

e lo rivela a coloro che aspirano alla santità. La filosofia medievale e, in particolare, lo Pseudo Dionigi Areopagita, suggeriscono alla Stein l'uso della conoscenza simbolica, per accedere alla conoscenza di Dio. Il linguaggio simbolico è fatto di immagini, necessarie per elevarsi verso le cose divine, e ha la stessa struttura ontologica del reale. Questo è quasi predisposto a essere colto con il corpo da chi lo contempla. Si tratta di una nuova estetica che, come mostra Ida Rodriquez (*L'estetica musicale di Edith Stein. Canone inverso della teoria del bello*), ci pone in rapporto con il mondo, ma non lo consuma. Rodriquez ci invita, per comprenderla, a guardare all'estetica musicale secondo un canone inverso che capovolge il nostro abituale rapporto di consumo con la musica, e sostituisce il ludico ascolto con la percezione del corpo, che è all'origine della conoscenza stessa e anche di quella musicale. L'esempio riportato di Beethoven che, ormai divenuto sordo, si sdraiava sul pianoforte per sentire le vibrazioni e conoscere la sequenza musicale è illuminante per comprendere che l'estetica, come percezione corporea, è all'origine della conoscenza stessa.

Ho lasciato per ultimo il testo di Francesco Alfieri (*Il "Principium individuationis" e il "fondamento ultimo" dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein*) che, muovendo dalla rilettura fenomenologica che la Stein fa di Scoto, ci introduce nella tematica meno risolta dalla filosofia contemporanea, ossia il problema della inconciliabilità tra universale e singolare.

Sappiamo che da Heidegger a Sartre questo rapporto urgente resta, tutto sommato, irrisolto. Il primo, in *Identità e differenza*, ci dice che l'universale non diventa mai singolare e che l'universalità appartiene solo al pensiero astratto, l'altro tenta la mediazione dei due momenti affermando che ogni uomo è tutto l'uomo in quanto universale-singolare, però, in questo modo ricrea una ulteriore categoria, che consente ad ogni uomo di non essere soltanto un individuo, ma, nella ritotalizzazione di un'epoca, di prodursi in essa come singolarità.

La posizione di Stein appare invece radicalmente diversa, perché proprio quel legame con la filosofia medievale le consente di esplicitare che l'esistenza non è la connotazione ultima degli individui e che la materia non è la causa delle differenze e nemmeno dell'individuazione. Infatti la differenza individuale non è aggiunta alla forma specifica, ma si presenta quando si oltrepassa la determinazione categoriale, che è forma vuota in sé incomunicabile e, attraverso il metodo fenomenologico e la riduzione eidetica, e successivamente per mezzo della svolta trascendentale, giunge a cogliere, a livello coscienziale, l'elemento costitutivo individuale, mediante l'analisi dei vissuti. La sfida e il merito di Edith Stein sono allora davvero nell'aver ripreso il principio scotista dell'individuazione, ma per elaborare una teoria originale della persona, nel cui nucleo umano e carnale è possibile cogliere il momento individuale dal quale risalire verso una "nuova ontologia dell'origine" che si esprime come differenziazione interiore in opposizione a ogni visione materialistica o scienziata della persona umana, ma non per questo meno concreta e reale, perché fa leva sull'analisi dei vissuti e non sulle determinazioni categoriali.

*Marisa Forcina*

---

### **Spirito, Psiche, Cultura in Edith Stein**

L'introduzione di Angela Ales Bello al volume *Il percorso umano e intellettuale di Edith Stein* appare subito un virtuoso pretesto per ripercorrere l'itinerario filosofico di Edith Stein intrecciato, inevitabilmente, con il pensiero del maestro Husserl.

Si parte dalla *Dissertazione su Il problema dell'empatia*, la quale, nata nell'alveo del percorso fenomenologico husserliano, indica già la strada che, in autonomia, la Stein dovrà percorrere, cogliendo da subito la possibilità e la tensione dell'essere umano che cerca un contatto con Dio, senza sconfessare o trascendere quel metodo fenomenologico che Husserl e Scheler le avevano insegnato, sia pure da prospettive differenti. Il contatto con la moglie di Reinach e il dialogo aperto con Conrad-Martius rafforzeranno nella filosofa tedesca il bisogno di approfondimento teologico e spirituale che non la abbandonerà mai. Ma questo contatto (spirituale-teologico) non le farà smarrire quella via antropologica che percorrerà con una forte attenzione al dibattito che caratterizza la *temperie* culturale tedesca dei primi decenni del secolo scorso.

*Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (che vede la luce nel 1922, in tr. it. nel 1999), insieme a *Il problema dell'empatia* e a *Introduzione alla filosofia*, disegnano, infatti, il

quadro degli interessi socio-antropologici e politici della Stein, che si spingono sino alle questioni relative al significato della natura. Si tratta di un blocco importante di opere della Stein, che ci mostrano l'ampiezza dei problemi che l'allieva di Husserl (anche per questo alla scuola fenomenologica) si pone con la sua filosofia, e che, opportunamente costituiscono il contenuto essenziale del lungo e importante saggio di Anna Maria Pezzella (*Sulla questione antropologica. Edith Stein e Edmund Husserl - Un confronto*) che delinea quell'antropologia integrale in cui si tematizza il corpo (*Körper e Leib*), l'anima, la persona.

Ho trovato, a suo tempo rilevanti, le conclusioni filosofiche alle quali proprio in *Psicologia e Scienze dello Spirito* (*Contributo per una fondazione filosofica*) perviene la Stein, che con questo studio si colloca a buon diritto all'interno del dibattito, il *Methodenstreit*, che vede impegnati filosofi tedeschi del calibro di Dilthey, Rickert, Windelband e dello stesso Weber, alla ricerca del metodo delle *Geisteswissenschaften/Kulturwissenschaften* e che appare la giusta reazione all'egemonia epistemologica del positivismo (*Positivismusstreit*) che aveva pervaso di sé tutto l'Ottocento europeo.

In questa direzione, che qui vogliamo approfondire, con qualche ulteriore contributo, che ci viene proposto da Angela Ales Bello, le analisi condotte dalla Stein, riguardano «non solo una direzione dell'interiorità dell'essere umano fine a se stessa, non solo l'indagine sulla struttura delle associazioni umane, ma anche i metodi finora seguiti per affrontare quei tipi di ricerca, anzi si potrebbe dire che la spinta ad intraprendere tale lavoro sia venuta alla Stein proprio da quest'ultima esigenza. Si tratta di una questione prettamente epistemologica, che viene affrontata nelle osservazioni poste alla conclusione [...]. La questione si scinde in tre momenti: infatti, bisogna stabilire che cosa sia la psicologia, che cosa siano le scienze dello spirito e quale rapporto esista fra queste discipline» (A. Ales Bello, *Introduzione* a E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 22-23).

La Stein giustifica l'indagine sulla psiche prendendo posizione nei confronti dei maggiori studiosi del suo tempo, come Münsterberg, Natorp, Windelband e Rickert e distinguendo una *psicologia empirica* da una *psicologia pura*. «Quest'ultima, pur non coincidendo totalmente con la fenomenologia, utilizza la descrizione essenziale per individuare le strutture fondamentali della psiche; pertanto [...] emerge dall'indagine dell'Autrice che una ricerca sui puri vissuti è indispensabile per la comprensione di ciò che è psichico. Le analisi condotte hanno inoltre consentito di descrivere il campo proprio dello spirito e, quindi, sono a loro volta preliminari per la comprensione delle scienze dello spirito. Anche all'interno di queste è possibile separare la dimensione empirica da quella pura» (ivi, p. 23). Si può dire che la divisione (separazione) non è tolta ma posta trasversalmente?

Come mai l'analisi condotta viene alla fine definita non solo una psicologia a priori, ma addirittura una *psicologia come scienza dello spirito*? «La giustificazione di tale definizione si può rintracciare nel fatto che con il termine *anima* si indica una realtà formata sia dalla psiche che dallo spirito, anzi che la vita della psiche risulta dall'azione combinata della forza psichica e di quella spirituale. Pertanto una psicologia pura pur interessandosi in particolare dello psichico, non può prescindere dal tener presente che l'essere umano è una realtà complessa riconducibile alla dimensione corporea [...] a quella spirituale. D'altra parte quest'ultima deve essere tenuta presente per giustificare il piano su cui avviene ogni elaborazione teorica e quindi anche l'analisi stessa che qui è condotta» (*ibidem*).

Anche una psicologia pura deve interessarsi della dimensione corporea, psichica e spirituale. Si può dire che si dà solo un'unica scienza, quella spirituale? «Se le scienze dello spirito riguardano le singole espressioni umane in senso spirituale, per cui si ritagliano settori di indagine specifici, come la storia, le scienze sociali, il diritto, la ricerca filosofico – metodologica, pur andando più in profondità, presuppone sempre l'attività spirituale. In questo senso l'analisi compiuta nei *Contributi* [...] coglie le strutture aprioristiche dello spirito, ma non può prescindere dalla totalità dell'essere umano e della sua vita psichica; si giustifica in tal modo una ricerca che si autodefinisce 'psicologia come scienza dello spirito'» (ivi, pp. 23-24).

Per ovviare a qualche equivocazione Rickert e Windelband preferivano a *Geisteswissenschaften*, la definizione di *Kulturwissenschaften*. Anche se si vogliono cogliere le strutture aprioristiche dello spirito, non possiamo prescindere dalla totalità dell'essere umano e dalla sua vita psichica. A questo serve, per la Stein, una "psicologia come scienza dello spirito", che non poteva non entrare in polemica con la pretesa positivista di delinearne una teoria che pretenda di dare tutte le condizioni di possibilità di una scienza (importante per rilevare la tipicità del confronto col positivismo, diverso da quello dei sostenitori delle *Geisteswissenschaften*), in modo che dall'individuazione di una parte e della sua struttura si possa procedere per estensione a coglierne la totalità e a far previsioni certe. «La Stein colpisce diversi obiettivi: in primo luogo

## Libri ed eventi

sottolinea l'impossibilità di una fondazione della psicologia come scienza esatta, conformemente al modello scientifico legato alla fisica. In secondo luogo critica il fatto di muovere da una scienza costituita per dedurre le componenti interne, opponendosi al processo deduttivo proposto da Kant e utilizzato da Münsterberg in accordo con la mentalità positivista. Come Kant ha preteso di giustificare il tempo e lo spazio muovendo dall'aritmetica e dalla geometria, così una psicologia come scienza esatta, muovendo dalla causalità psichica, pretende di rintracciare tale causalità in modo deterministico in tutti i vissuti, nell'associazione come nella motivazione» (ivi, p. 24).

Obiettivi conseguiti contro il positivismo, che risulteranno fondamentali per la fecondità degli sviluppi di tutta l'epistemologia del Novecento. Stein mette in discussione, come già altri epistemologi del secolo scorso, l'estensione della connessione causale dalla quale si riteneva potesse essere riconosciuta l'intera struttura della vita psichica, riconducibile perciò a leggi, e all'altezza di una "psicologia concreta". Al contrario «[se] consideriamo le opere degli storici [...], vediamo che in esse la spiegazione propria delle scienze della natura e della psicologia occupa uno spazio veramente limitato. La ricerca dello storico dipende in primo luogo dalle *intenzioni* dello spirito creatore (sia esso una personalità individuale o sovraindividuale) che trovano un riempimento più o meno vasto nella sua opera e dagli atti dai quali tale spirito scaturisce. Egli non aspira alla *spiegazione* genetica, piuttosto alla *comprensione* genetica» (E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 315).

Per questo contrasto la Stein rimanda all'opera di K. Jaspers, *Psychopathologie*, dichiarandosi d'accordo con le tesi ivi sostenute. D'altra parte le insufficienze della *Erklärung* e il richiamo alla *Verstehen*, con il ricorso all'analisi delle "condizioni" (e non più delle cause) che contribuiscono a costruire il fatto storico saranno al centro della posizione weberiana. «Ciò che è qui specificato sulle formazioni spirituali oggettive si trasmette in generale, come si riconosce facilmente, alla storia della vita dello spirito che, nella sua totalità, abbraccia anche la nascita delle formazioni culturali oggettive. Comprendere la vita dello spirito e tutto ciò che nasce e si forma in esso, che sopravvive nel suo corso e nella sua costituzione di fatto e permetterne la *comprensione* mediante la descrizione: questo è il compito delle scienze empiriche dello spirito» (*ibidem*).

Le formazioni culturali oggettive in quanto formazioni spirituali oggettive rientrano nelle *scienze empiriche dello spirito* che le indaga e le descrive. Ma come stanno le cose con una 'psicologia che appartiene alle scienze dello spirito', di quale compito si dovrebbe occupare accanto ed oltre quello delle singole scienze dello spirito? si domanda la Stein, entrando nel cuore della questione epistemologica, relativamente alla psicologia, al suo metodo e ai suoi contenuti. «Le scienze dello spirito [...] hanno a che fare con formazioni spirituali *individuali* e con il corso unico e fattuale della vita dello spirito, con la lingua greca, con il diritto romano, con le poesie di Goethe, con la vita del popolo tedesco o con una personalità singola. Questa concezione e rappresentazione "individualizzante" della realtà spirituale, non è però l'unico compito della ricerca scientifica. Accanto ad essa [...] possiamo pensare, *analogamente alle scienze descrittive della natura, a scienze descrittive dello spirito* che esaminano le formazioni spirituali individuali mettendole a confronto con i caratteri comuni e con le regole generali e le ordinano in classi (es., le scienze comparate del linguaggio, l'antropologia, la psicologia differenziale, la sociologia moderna)» (ivi, p. 316).

La rivendicazione del "generale", perché si costituisca la scienza in quanto tale, accomuna le scienze descrittive della natura e le scienze descrittive dello spirito, se queste, ambiscono a trattare la materia in modo generalizzante. Ma l'analisi non si può fermare al pur intrascendibile bisogno di generalizzazione, che riguarda sia le scienze della natura, sia le scienze descrittive dello spirito. Infatti, va pensato che dalle scienze dello spirito "induttive" vanno distinte in modo assoluto le altre discipline che, generalmente vengono confuse e scambiate continuamente con esse. «Tutte le formazioni spirituali empiriche hanno una struttura *aprioristica* che non si deve mettere in evidenza né in una riflessione 'individualizzante' né in una 'generalizzante' (cioè induttiva), struttura che è presupposta da entrambe ed è oggetto di nuove discipline, cioè delle *scienze aprioristiche dello spirito*» (*ibidem*). Le scienze aprioristiche dello spirito si rivolgono agli aspetti costitutivi delle formazioni culturali "reali", aprendo un nuovo scenario epistemologico, che costringe le scienze dello spirito a cercare inediti punti di contatto con le scienze della natura, rispetto a quelli individuati all'interno del *Methodenstreit*.

L'analisi di una formazione culturale individuale, ad esempio, di un'opera d'arte, poiché ha a che fare con il puro contenuto di senso, con le sue idee, non possiede alcun carattere d'esperienza. Qui l'artisticità come "valore" apriorico sembra richiamare la struttura irreali di senso di Rickert. Ciò, secondo la Stein, rivoluziona il metodo e l'oggetto delle scienze dello spirito, prima visti all'interno della dinamica delle scienze empiriche.

riche. Infatti, va dato rilievo al fatto che «il contenuto spirituale della formazione culturale come “singolarità eidetica”, che non permette più alcuna differenziazione, appartiene all’ambito delle idee, che non è creato, piuttosto è *realizzato* quando lo spirito creatore pensa di materializzarlo» (ivi, p. 317). A questo punto si può affermare che la particolarità qualitativa, la quale non si può comprendere come un insieme di leggi generali, riferite sia alla scienza della natura descrittiva e/o esplicativa, sia alla psicologia esplicativa e/o descrittiva, essendo fondata nella singolarità interiore dell’individuo, esiste soltanto nel regno dello spirito. La Stein riconosce la possibilità che, ad esempio, l’individuo si faccia descrivere in generale, così come ci sono leggi generali per mezzo delle quali è comprensibile la genesi della realtà spirituale, «ma indipendentemente da ciò l’oggetto di interesse è qui l’individuo nella sua irripetibile ed indissolubile particolarità. Ogni persona spirituale [...] ha la *sua* qualità. In linea di principio non c’è alcuna ripetizione nell’ambito della personalità individuale e delle sue forme» (*ibidem*).

La differenziazione tra regno dello psichico e regno dello spirito pone la *differenza* tra le scienze. Ma è anche il carattere spirituale che pone la differenza tra alcune forme essenziali dell’agire umano che coinvolgono lo psichico. Ad esempio, *la massa*: ciò che caratterizza il modo di agire collettivo proprio della massa è l’eccitabilità della psiche individuale quando si incontra su tale terreno con le altre. Perciò la massa ha solo una vita psichica e le è estranea la dimensione spirituale. La massa ha bisogno di una guida, che le è esterna e l’idea non nasce dall’interno; pertanto viene meno qualsiasi motivazione e presa di posizione consapevole.

La *società*, a differenza della massa, realizza un’unione personale e spirituale; infatti, gli individui che la compongono sono legati ad uno scopo. Tali rapporti hanno, però, solo un carattere oggettivo, ognuno è *oggetto* nei confronti dell’altro; manca nella società il legame personale proprio della comunità. Rispetto alla comunità la società manca di una storia e di una tradizione. La società non è però né una degenerazione né l’inveramento della comunità. *Lo Stato*, che la Stein analizza in *Eine Untersuchung über den Staat* (1922), si presenta come una *Comunità statale* che si estende fin dove si estende la sovranità dello Stato, la sua autonomia: le sue forme di vita non debbono essere determinate da nessuna forza esterna. Lo Stato si pone tra le comunità limitate e la grande comunità umana. Su questa individualità, che spetta alla realtà spirituale e *soltanto* ad essa, si fonda il fatto che le scienze dello spirito non si possono accontentare di mettere in evidenza le strutture generali spirituali e le leggi di connessione, il cui esemplare e punto di convergenza è l’individuo; *oltre a ciò*, esse devono considerare oggetto di esame l’individuo nella sua individualità. Le scienze dello spirito qui sono delimitate in modo generale, nella loro particolarità fondata nell’essenza dello spirito.

Proprio l’attenzione ai temi della soggettività, dell’intersoggettività e delle scienze umane (ai quali non è estranea l’influenza di Hedwig Conrad-Martius) consentirà alla filosofa tedesca di dare un significato originale alla sua apertura alle questioni della fede, a cominciare proprio dalla “questione dell’essere” sempre interpretata nella dialettica di *Essere finito e Essere eterno* (Nicoletta Chigi vi dedica un lungo saggio, dal titolo *I gradi della costituzione dell’essere nel percorso filosofico di Edith Stein*), al quale segue la lettura di alcuni capitoli di *Essere finito e Essere Eterno* di Marcello Acquaviva (*Philosophia cordis e lezione di san Tommaso in Edith Stein. Una lettura dei capitoli II-III di Essere finito e Essere eterno*), che nello scenario di una *philosophia cordis* apre un confronto con *Fides et ratio*, l’enciclica di Giovanni Paolo II che al § 74, “*locus hermeneuticus* capace [...] di suscitare nuove vie per il lavoro filosofico”, sembra da un lato confermare la validità del cammino percorso, dai Newman, dai Rosmini, dai Maritain, dai Gibson, inserendo autorevolmente in questa compagnia Edith Stein, e dall’altro incoraggiare l’intrapresa filosofica che proprio nella Stein trova, a suo ben vedere, un punto di non ritorno.

Si pensi al ruolo della mistica, indicata dalla filosofa tedesca come la via più adeguata per entrare nella nostra realtà e in quella di Dio. Ci sono tonalità agostiniane (con buona pace del tomismo della Stein, per altro mai tradito) in quella forte volontà di penetrare nel fondo dell’anima per scoprire la verità della nostra esistenza, espugnando il “castello interiore” di cui aveva detto Santa Teresa di Gesù. E qui non vale e non basta solo il protagonismo dell’uomo di fede, ma occorre la “notte passiva” che consente l’intervento di Dio; anche qui Agostino: “*si in te animam mutabilem inveneris [...]*”. Un atto intuitivo che sembra annientare il nostro essere, ma che invece permette di coglierlo nella sua verità. Una declinazione, *mutatis mutandis* della *Passive Synthesis* di Husserl!

Quasi a inverare queste posizioni teoretiche della Stein, si impegnano gli autori dei saggi della seconda parte del volume dedicata al grande e appassionato interesse della filosofa per la filosofia medievale alla scoperta delle linee di una vera ermeneutica: la lettura di Agostino di Michele D’Ambra (*L’amore come origine e fine dell’essere personale. L’immagine di Dio nella vita spirituale dell’essere umano – Edith Stein*

## **L**ibri ed eventi

*interprete di sant'Agostino*). L'interpretazione dello Pseudo-Dionigi Areopagita di Paolo Zordan (*Edith Stein interprete dello Pseudo-Dionigi Areopagita*); la sottile questione "quantità-qualità" aperta al problema dell'individuazione di Rosa Errico (*Quantità e Qualità. La questione dell'individuazione nel confronto tra Tommaso d'Aquino e Edith Stein*) in cui la *concordia discors* con Tommaso, e l'affinità con Duns Scoto è filosoficamente e appassionatamente documentata; la rilettura fenomenologica che la Stein fa del "*principium individuationis*" ancora di Duns Scoto, nel saggio di Francesco Alfieri (*Il "Principium individuationis" e il "fondamento ultimo" dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein*). Tensione metafisica e analisi dei vissuti si scontrano in una tenzone senza fine che forse farebbe sorridere il buon Husserl. A parte, va pur sommessamente rilevato il furore filosofico che avvolge le questioni di un'aria forse troppo rarefatta, riscontrabile in modo particolare in alcuni saggi di questa seconda parte del volume.

La terza parte su *Donne e musica* contiene i pregevoli contributi di Ida Rodriguez (*L'estetica musicale di Edith Stein. Canone inverso della teoria del bello*) con la sua lezione di estetica musicale e la ricerca di un canone estetico condotta con competenza e passione; di Jacinta Turolo Garcia che ricolloca la Stein nel crogiuolo del nostro tempo in cui l'identità femminile si fa questione nella Chiesa e non solo (*L'identità femminile in Edith Stein*).

Infine nella parte quarta si fa leggere con interesse il saggio di Luigi Orlando ("*Questa è la verità*". *Percorso biblico*), che ripercorre la formazione biblica della Stein; e si apprezzano le linee di una fenomenologia della mistica in Edith Stein di Patrizia Manganaro (*Linee di fenomenologia della mistica in Edith Stein. Verso una teo-logica*). Due saggi di rilievo coi quali si conclude il bel volume della cui edizione dobbiamo essere grati, ancora una volta, a Angela Ales Bello.

**Mario Signore**