistemica di Luhmann⁵. Nell'ambito del paradigma dell'intesa, assunto nella fase matura della svolta linguistica, Habermas è così giunto a mostrare che «i soggetti capaci di parlare e di agire [...] si comprendono reciprocamente intorno a qualcosa nel mondo, sullo sfondo condiviso del mondo-della-vita»⁶, inedito trascendentale della comunicazione, di cui egli dà conto nella sua teoria formal-pragmatica o di pragmatica universale⁷. Infatti, sia al mondo-della-vita, veicolato dal linguaggio naturale, attinge come ad una risorsa l'agire comunicativo sia in quello riconfluiscono i prodotti comunicativi, secondo una circolarità virtuosa che non fa affatto rimpiangere il soggetto trascendentale, così rimpiazzato⁸.

Habermas ha tuttavia confessato di guardare con un certo sospetto «il fatto che i fenomenologi non siano ancora giunti al loro 'postismo'», a differenza dei postanalitici, dei post-strutturalisti o dei postmarxisti⁹, dal momento che, sebbene si attendesse pure per la fenomenologia, che da tempo ha trovato i suoi storici, le sue rappresentazioni-standard, i suoi documenti fondativi, il destino di una hegeliana "figura dello spirito" (*Gestalt des Geistes*), la quale «non appena viene riconosciuta nella sua inconfondibilità e le viene attribuito un appellativo, in quello stesso momento è già posta a distanza e condannata al declino», egli si è trovato viceversa a dover constatare che la fenomenologia non si è affatto ridotta alla mera "storia dei suoi effetti" (*Wirkungsgeschichte*), e anzi, mostra tuttora, «una certa attualità esistenzialistica»¹⁰.

2. La vita delle idee in Husserl

La cosa risulta tanto più sorprendente se si pensa alla vigorosa discussione che nel saggio del 1911, *La filosofia come scienza rigorosa*, Husserl sollevò proprio nei confronti di Dilthey, il pensatore che, facendo tesoro delle problematiche del romanticismo non hegeliano e delle tesi di Schleiermacher, aveva evidenziato come, nel rapporto con la storia passata, l'uomo fosse in grado di attivare la specifica funzione spirituale del *Nacherleben*: per suo tramite gli *Erlebnisse*, sedimentati e cristallizzati nell'intera storia passata, potevano essere "rievocati", richiamati in vita, e perciò, in quanto continuamente rivissuti, risultavano integrati

5 J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, tr. it. di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 26.

6 Ivi, p. 46.

7 Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1986, p. 178. In proposito: I. Dal Canton, *Conflitto e comunicazione. Per una critica di Jürgen Habermas*, Edizioni Ghibli, Milano 2002.

8 J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 47.

9 Ivi, p. 7.

10 Ivi, pp. 8-9.

organicamente nelle *Weltanschauungen* e nei *Kultursysteme* presenti e futuri, veicolandone lo sviluppo e l'incremento.

In verità, l'obiettivo polemico di Husserl era soprattutto il cedimento storicistico in cui Dilthey mostrava di essere incorso nel periodo conclusivo della sua attività speculativa, quando, applicandosi a delucidare l'essenza della filosofia, le aveva negato lo statuto di "scienza prima e rigorosa", lasciandola risucchiare dall'ambito delle *Geisteswissenschaften*, come "filosofia della *Weltanschauung*", appiattita sulla successione delle varie filosofie storiche, che «appaiono e scompaiono nel corso dello sviluppo dell'umanità, dove il loro contenuto spirituale è motivato in modo determinato dalle relazioni storiche date», e che pertanto si esauriscono nel tempo della storia senza attingere alla perennità¹¹.

A tale posizione diltheyana, Husserl imputava un vizio riduzionistico, dovuto all'acquiescenza teoretica al "fatto" storico della separazione tra dimensione sapienziale e dimensione scientifica avvenuta nel contesto dei saperi con il passaggio alla modernità. Mentre, infatti, nelle filosofie del passato la doppia aspirazione alla sapienza e alla scienza era compresa nel «compito finito», espresso nella *Weltanschauung* di ciascuna epoca, che di principio poteva realizzarsi nella vita del singolo sia pure «nel modo di una costante approssimazione», con il prevalere moderno dell'idea e della pratica della *Wissenschaft* si era aperta, sul «valere fluente» della scienza come fenomeno culturale, una distinta prospettiva di «validità oggettiva» teoretica¹², che «non [era più] limitata da alcuna relazione allo spirito di un'epoca», ma era portatrice, sulla «sua forma confusa di manifestazione»¹³ storica, di un'idea sovratemporale volta «alla perfezione anche dei posteri fino alle generazioni più lontane». A differenza delle *Weltanschauungen*, che l'avevano preceduta e che erano sempre state relative ad un'epoca, la scienza moderna aveva avviato infatti la costruzione di «un edificio infinito, che mai e in nessun luogo [avrebbe potuto] essere ultimato» e al quale «generazioni su generazioni [avrebbero lavorato] con entusiasmo»¹⁴.

A parere di Husserl, un evento di tale portata avrebbe richiesto già a suo tempo l'istaurarsi di una filosofia adeguata, scientifica e rigorosa in quanto «capace di soddisfare le più elevate esigenze teoretiche e di rendere possibile, in prospettiva etico-religiosa, una vita regolata da pure norme razionali»¹⁵; ma la modernità riuscì solo a introdurre, sul precedente «ingenuo abbandonarsi all'impulso filosofico», un *ethos* di riflessione critica e di ricerca sul metodo¹⁶, il cui basilare «impulso alla costituzione della rigorosa scienza filosofica»¹⁷, però,

11 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, M. Nijhoff Publishers, Den Haag 1987, pp. 3-62; tr. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2001⁴, p. 74. Il riferimento è al saggio di W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der metaphysischen Systemen*, in M. Frischeisen-Köhler (a cura di), *Weltanschauung. Philosophie und Religion*, Reischl, Berlin 1911 (cfr. recensione di M. Mezzanzanica, in a cura di F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Mondadori, Milano 2000, p. 296); vedi inoltre, W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in W. Dilthey et al., *Systematische Philosophie*, Teubner, Berlin und Leipzig 1907, pp. 1-72; tr. it. di G. Penati, *L'essenza della filosofia*, Rusconi, Milano 1999.

12 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 75.

13 Ivi, p. 76.

14 Ivi, p. 89.

15 Ivi, p. 3.

16 Ivi, pp. 3-4.

17 Ivi, p. 9.

proprio perché non chiarificato da una teoresi «sufficientemente avanzata o sufficientemente scientifica»¹⁸, risultava ormai sia indebolito sia falsificato¹⁹, se non addirittura dissolto, nella «nuova ‘filosofia della *Weltanschauung*’». Questa, infatti, non essendo più dominata, «per lo meno nelle sue intenzioni e nei suoi procedimenti, da quella radicale volontà di dottrina scientifica che [aveva] caratterizzato gran parte della filosofia moderna fino a Kant»²⁰, appariva soccombente di fronte ad entrambi gli atteggiamenti del naturalismo e dello storicismo, a diverso titolo portatori di «uno scetticismo che abbandona[va] ogni idealità assoluta e validità oggettiva»²¹.

L’«indigenza spirituale» del tempo presente è «divenuta in effetti insostenibile»²² – esclama Husserl – ed inderogabilmente sollecita la filosofia ad erogare un *surplus* di teoresi, che qualifica come «dottrina fenomenologica d’essenza»²³. Infatti, poiché si tratta di un’indigenza che sorge dalla scienza, la si «può superare in modo definitivo»²⁴ solo con una filosofia che accetti il compito di realizzarsi come filosofia prima e scienza rigorosa ovvero come «una scienza radicale, che proceda dal basso poggiando su fondamenta sicure e seguendo il metodo più rigoroso»²⁵. Essa non può fare a meno della «vita universale dello spirito» che la ricognizione storica le offre come «materiale di ricerca» fondamentale e originario²⁶, ma non potrà acquietarsi finché non avrà costituito «un intero di momenti di pensiero, ciascuno dei quali [sia] immediatamente evidente», concettualmente chiaro e distinto; finché non avrà convertito «in forme razionali univoche» ogni «presentimento» di profondità²⁷ e, liberatasi dai pregiudizi, non sarà più «cieca di fronte alle idee, che pure in una così larga misura sono assolutamente date nell’intuizione immediata»²⁸.

Nella direzione contraria allo sviluppo di una filosofia come scienza rigorosa, secondo Husserl, si era mosso, invece, Dilthey nella fase conclusiva del suo pensiero, disattendendo la convergenza del «suo obiettivo di una fondazione filosofica delle scienze dello spirito»²⁹ con le istanze della incipiente fenomenologia husserliana; convergenza, anzi “sintesi”, che aveva manifestato a Husserl stesso nei colloqui avuti nell’inverno del 1905-1906, dai quali, secondo Misch, era derivato per Husserl, l’«impulso che [lo] condusse dalle *Ricerche logiche* alle *Idee*»³⁰. In quell’occasione, Dilthey aveva riconosciuto che non era tanto «la

18 Ivi, p. 104.

19 Ivi, p. 9.

20 Ivi, p. 10.

21 Ivi, pp. 9-10.

22 Ivi, p. 97.

23 Ivi, p. 81.

24 Ivi, p. 98. Cfr. G. Semerari, *La filosofia come “scienza rigorosa” e la critica fenomenologica del dogmatismo*, in E. Paci (a cura di), *Omaggio a Husserl*, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 121-161.

25 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 99.

26 Ivi, pp. 80-81.

27 Ivi, pp. 102-103.

28 Ivi, p. 106.

29 Cfr. F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig or tot?*, Kohlhammer, Stuttgart 1954, p. 52; tr. it. in R. Cristin, *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Dilthey-Husserl*, Guida, Napoli 1999, p. 25.

30 Così G. Misch in *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Cohen, Bonn, 1930, p. 328; tr. it. del passaggio in R. Cristin, *Fenomeno storia*, cit., p. 25.

psicologia psico-fisica che poteva servire come ‘fondamento delle scienze dello spirito’³¹ quanto la fenomenologia³². Dilthey aveva voluto approfondire la lettura delle *Ricerche logiche* di Husserl, dedicandovi un apposito seminario, poiché «quel libro rappresentava il primo fondamentale nuovo approccio nella filosofia dai tempi di Mill e Comte [ed] egli, Dilthey, riteneva la V e la VI ricerca le più importanti e il ritorno al soggetto e ai suoi *Erlebnisse* che in esse si realizza[va] estremamente fecondo»³³. Cocente doveva essere stata la delusione di Husserl nel constatare che alla fine del suo percorso di ricerca Dilthey, «pur muovendo giustamente da una descrizione e comprensione delle ‘individualità storiche’ nella loro tipicità irripetibile, non [aveva portato] a compimento, anche per le scienze dello spirito, un compito illustrativo secondo leggi che [andasse] oltre l’illustrazione individuale»³⁴; per questo Husserl, nel momento in cui aveva realizzato che sulle sue sole spalle di fenomenologo stava ricadendo l’intera responsabilità storico-teoretica di colmare l’indigenza di scienza, che affliggeva l’umanità, era arrivato ad accusare Dilthey stesso di aver ceduto, come i naturalisti e gli storicisti, alla «superstizione del fatto» privo di idee³⁵, nonostante avesse manifestato di aver ben colto che solo una descrizione dell’“essenza” della vita spirituale, che la liberasse una volta per tutte da presupposti sia naturalistici sia storicistici, sarebbe stata in grado «di offrire un punto di partenza [...] per la crescita verso una fenomenologia e una filosofia trascendentale in generale»³⁶.

In seguito Husserl emendò radicalmente tale giudizio sull’esito dell’opera di Dilthey³⁷. Sperimentò infatti a sua volta quel «paradosso della soggettività umana», «soggetto per il mondo e insieme oggetto nel mondo»³⁸, che anche a lui rese difficile la coniugazione “scientifica” della naturalità oggettiva e della storicità soggettiva del filosofare, continuamente esponendo alla scepsti i risultati oggettivamente conseguiti e rendendo perciò necessarie sempre nuove *epoché*, oltre ogni presunta fondazione assoluta. Nel suo cosiddetto “testamento filosofico”³⁹, Husserl si trovò a riconoscere, d’altro canto, che la stessa tradizione filosofica,

31 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 81.

32 Cfr. E. Husserl, *Lettera a D. Mahnke* del 26/12/1927, in E. Husserl, *Briefwechsel*, a cura di K. e E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht, 1994, vol. III, p. 459; tr. it. in R. Cristin, *Fenomeno storia*, cit., p. 25.

33 Cfr. F. Heinemann, *Existenzphilosophie*, cit., p. 52; tr. it. in R. Cristin, *Fenomeno storia*, cit., p. 25.

34 Così E. Husserl nello scritto del 1928, *Phänomenologische Psychologie*, in *Husserliana: Gesammelte Werke*, in 39 voll. M. Nijhoff, Den Haag 1956-, vol. IX; tr. it. di P. Polizzi, *La psicologia fenomenologica*, Ila-Palma, Palermo 1988, p. 53, cit. da G. Penati nell’*Introduzione* a Dilthey, *L’essenza della filosofia*, cit., p. XVIII.

35 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 97.

36 E. Husserl, *La psicologia fenomenologica*, cit., p. 97.

37 E. Husserl tornerà sul suo duro giudizio su Dilthey nel 1929, in occasione della pubblicazione dell’VIII volume delle *Opere complete* di Dilthey e in una lettera inviata a Georg Misch riaffermerà l’affinità di fondo tra la posizione teoretica di Dilthey e la propria. Ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, inoltre, Husserl ricomprende a pieno titolo Dilthey nello sviluppo della filosofia verso la scienza, così esprimendosi: «Dilthey, uno dei massimi studiosi nell’ambito delle scienze dello spirito, ha investito tutte le sue energie nel tentativo di chiarire la relazione tra natura e spirito, di chiarire le operazioni della psicologia psicofisica, la quale, egli riteneva, andava integrata da una nuova psicologia descrittiva e analitica» (tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961, p. 355).

38 Ivi, § 53.

39 Il testo appartiene al plico K III 29 e alle pp. 5 e 9 del plico K III 28 ed è ora confluito nel volume XXIX dell’*Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke, Die Krisis der europäischen Wissenschaften*

quale pratica costante secondo l'«idea unitaria di un compito, che si tramanda intersoggettivamente nel corso della storia», si è potuta costituire unicamente percorrendo la via del continuo rinnovarsi dell'esperienza empatica spontanea e diretta da parte di individui concreti, che hanno assunto dentro di sé il *telos* generale “filosofia”, mimandolo interiormente in una «appercezione di rassomiglianza», che ha luogo sulla base di quell'esperienza di «accoppiamento originario» (*Paarung*) in cui l'ego e l'alter ego sono dati sempre e necessariamente⁴⁰. È vero infatti che la “filosofia” «ha fatto la sua irruzione nella storia europea, mediante una ‘fondazione originaria’ (*Urstiftung*) da parte dei primi filosofi, gli uomini che per primi concepirono l'intento (*Vorhaben*) completamente nuovo della ‘filosofia’ e della cui realizzazione fecero la propria professione nella vita (*Lebensberuf*)»; ma l'opera di Talete, che pure immise effettivamente nella storia l'idea della nuova disciplina filosofica e del suo “scopo ideale” (*Zweckidee*), quello che sempre l'avrebbe individuata, al di là delle singole espressioni filosofiche, relative a epoche e personalità specifiche⁴¹, non sarebbe stata in grado di per sé di determinare la “riproduzione” (*Fortpflanzung*) del filosofare nella comunità storico-sociale attraverso il succedersi delle generazioni, se individui concreti non avessero introiettato il *telos* “filosofia”, come proprio “compito” (*Aufgabe*), ovvero quale «obiettivo della [propria] volontà abitualmente costante»⁴² e «proposito per una realizzazione concreta», radicandolo in un «Io, nel quale proprio questo *telos* ha il luogo di un'esistenza effettiva (*eine Stätte wirklichen Daseins*), ovvero di una forza direttiva (*Richtkraft*) pratica e apodittica»⁴³, capace di produrre, all'interno dell'umanità totale, il determinarsi storico di una unità oggettiva specifica, costituita dall'umanità-professionale (*Berufsmenschheit*) dei filosofi⁴⁴.

Di tale istaurarsi nell'ambito della «comunità delle monadi»⁴⁵ di una viva e spontanea relazione, che, consentendo agli individui di far “rivivere”, entropatizzandolo, il *telos* generale come proprio “scopo ideale” (*Zweckidee*), è fonte tanto della continuità quanto dell'incremento storico della filosofia e che sola pertanto può condurre oltre la «metafisica storicamente degenerata»⁴⁶ dei nostri giorni, Husserl avverte acutamente l'intrinseca aporeticità in relazione allo “scopo ideale” (*Zweckidee*) stesso del filosofare. Il filosofare, infatti, pur derivando da una “soggettività agente” (*handelnde Subjektivität*), come ogni sapere, a differenza

und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, a cura di R.N. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1993, n. 32, pp. 362-420.

Nelle *Anmerkungen des Herausgebers*, è Smid a definire il testo in questione («il testamento filosofico di Husserl») (p. 362). Cfr. N. Ghigi, *Introduzione* a «La teleologia nella storia della filosofia», in E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, tr. it. di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004, pp. 11-55.

40 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1963; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002⁴, §§ 50-51, pp. 131-132.

41 E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 60 (tr. modificata).

42 Ivi, pp. 61-62. Anche Max Scheler, trattando di lavoro umano, fa riferimento al concetto di “compito” (*Aufgabe*) come ad «uno scopo nel suo puro e semplice essere rappresentato», per cui si può lavorare. Cfr. M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, in *Gesammelte Werke*, 14 voll., 1971-1973, a cura di M. Scheler/M. Frings, Francke, Bern-München, vol. I, *Frühe Schriften*, 1971, pp. 167 e 170.

43 E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 121.

44 Ivi, p. 61.

45 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 55, p. 139.

46 Ivi, § 60, p. 156.

di tutti gli altri, ambisce a raggiungere una dimensione di assolutezza o di “mancanza di presupposti” (*Voraussetzungslosigkeit*) nella «conoscenza universale dell'essere» (*universale Seinserkenntnis*), che non può ammettere in alcun modo “ovvietà” (*Selbstverständlichkeiten*) precedenti. Per questo, appartiene al senso della filosofia che, per ciascuna delle sfere d'essere apprese, si impostino procedure atte a renderle verità teoretiche (*zu theoretische Wahrheiten geworden sind*), dal momento che le varie “posizione d'essere” (*Seinssetzungen*) possono essere filosoficamente utilizzate solo dopo essere state «espressamente indagate secondo la verità del loro essere, espressamente giustificate, fondate» (*nach der Wahrheit ihres Seins ausdrücklich befragt, ausdrücklich verantwortet, begründet*)⁴⁷.

Inevitabilmente, dunque, l'instaurarsi del filosofare autentico comporta che «l'ingenuità del filosofare-diretto» (*die Naivität des Gerade-hin-Philosophierens*) sia interrotta da una scepsi a sua volta ben fondata⁴⁸ e che il filosofo cada sempre di nuovo nella perdita della chiarezza intellettuale e della completezza fondativa appena conseguite.

Ogni singolo filosofo, da Talete in poi, sperimenta così che la fonte della peculiare vitalità “logoica”⁴⁹ del prodotto della sua mente non risiede esclusivamente nella sua potenza teoretico-speculativa. Piuttosto: il suo pensiero entra nella storia della filosofia, nella misura in cui egli accetta di seguire «quell'idea non formulata di filosofia» (*die unformulierte Idee “Philosophie”*), che, come «forza propulsiva di tutta la storia» (*Triebkraft der ganzen Geschichte*), attraversa il processo storico e le epoche, i filosofi e le filosofie. Nella personale esperienza di ogni filosofo è cioè all'opera – rileva Husserl – oltre alla *Zweckidee* che lo guida consapevolmente e di cui egli sa fornire esplicita definizione, il «telos nascosto della filosofia» (*das verborgene Telos der Philosophie*), una idea finale che sta dietro le quinte e «da questa posizione nascosta preme pulsionalmente su di lui e su tutti i filosofi» (*in dieser Verhüllung in ihm und allen Philosophen treibend*), ciascuno dei quali ne coglie individualmente il senso ovvero «ce l'ha ‘in mente’ a suo proprio modo» (*in eigener Weise hat jeder Philosoph sie ‘im Sinn’*)⁵⁰.

Per venire a capo di tale aporia originaria che emerge dal vivo filosofare e da cui neppure il *Phänomenologizieren*⁵¹ di Husserl è immune, non basta evidentemente curare di mantenersi al livello speculativo/trascendentale, secondo l'obiettivo ideale, cui i filosofi mirano fin dalla fondazione (*Urstiftung*) storica della filosofia, di una «scienza dell'universo dell'essente, come scienza per ogni ‘essere razionale’, che in quella pura *episteme* pensa, conducendo a formazioni di conoscenza definitiva del mondo» (*Wissenschaft vom Universum des Seienden*

47 E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 123.

48 Ivi, p. 124.

49 Utilizziamo qui un termine, introdotto da Anna-Teresa Tymieniecka, per differenziare la razionalità meramente logica propria dell'atteggiamento logocentrico moderno, dal *logos* vivente che intrinsecamente pervade l'essere e che può essere colto nell'atto creativo dell'uomo, da una coscienza e conoscenza post-moderne, altrettanto vive. Cfr. A.-T. Tymieniecka, *Phenomenology World-Wide. Foundations, Expanding Dynamics, Life Engagements. A Guide for Research and Study*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002, tr. it. di D. Verducci, *La fenomenologia della vita come forza ispiratrice dei nostri tempi*, in Ead. (a cura di), *Disseminazioni fenomenologiche. A partire dalla fenomenologia della vita*, eum, Macerata, 2007, p. 47.

50 E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 112 (tr. modificata).

51 Così M. Heidegger, *Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag*, in «Akademische Mitteilungen», Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.B., IX Sem., 3, 14/5/1929, p. 47.

als Wissenschaft für jeden, 'Vernünftigen', jeden in 'der' reinen Episteme Denkenden, zu Gebilden endgültiger Welterkenntnis führend)⁵². Infatti, anche se, una volta che ci si è attestati sul livello dell'assolutezza speculativa, si è inclini a ritenere che non sia più teoreticamente confacente rituffarsi nella contingenza dell'esperienza, da cui finalmente sembrava di essersi affrancati, la filosofia resta pur sempre «un compito, un obiettivo operativo che deve trovare riempimento nell'opera che riesce» (*daß Philosophie eine Aufgabe ist, ein Werkziel, das im gelingenden Werk sich erfüllen muß*). Ovvero: anche l'incontrovertibilità logica più limpida e la fondazione razionale più solida, conseguite filosoficamente, "stanno" necessariamente sul fondamento del fatto "prodigioso" per cui, malgrado l'avvicinarsi temporale delle soggettività filosofiche più disparate e contrapposte, in reciproca opposizione consapevole e volontaria, nella storia della filosofia ci troviamo a constatare invece «una affinità tipica e una coimplicazione storica» (*eine typische Verwandtschaft und einen historischen Zusammenhang*) della serie delle filosofie, in quanto opere filosofiche realizzate (*Reihen von Philosophien*). Ciò, secondo Husserl, rimanda di nuovo al tralucere, questa volta nella dimensione storico-oggettiva, da sotto il piano più esterno di visibilità, di un misterioso "intenzionarsi" (*Hintendieren*) dell'intero flusso del filosofare su un identico "fine oggettivo" (*Ziel*)⁵³ – o un identico metodo o un'identica "forma operativa" (*Werkgestalt*) – che è più profondo dello scopo esplicito, consapevole e volontario dei singoli filosofi e che resta latente in quanto, pur insistendo su questa forma individuale per venire alla luce, non la trapassa (*welche in dieser Gestalt zutage treten will und doch nicht durchdringt*)⁵⁴.

Di tutto ciò Husserl venne in chiaro passando per la radicalizzazione dell'analisi trascendentale della soggettività, fino a toccare il limite dell'autoreferenzialità (*Selbstbezogenheit*) o circolarità solipsistica della fenomenologia, a seguito e nel corso della cosiddetta "svolta idealistica", sulla cui messa in atto la delusione provocata dal venir meno diltheyano all'impresa di una filosofia come scienza autentica e rigorosa e l'esigenza di porvi rimedio sembrano aver influito molto di più della preoccupazione per le accuse di idealismo e di essenzialismo sollevate da Max Scheler e da Martin Heidegger o per il disorientamento che si produceva nei più stretti collaboratori di Gottinga, tra i quali Edith Stein. Il progetto di una fondazione trascendentale della filosofia, che la renda scienza rigorosa, è riassunto da Husserl, a conclusione del suo percorso speculativo, nel «motivo del ritorno alle fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive, della riflessione da parte del soggetto conoscitivo su se stesso e sulla sua vita conoscitiva, in cui si definiscono in conformità a uno scopo tutte le formazioni scientifiche che valgono per lui, in cui si attuano come risultati, in cui sono disponibili e costantemente lo divengono»⁵⁵. In effetti l'intera ricerca trascendentale husserliana è sorretta dall'unica istanza di approdare, tramite «i diversi approcci e le diverse vie della riduzione, all'io-stesso»: «poiché l'essere da mostrare non è altro se non ciò che per motivi essenziali può venire indicato come 'puri vissuti', 'pura coscienza' con i suoi 'puri correlati' e, dall'altra parte, il suo 'puro io', cominciamo con il considerare l'io, la coscienza, i vissuti quali ci sono dati

52 E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 113 (tr. modificata).

53 Si noti che Husserl utilizza qui, per indicare il fine, il termine *Ziel*, che denomina la finalità oggettiva, quella della natura per esempio, a differenza di *Zweck*, che invece significa lo scopo soggettivo della volontà.

54 E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 112.

55 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., § 24.

nell'atteggiamento naturale [e quali a esso vanno attinti nella loro purezza]»⁵⁶. Non si intende affatto qui, come opportunamente fa osservare Angela Ales Bello, andando a connettersi con la motivazione profonda di Husserl, di escludere l'aspetto di concretezza dell'esistenza umana individuale e della natura, quanto portare ad evidenza della nuova impostazione d'analisi fenomenologica sia «lo strumento» che è «la messa fra parentesi dell'ovvietà, della fattualità», sia «il suolo», che «è quello della soggettività da indagare nelle sue strutture»⁵⁷. Quando dunque Husserl dichiara: «Noi manteniamo lo sguardo fermamente rivolto alla sfera della coscienza [con il suo *Ego* che non può esserne separato] e cerchiamo di vedere cosa vi si trovi di immanente»⁵⁸, egli non fa altro che ribadire che lo scavo trascendentale della soggettività è «la via veritativa per giustificare la realtà come si presenta e si costituisce»⁵⁹. L'obiettivo è decisivo, perché è in gioco l'edificazione della filosofia come scienza autentica (*echte*) e specifica, oltre ogni riduzionismo, naturalistico o storicistico, a *Weltanschauung*: per questo Husserl si applica a sondare «quasi maniacalmente» sia lo strumento sia il terreno di costruzione, mantenendo addirittura «in sospeso» e non pubblicato il secondo volume delle *Idee*, al quale consegnava le sue investigazioni, dove il «momento costruttivo» risulta, infatti, «meno organico e più disperso rispetto a quello metodologico»⁶⁰.

3. La vita delle idee secondo Edith Stein

Curiosamente, alcuni dei risultati che Husserl conseguì, in ordine alle problematiche innescate dalla controversia con Dilthey sulla fondazione delle *Geisteswissenschaften*, nella sua ricerca dal 1905 al 1935, il cui «nucleo è costituito dall'*Einfühlung*, cioè dall'empatia»⁶¹, furono raggiunti autonomamente e seguendo una via meno tormentosa da Edith Stein. Di ciò «ella, che si era lamentata per aver dovuto procedere nella stesura della sua tesi senza la guida costante di Husserl», si rende conto, in occasione della pubblicazione del suo elaborato di laurea, nel 1917⁶², quando è ormai assistente di Husserl e ha accesso «ai manoscritti, che costituiranno, grazie anche al suo lavoro di trascrizione, il secondo volume delle *Idee*,

56 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und eine phänomenologische Philosophie*, a cura di K. Schumann, in *Husserliana*, cit., vol. III tomo 1-2, libro primo: "Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", M. Nijhoff, Den Haag 1976, § 33, p. 58; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro primo: "Introduzione generale alla fenomenologia pura", Einaudi, Torino 2002, § 33, p. 75.

57 A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, pp. 35-36.

58 E. Husserl, *Idee*, cit., § 33, p. 76.

59 A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 36.

60 *Ibidem*.

61 Ivi, p. 74. I risultati di tali ricerche husserliane sono confluiti sia nei voll. XIII, XIV, XV dell'*Husserliana*, cit., raccolti sotto il titolo di *Zum Phänomenologie der Intersubjektivität*, a cura di I. Kern, sia nel libro secondo delle *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und eine phänomenologische Philosophie*, "Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution", a cura di M. Biemel, *Husserliana*, cit., vol. IV e nelle *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, *Husserliana*, cit., vol. I.

62 Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, München 1980; tr. it. di E. Schulze e E. Costantini, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1998².

pubblicato postumo»⁶³. L'*Einfühlung* ovvero l'atto a-razionale che mette in contatto i vissuti interpersonali, che aveva rappresentato per Husserl «un enigma [...] oscuro e addirittura tormentoso»⁶⁴, nonostante le diffuse analisi dedicatele – sono circa duemila pagine solo i testi non destinati alle stampe!⁶⁵ –, per la Stein era risultato invece «un problema»⁶⁶ che il metodo fenomenologico consentiva di affrontare e sciogliere e al quale, anzi, bisognava applicarsi in via preliminare, se si intendeva procedere «alla ricerca di ciò che, in ogni essere umano, fonda l'unità di sensibilità, emozioni, conoscenza, volontà, slancio verso l'assoluto»⁶⁷, posto che l'empatia si manifesta alla base della comunicazione intersoggettiva e tra i viventi in generale⁶⁸. Come la Stein stessa racconta:

Nel suo seminario sulla natura e lo spirito, [Gottinga, semestre estivo 1913] 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* questa esperienza, ma non dichiarava in che cosa consistesse. C'era perciò una lacuna che andava colmata: io volevo ricercare che cosa fosse l'intuizione empatica. Ciò non dispiacque al maestro⁶⁹.

Il risultato di tale procedere, equilibrato perché commisurato a quanto consentito dalla messa in opera della riduzione eidetica⁷⁰, ma anche audace⁷¹, perché secondo Husserl mancava ancora un'adeguata fondazione, fu sorprendente: la Stein viene in chiaro del fenomeno dell'empatia e può perciò metterla a frutto nel suo stesso rapporto con le idee di pensatori del passato, oltre che contemporanei, Dilthey e Husserl compresi, che è in grado di far “germinare” a nuova vita, non solo in senso metaforico, sviluppandoli speculativamente, ma anche in senso effettivo, entropatizzandoli e innestandoli perciò nella evoluzione vitale della sua stessa mente pensante.

Nella Seconda Parte della sua tesi di laurea, dedicata a “L'essenza degli atti di empatia”, la Stein procede in primo luogo a focalizzare il fenomeno che si verifica in una situazione empatica: «Un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore»; imposta poi la questione eidetica: «Che cos'è questo rendersi conto?»⁷². Segue la distinzione dell'atto empatico dalla percezione esterna: questa è atto originariamente offerente, in cui l'essere cosale spazio-temporale e il suo accadere si danno in carne ed ossa; al contrario l'empatia ha a che fare con il dolore, che non è una cosa e si dà “assieme”

63 A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 115.

64 E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, tr. it. di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966, p. 295.

65 Cfr. A. Ales Bello, *Empatia e amore nella prospettiva fenomenologica*, in F. Brezzi (a cura di), *Amore e empatia. Ricerche in corso*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 32.

66 Così Laura Boella in *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 6.

67 Ivi, p. 7.

68 A. Ales Bello, *Empatia e amore*, cit., p. 33.

69 E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie – Das Leben Edith Steins: die Kindheit und Jugend*, in *Werke* vol. VII, Freiburg i.B. 1985, p. 246; tr. it. di B. Venturi, *Storia di una famiglia ebrea – Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Città Nuova, Roma 1999³, p. 126.

70 Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., in particolare “Il metodo della ricerca”, pp. 67-71.

71 A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 35.

72 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 71-72.

a un volto con espressione dolorosa e non “in” esso⁷³. Anche l’ideazione, con cui cogliamo «intuitivamente relazioni essenziali» è originariamente offerente e perciò distinta dall’empatia, al pari dell’«appercezione di un valore» e dei «nostri propri vissuti nel momento in cui pervengono a datità nella riflessione»⁷⁴. L’empatia rientra quindi, piuttosto, tra gli atti non originariamente offerenti, quelli che, come il ricordo, l’attesa o la fantasia, «non hanno il loro oggetto davanti a sé, presente in carne ed ossa, ma se lo rendono presente; ed il carattere di presentificazione è un momento essenziale immanente di questi atti, non una determinazione ottenuta dagli oggetti»⁷⁵. La specificità dell’empatia rispetto agli altri atti non originariamente offerenti, che però attualizzano un vissuto di pertinenza dello stesso soggetto, sta nel fatto che il contenuto che essa presentifica nel soggetto empatizzante è il vissuto altrui, come la Stein chiarifica, descrivendo le fasi in cui, seppure vissuta istantaneamente, l’esperienza empatica ha luogo nella sua completezza. La prima fase è di «emersione del vissuto» dell’altro: «il vissuto emerge improvvisamente dinanzi a me, io l’ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l’espressione di dolore che riesco a leggere nel volto di un altro)»; c’è poi la fase di «esplicitazione riempiente» del vissuto, perché «mentre mi rivolgo alle tendenze implicite [nel vissuto che mi è emerso davanti] e cerco di portare a datità più chiara lo stato d’animo in cui l’altro si trova, quel vissuto non è più oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto, ma immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d’animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto». Solo a questo punto dell’«attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna di nuovo dinanzi a me come Oggetto» nell’«oggettivazione comprensiva del vissuto esplicitato»⁷⁶. È in forza di questa spontanea dinamica interiore che, quando si empatizza, accade che «nella mia esperienza vissuta non originaria, io mi sento accompagnata da un’esperienza vissuta originaria, la quale non è stata vissuta da me, eppure si annunzia in me, manifestandosi nella mia esperienza vissuta non originaria». Conclude perciò la Stein: «In tal modo noi perveniamo per mezzo dell’empatia ad una specie di atti esperienziali *sui generis*», tramite i quali rendiamo presente in noi il vissuto di un altro, in quanto è dell’altro⁷⁷, e ciò vale non solo a livello di individualità psico-fisiche, ma anche come comprensione tra persone spirituali⁷⁸.

La Stein ci tiene a puntualizzare che ha svolto «questa indagine nella generalità più pura»: ha trattato «soltanto dell’Io puro, del Soggetto dell’esperienza vissuta, interpretandolo ora dalla parte del Soggetto ora dalla parte dell’Oggetto», e nient’altro è entrato nella sua indagine. Per questo ciò che si è reso evidente è «l’esperienza che un Io in genere può cogliere di un altro Io in genere» e inoltre, che «è in questo modo che l’uomo coglie la vita [...] dell’altro» – compresi «in qualità di credente, l’amore, l’ira e i comandamenti del suo Dio», il quale,

73 Ivi, p. 72.

74 Ivi, p. 73.

75 Ivi, p. 74.

76 Ivi, pp. 77-78.

77 Ivi, p. 79.

78 La Stein dedica la Terza e la Quarta Parte della sua tesi proprio a «risolvere il quesito sul come si costituiscono coscienzialmente le oggettualità di cui si parla nelle tradizionali teorie dell’empatia: individuo psico-fisico, personalità e simili» (ivi, p. 120).

«non diversamente [...] può cogliere la vita dell'uomo»⁷⁹ – : presentificandola dentro di sé in quanto tale, per “entro-patia”, secondo la felice traduzione del termine tedesco *Einführung* da parte di Enrico Filippini⁸⁰.

Nel campo delle *Geisteswissenschaften* la capacità empatica esplica una funzione basilare: su di essa, infatti, si appoggia il *Nacherleben* ovvero la «comprensione post-vissuta», per la quale le opere dello spirito possono essere riattualizzate nelle loro intenzioni originarie, incluse quelle rimaste storicamente latenti. È così che ha luogo l'innesto organico dello spirito altrui nel proprio e del passato nel presente, e l'empatia si qualifica anche come quel vettore potente di progresso culturale, che ci fa essere «nani sulle spalle di giganti»⁸¹.

La stessa filogenesi umana resterebbe enigmatica, come ben documentano le indagini dello psicologo dello sviluppo, Michael Tomasello, se non si potesse far intervenire “l'ultrasocialità”⁸² ovvero la capacità progressivamente emersa 200.000 anni fa, in una popolazione africana del genere *Homo* di «imparare non solo dagli altri (*from the other*) ma anche attraverso gli altri (*through the other*)»⁸³; in ciò si manifestava all'opera una specialissima forma di cognizione sociale che consente agli individui umani «di comprendere i conspecifici come esseri simili a loro stessi, con vite intenzionali e mentali simili alla propria» e perciò «di mettersi nei ‘panni mentali’ degli altri»⁸⁴, dando luogo ad una evoluzione culturale cumulativa tramite processi di socio-genesi, che in un tempo brevissimo, impraticabile non solo per l'evoluzione biologica, ma anche per la trasmissione culturale non umana, ha fatto passare gli uomini dalla produzione di strumenti di pietra alla creazione di processi produttivi computerizzati, dall'uso di simboli per comunicare e strutturare la vita sociale alla creazione del linguaggio scritto, del denaro, della notazione matematica, dell'arte, dallo sviluppo di pratiche e di organizzazioni sociali alla creazione di istituzioni formalizzate di tipo religioso, amministrativo, educativo e commerciale⁸⁵. L'evoluzione culturale cumulativa umana rappresenta, infatti, un potente dispositivo di invenzione collaborativa o sociogenesi, che agisce non solo nel caso di collaborazione diretta e simultanea fra due o più individui, ma anche a distanza, nel caso per esempio in cui un individuo abbia di fronte un artefatto o una pratica culturale che ha ereditato e nello stesso tempo sperimenti una situazione per la quale l'artefatto o l'idea non appaia del tutto appropriata. L'individuo in questione, osserva Tomasello, valuterà «allora il modo in cui l'artefatto dovrebbe funzionare (l'intenzionalità dell'inventore), lo confront[erà] con la situazione corrente e poi modific[herà] l'artefatto»⁸⁶, facendolo

79 Ivi, pp. 79-80.

80 Cfr. la traduzione italiana di Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, di G. Alliney, integrata da E. Filippini, Einaudi, Torino 1976. L'osservazione di apprezzamento è in A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 75.

81 Si tratta di un'immagine che Bernardo di Chartres amava utilizzare ed è riferita da Giovanni di Salisbury, nel *Metalogicon*: «nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea» (III, 4; ed. Webb, Oxford 1929, p. 136, 23-27).

82 L'espressione è di Luigi Maria Anolli nella *Presentazione* al volume di M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, tr. it. di M. Ricucci, il Mulino, Bologna 2005, p. 13.

83 M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, cit., p. 24.

84 Ivi, pp. 23-24.

85 Ivi, pp. 20-21.

86 Ivi, p. 60.

evolvere secondo la nuova intenzionalità, in una collaborazione non “attuale” (*actual*), ma “virtuale” (*virtual*), a partire da una empatizzazione a distanza⁸⁷.

A questo punto ci è sono più chiari il disagio e la perplessità, che la Stein espresse a Roman Ingarden nella lettera del 3 febbraio 1917, nei confronti dell'interpretazione idealistica della “costituzione” che Husserl andava sviluppando: ella aveva ormai maturato in proposito una propria posizione, distinta da quella del maestro e intendeva mantenere riguardo alle premesse per la costituzione, la coesistenza di «una natura fisica assolutamente esistente» e di «una soggettività con determinate strutture»⁸⁸. Eppure, l'investigazione originale di entrambi i campi, che la Stein autonomamente svolgerà, mostra una «sorprendente fedeltà nei confronti del maestro»⁸⁹, come solo l'esercizio di una corretta pratica empatica di immedesimazione intenzionale rivolta alle idee, poteva consentire. Anche al pensiero sul *Nacherleben* di Dilthey, la Stein si accosta in modo da favorirne la nuova germinazione: se alla “psicologia descrittiva e analitica” contesta di sopprimere la distinzione fondamentale tra natura e spirito, in Dilthey riconosce «il grande maestro del comprendere» che mette in guardia dal sopravvalutare il Se stesso, la struttura individuale del vissuto, perché «se prendiamo la struttura del vissuto individuale come misura, ci chiudiamo nella prigione della nostra individualità; gli altri diverranno degli enigmi o – quel che è ancora peggio – noi li modelliamo secondo la nostra immagine e falsiamo così la verità storica»⁹⁰. Come per Husserl, così per la Stein, il limite di Dilthey non consiste nell'aver assunto l'introspezione quale via per acquisire una base epistemologica alle scienze dello spirito né nell'aver riconosciuto nella forma empatica del *Nacherleben* una procedura per comprendere la vita dello spirito. Piuttosto resta problematico che «egli trovi come soggetto di questo comprendere l'uomo in quanto natura, la totalità della vita dell'individuo psico-fisico»; in questo modo, infatti, la portata stessa del *Nacherleben* si trova ridotta, sebbene proprio da Dilthey – sottolinea la Stein – abbiamo imparato che «deve esserci un fondamento oggettivo che è proprio delle scienze dello spirito, un'ontologia dello spirito corrispondente ad un'ontologia della natura» e che, pertanto, «come le cose naturali hanno una struttura soggetta alle leggi eidetiche [...] così pure esiste una struttura eidetica dello spirito ed esistono dei tipi ideali di cui le personalità storiche appaiono come realizzazioni empiriche». Non resta dunque che proseguire sulla via di Dilthey – conclude la Stein – e, «partendo dalle nostre considerazioni, trovare una via d'accesso anche a questi problemi», da lui lasciati aperti, dal momento che, «se l'empatia è coscienza che esperisce nella quale ci giungono a datità le persone estranee, in tal caso essa è al tempo stesso base esemplare per acquisire questi tipi ideali», che rappresentano la struttura eidetica dello spirito, distinta da quella della natura⁹¹.

La relazione empatica non originariamente offerente, dunque, tramite la quale spontaneamente presentifichiamo in noi la viva e contingente esperienza dell'altro, anche risalente al passato, nella ricchezza della sua intenzionalità, pur eventualmente non riconosciuta a suo tempo, non si sottrae affatto, per la Stein, al canone della verità oggettiva, che infatti emerge, come

87 Ivi, pp. 60-61.

88 A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 117.

89 Ivi, p. 118.

90 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 227.

91 Ivi, p. 201.

Husserl aveva opportunamente fatto osservare⁹², «nella riflessione, nell'atto di volgersi indietro in cui l'Io, distogliendo lo sguardo dall'Oggetto, lo rivolge all'esperienza vissuta di questo Oggetto»⁹³, cogliendo «l'essere assoluto di un'esperienza vissuta attuale»⁹⁴.

Tale impostazione rigorosa, maturata anche nel confronto critico con «la teoria di Scheler sull'afferramento della coscienza estranea»⁹⁵ tornerà utile alla Stein, allorché si troverà a fronteggiare la deriva «chiaramente nichilistica»⁹⁶, anche dal punto di vista della vita delle idee, della filosofia esistenziale di Martin Heidegger⁹⁷, che privilegerà un metodo di “rimozione”, richiedendo per esempio la distruzione della storia dell'ontologia⁹⁸, anziché percorrere la via inclusiva della *philosophia perennis*. Al contrario, la Stein auspicava che si restaurasse il corso vitale della filosofia e che la *sapientia* potesse essere di nuovo intesa come «sintesi di ‘riposo’ e ‘appetizione teoretica’, come punto di arrivo etico e punto di partenza metafisico, cioè come riflesso soggettivo-monadico del panlogismo divino-universale»⁹⁹, secondo una processualità acquisitiva intersoggettiva mai del tutto compiuta, nella quale anche il contatto con lo spirito del passato continuamente si rinnova e si avvalora «il fatto che c'è qualcosa, al di sopra del tempo e al di là delle barriere degli uomini e delle scuole, comune a tutti quelli che lealmente cercano la verità»¹⁰⁰. Con dispiacere la Stein aveva, infatti, notato che la filosofia scolastica e il tomismo in particolare, seppure insigniti in ambito cattolico del titolo di *philosophia perennis*, perché ritenuti portatori di una sedimentazione storica del filosofare più completa della sola filosofia moderna, in quanto comprensivi anche delle problematiche teoretiche e pratiche affrontate in rapporto alla Rivelazione cristiana, «dal di fuori ven[ivano] considerati come un fatto privato delle facoltà teologiche, dei seminari ecclesiastici e dei collegi religiosi»; essi erano, del resto, proposti nella forma di «un rigido sistema concettuale, che come un'eredità morta [ovvero in modo esclusivamente speculativo, interpretiamo noi] veniva tramandata di generazione in generazione». Da parte sua, invece, la Stein si mostra rivolta piuttosto ad un senso leibniziano della ricerca filosofica, secondo cui, poiché «la vérité est plus répandue qu'on ne pense [...], en faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus généralement) dans les antérieurs, on tire-roit l'or de la boue, le diamante de sa mine, et la lumière des ténèbres; et ce seroit en effect

92 La Stein fa riferimento allo studio, *Über das Wesen der Reflexion*, ripreso in *Idee I*, cit., ai §§ 77 e 78, in cui Husserl designa «la datità assoluta dell'esperienza vissuta» non più come “percezione interna” ma con il termine “riflessione”. Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 108, n. 34.

93 Ivi, p. 106.

94 Ivi, p. 108.

95 Ivi, pp. 103-114.

96 E. Stein, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, tr. it. di A. M. Pezzella, in A. Ales Bello (a cura di), *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993, p. 104.

97 Edith Stein svolgerà un'accurata disamina della filosofia heideggeriana nello scritto del 1936, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, tr. it. di A. M. Pezzella, in A. Ales Bello (a cura di), *La ricerca della verità*, cit., pp. 153-226.

98 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, § 6, pp. 43-53.

99 R. Cristin, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Bompiani, Milano 1990, pp. 94-95.

100 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1999⁴, pp. 32-33.

perennis quaedam Philosophia»¹⁰¹. Del resto, come s'è visto, fin dall'inizio della sua vicenda filosofica, la Stein aveva inteso e praticato la perennità del filosofare quale continuo fiorire di idee, intersoggettivamente disseminantesi per la via empatica dell'immedesimazione intenzionale: per questo poteva anche proporsi di contribuire «un poco a risvegliare il coraggio di formulare attualmente un pensiero filosofico e teologico così vitale» come quello dei nostri predecessori medioevali¹⁰².

4. Far vivere l'eredità di Edith Stein

In tale particolare modalità rivitalizzante di approccio storico-filosofico è maestra Angela Ales Bello. Ella infatti nei confronti del pensiero della Stein non si è limitata a curare la pubblicazione dell'*Opera Omnia* in italiano, presso l'editrice Città Nuova, fornendola di illuminanti introduzioni, ma ha svolto con successo il compito più difficile, quello di introdurre la riflessione fenomenologica della Stein con i numerosi e tangibili risultati teoretici conseguiti, nel vivo del contesto filosofico attuale, trasformando in risorse, cui è tuttora possibile attingere, guadagni di pensiero troppo sbrigativamente archiviati, vuoi perché attinenti a problematiche ritenute ormai datate, quali quelle relative al dibattito sulla filosofia cristiana o al confronto della fenomenologia con il tomismo vuoi perché considerate irrimediabilmente "contaminate" dalla dimensione della fede, fino al punto da risultare inutilizzabili nella presente temperie filosofica post-moderna, che aborrisce ogni ripresa metafisica e considera "scandalose" investigazioni sul tema del tempo, per esempio, se orientate in senso post- e ultra-heideggeriano o sulla questione femminile, se impostate da un punto di vista comprensivo anche di quella concezione cattolica, che a lungo è stata bersaglio fisso della rivendicazione femminista.

Con un agile quanto sorprendente volumetto, uscito nel 1992 per i tipi di Città Nuova ed intitolato *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Angela Ales Bello fa, invece, entrare a pieno titolo, nel dibattito degli *Women Studies*, tanto la novità di metodo e di approccio filosofico rappresentata dalla fenomenologia al femminile sviluppata nel circolo husserliano, quanto la riflessione di Edith Stein sulla donna, immettendo anzi in quegli studi tendenzialmente autoreferenziali una potente istanza integrativa, volta non solo ad istituire un'antropologia armonicamente duale, ma soprattutto ad avviare una teoresi più ricca di quella monoliticamente maschile espressasi nei secoli. Ugualmente, con il volume *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica* (Città Nuova, Roma 1993), complice la Stein del saggio *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*¹⁰³, Angela Ales Bello introduce la fenomenologia nell'ambito degli studi antropologico-culturali. Che dire poi della naturalezza con cui, in modo innovativo, perché scevro da polemiche sterili o astratte e mirato sulla "cosa stessa", fenomenologicamente ri-guadagnata, sa calare

101 C.I. Gerhardt (a cura di), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Weidmann, Berlin 1875-1890, vol. III, pp. 624-625.

102 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 4.

103 Cfr. E. Stein, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, tr. it. di A.M. Pezzella, in A. Ales Bello (a cura di), *La ricerca della verità*, cit., pp. 91-107.

il contributo steiniano di fenomenologia politica, *Una ricerca sullo stato*, nel dibattito, certamente non fenomenologico, intessuto di motivi quali il contrattualismo, il diritto naturale e positivo, lo stato etico e la filosofia idealistica della storia, la solidarietà, la responsabilità e l'organizzazione statale, tradizionalmente connessi con il tema dello Stato? A tale proposito, la stessa Ales Bello osserva nella *Presentazione* che

[...] molte sottili analisi contenute nelle pagine di E. Stein possono costituire risposte non effimere a domande che ci poniamo quotidianamente relative al significato degli avvenimenti del nostro tempo e delle nostre incertezze politiche etiche ed esistenziali¹⁰⁴,

ribadendo implicitamente che la fenomenologia sa attingere ad una fonte di vitalità che le consente di rapportarsi in modo vivo al passato, *in nachlebenden Verstehen*/nella comprensione post-vissuta ovvero in quanto essa è in grado di “rendersi conto” del «soggetto estraneo» anche se non ci si presenta davanti “in carne ed ossa”, «ma emerge dal passato attraverso alcuni prodotti della sua attività spirituale e la sua esperienza “ri-vive” nella mia presentificazione»¹⁰⁵, che la re-immette nel flusso vitale presente e già proteso verso il futuro.

Qualunque sia il problema affrontato, insomma, in Angela Ales Bello e nella scuola che a lei fa riferimento si afferma un approccio fenomenologicamente specifico, che segue quello già assunto dalla Stein: un approccio che pratica la virtù dello scavo nella riseminazione intuitiva del vissuto anche delle idee, nella profondità dell'esperienza propria e altrui, dove, a mano a mano che si procede, si colgono virtualità ancora da attuare, linee di fuga che portano oltre l'orizzonte fin lì delineato e che sfuggono ad uno sguardo “positivistico” asetticamente oggettivante, il quale non le avverte affatto. Addirittura, come magistralmente documenta Ida M.R. Rodriguez, inquadrando l'estetica musicale di Edith Stein in un canone inverso della teoria del bello, è lo stesso progetto epistemologico, che guida la ricerca fenomenologica steiniana della funzione e del ruolo della soggettività, ad essere calibrato secondo un “modello estetico”, che tutto riporta alla radice di vissuto: l'estetica, in quanto sapere relativo a ciò che si sente, si pone così all'«origine della conoscenza stessa» sia perché, in generale, quest'ultima «nell'attività soggettiva esibisce le sue manifestazioni simboliche»¹⁰⁶, sia perché, più in particolare, l'ascolto di una musica con la quale si entri in risonanza può condurre «a sintonizzarsi sulla stessa lunghezza d'onda della natura, del cosmo, dell'intero creato ristabilendo un equilibrio perduto fra microcosmo e macrocosmo»¹⁰⁷.

La specificità dell'approccio fenomenologico della Stein e della scuola che a lei si ispira, agli autori della storia della filosofia sta, dunque, in una originale valorizzazione del tema della soggettività che, pur nell'indubbia continuità con l'intento husserliano di «cogliere della soggettività e della persona tutti gli aspetti, non solo quelli conoscitivi, ma anche quelli

104 Cfr. A. Ales Bello, *Presentazione*, in E. Stein, *Una ricerca sullo stato*, tr. it. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, p. 13.

105 Così P. Zordan, *E. Stein interprete dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, in M. Shahid/F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., p. 143, in riferimento ad espressioni della Stein, nel testo *Il problema dell'empatia*, cit., p. 197.

106 I.M. Rodriguez, *L'estetica musicale in Edith Stein. Canone inverso della teoria del bello*, ivi, p. 270.

107 Ivi, p. 276.

etici, affettivi» e spirituali in genere¹⁰⁸, tuttavia intercetta la soggettività privilegiando il momento vivo in cui, nel rapporto con il mondo e con i suoi simili, il concreto individuo umano attua quella sua storica, e non solo speculativa, mediazione personale, tramite la quale *in nachlebenden Verstehen*/nella comprensione post-vissuta, avviene il “prodigio”, o *Zauber* per usare un'espressione hegeliana, dello sviluppo teoretico delle idee. Fu perciò che dalla pur profonda interiorizzazione del metodo husserliano non si determinò in Edith Stein alcuna pedissequa esecuzione di esso ma neppure la censura né delle divergenze a riguardo della costituzione né delle preoccupazioni per il rischio della deriva idealistica, che si profilava. Piuttosto, la convinzione dell'imprescindibilità, per lo sviluppo delle teorie, di una vivente mediazione personale condusse la Stein ad avviare, dopo una serena discussione con il maestro, documentata nelle lettere a Ingarden del 20 febbraio 1917, la sua linea di evoluzione fenomenologica, che «[ancora] sia il tema dell'essenza sia i risultati dell'analisi fenomenologica della soggettività al grande sfondo metafisico dell'essere»¹⁰⁹. La Stein ribadisce anzi, come opportunamente mette in rilievo Anna Maria Pezzella, che, se ci si ferma all'osservazione dell'“io puro”, si «prescinde dalle radici dell'io, dal fondo da cui sale», essendo «l'io nello stesso tempo punto di passaggio dalla profondità oscura alla limpida chiarezza della vita cosciente [...] [perché] se fosse solo io puro l'io non potrebbe vivere»¹¹⁰. Analogo atteggiamento di coinvolgimento personale empatico, oltre che speculativo, la Stein tiene nei confronti delle sfide filosofiche in cui si imbatte, alle quali risponde «in modo non rigidamente difensivo o apologetico, ma propositivo e coraggioso»¹¹¹, esprimendo una grande libertà anche verso le sue fonti¹¹². I vantaggi di un tale contegno filosofico si avvertono per esempio nel rapporto con il Tomismo, che la Stein non coglie affatto come un sistema asfittico e chiuso, al pari di molti suoi contemporanei, ma come una sintesi filosofico-teologica viva, che può anzi veicolare sviluppi imprevisi, come l'approfondimento della concezione dell'essere individuale per il tramite della teoria di Duns Scoto¹¹³.

È in questa concezione viva e attiva della soggettività fenomenologica, che sta la chiave del confronto costruttivo con il passato e con il presente, che la Stein ha realizzato e che oggi prosegue nella scuola fenomenologica che fa capo al CIRF. Come la Stein fa osservare: «Nel seguire il processo di formazione delle opere dello spirito, si trova lo spirito stesso al lavoro, detto più precisamente: un soggetto spirituale coglie empaticamente un altro soggetto e si porta a datità il suo operare»¹¹⁴.

108 A. Ales Bello, *Il percorso umano e intellettuale di Edith Stein*, ivi, p. 20.

109 Cfr. A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 122.

110 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 398, cit. da A.M. Pezzella, *Sulla questione antropologica. E. Stein e E. Husserl – Un confronto*, in M. Shahid/F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., p. 41.

111 M. Acquaviva, *Philosophia cordis e lezione di San Tommaso in Edith Stein. Una lettura dei capitoli II-III di «Essere finito e Essere eterno»*, in M. Shahid/F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., p. 98.

112 Ivi, p. 100.

113 Cfr. R. Errico, *Quantità e qualità. La questione dell'individuazione nel confronto tra Tommaso d'Aquino e Edith Stein*, e F. Alfieri, *Il principium individuationis e il “fondamento ultimo” dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura di E. Stein*, entrambi in M. Shahid/F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., pp. 181-208 e 209-259.

114 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 198. Cfr. anche P. Zordan, *E. Stein interprete dello Pseudo-*

Al modo agostiniano, infatti, la soggettività è qui colta nel suo «essere temporale nel quale sono compresenti essere e non-essere come un “ora” compreso tra un “non-più” e un “non ancora”»¹¹⁵; essa può dunque essere fruita secondo la virtualità rappresentata dalla sua capacità di distendersi nel tempo e “presentificare” il passato nel ricordo, il futuro nell’attesa, il vissuto altrui nell’entropatia, secondo la dizione di *Einfühlung*, adottata anche da Nicoletta Ghigi¹¹⁶. Distendendosi nel tempo, l’Io porta alla luce dal passato linee di virtualità da sviluppare nel futuro, allo stesso modo in cui entropatizzando in sé il vissuto altrui, ovvero facendogli spazio nella sua viva e concreta coscienza personale, realizza quella doppia apertura, di enorme valore euristico, di sé all’altro e dell’altro a sé. Il tempo dell’essere-per-la-morte di Heidegger¹¹⁷ si muta così nel tempo in cui la vita permane¹¹⁸, trasmettendosi, e la piega nichilistica della filosofia post-moderna si distende nella rinnovata *philosophia perennis*, che coinvolge anche noi.

Dionigi Areopagita, in M. Shahid/F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., pp. 141-145, in cui si coglie nell’approccio steiniano alla filosofia medioevale una venatura ermeneutica ante litteram.

115 M. D’Ambra, *L’amore come origine e fine dell’essere personale. L’immagine di Dio nella vita spirituale dell’essere umano – Edith Stein interprete di sant’Agostino*, in M. Shahid/F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., p. 121.

116 N. Ghigi, *I gradi della costituzione dell’essere nel percorso filosofico di Edith Stein*, ivi, pp. 48-49, n. 2.

117 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., cap. I, “La possibilità di essere-un-tutto da parte dell’Esserci e l’essere-per-la-morte”, pp. 358-402.

118 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 95-96, ripreso da M. Acquaviva, *Philosophia cordis e lezione di San Tommaso in Edith Stein*, cit., p. 95.