

La comunità del sapere a partire dalla razionalità. Note sull'antropologia di Tommaso d'Aquino e Edith Stein

Il presente saggio tende a mostrare la radice ontologica della dimensione sociale e relazionale dell'essere umano con riferimento all'analisi antropologica di Tommaso d'Aquino ripresa da Edith Stein.

In modo particolare ci si riferisce alle seguenti opere: l'opuscolo filosofico *de ente et essentia*, le *quaestiones de anima* e *de potentia* di Tommaso;¹ gli scritti della Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*;² *Der Aufbau der menschlichen Person*;³ *Potenz und Akt*⁴ e *Endliches und Ewiges Sein*.⁵

La scelta di questi testi è dovuta alla vicinanza delle tematiche in essi trattate e alla specifica distinzione, in tali scritti, degli ambiti di riferimento: da quello gnoseologico a quello ontologico, dal contesto delle scienze della natura a quello delle scienze dello spirito. Da essi emerge la possibilità di distinguere nell'uomo la dimensione naturale da quella spirituale per le quali l'essere umano è, al tempo stesso, sia

¹ Per le opere di Tommaso ci si è riferiti alle seguenti edizioni: *Opera omnia*, Friedrich Fromman Verlage Gunther Holzboog KG, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1980; testo critico dell'edizione Leonina, a cura di R. Busa, Fromman-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt., Milano 1980; *Quaestiones Disputatae*, a cura di Raymundi Spiazzi, Marietti 1953. Le traduzioni in lingua italiana a cui ci si è riferiti sono: TOMMASO, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2002; *L'ente e l'essenza* in *Opuscoli Filosofici*, a cura di A. Lobato, Città Nuova, Roma 1989; *Tommaso d'Aquino. La potenza di Dio. Questioni I-III*, a cura di A. Campodonico, traduzione di L. Tuninetti, Nardini Editore, Firenze 1991; G. SAVAGNONE, *Tommaso d'Aquino. L'anima umana*, in *Le questioni disputate*, vol. IV, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.

² E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*: a) *Psychische Kausalität*, b) *Individuum und Gemeinschaft*, in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», vol. V, 1922; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, di A. M. Pezzella, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999.

³ ID, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Werke XVI, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, di M. D'Ambra, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000.

⁴ ID, *Potenz und Akt*, Werke XVII, Freiburg i.Br. 1998; tr. it. *Potenza e Atto*, di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003.

⁵ ID, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sein*, in *Werke*, II, Herder E. Nauwelaerts, Louvain - Freiburg 1952; tr. it. *Essere finito e Essere eterno, per un'elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1992.

un individuo, elemento del genere umano, sia una persona, specie unica in sé e in relazione reciproca con gli altri esseri personali razionali.

Abbiamo invece scelto di riferirci solo in modo indiretto al *De veritate* di Tommaso nonostante questo sia un testo fondamentale nello studio dell'Aquinate da parte della Stein che a tale scritto si dedica per una sua traduzione in lingua tedesca.⁶ Ciò è dovuto al fatto che dal riferimento a questo scritto tommasiano può risultare meno immediato il confronto tra i due pensatori sulle tematiche che qui si stanno considerando.

L'uomo come elemento del genere umano e come persona

Ente tra gli enti, l'essere umano è uno dei principali oggetti dell'analisi filosofica di Tommaso che ne indaga, in termini rigorosamente razionali, l'esistenza naturale e la sua natura essenziale, inquadrandolo nell'ambito di quella complessa molteplicità dell'esistenza reale dovuta al carattere spazio-temporale dell'essere che si dispiega nel continuo progredire dalla potenza all'atto. Tale complessità è letta da Tommaso attraverso la classificazione degli enti reali in genere e specie, sulla scorta della filosofia aristotelica: *res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere*,⁷ e ancora: *oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis*.⁸

Con riferimento alla materia e alla forma sostanziali nonché considerando la natura semplice o composta degli enti su cui indaga, Tommaso divide il reale in tre livelli: causa prima, sostanze semplici e sostanze composte, secondo i diversi modi di possedere l'essere e l'essenza.⁹ Infatti, egli nota come essere ed essenza non coinci-

⁶ La traduzione commentata del *De veritate* da parte di Edith Stein fu pubblicata in due volumi più un glossario: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate). Übersetzung*, Borgmeyer, Breslau 1931 (vol. I), 1932 (vol. II), 1934 (glossario). Riedito in ESW, voll. 3 e 4, Nauwelaerts, Louvain - Herder, Freiburg 1952 e 1955. Alla traduzione del *De veritate* di Tommaso da parte della Stein fa riferimento l'introduzione a *Le questioni disputate*, volume primo, *La verità* (Questioni 1-9), a cura di R. M. Coggi e V. O. Benetollo, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

⁷ TOMMASO, *De ente et essentia*, II, tomus XLIII, Editio Leonina, cit.

⁸ *Ibid.*, I.

⁹ *Ibid.*, VI, *Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut deus, cuius essentia est ipsummet suum esse [...] Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. [...] Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem. [...] Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint [...]. Tertio modo invenitur essentia in sub-*

dano se non in Dio, essere increato e causa prima¹⁰ dell'essere delle altre realtà o enti finiti, delimitati, la cui essenza si dispiega nell'esistenza per gradi successivi.¹¹ La causa prima, in quanto tale, determina formalmente l'essere sia delle sostanze semplici sia di quelle composte, le prime determinate dalla sola forma non avendo in sé alcun elemento materiale, le altre determinate da materia e forma con riferimento alla propria sostanza:

Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniuntur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum.¹²

Sostanze semplici e sostanze composte sono altresì parimenti caratterizzate dal progressivo passaggio dalla potenza all'atto. Solo il primo principio, infatti, è atto puro; le altre sostanze sono invece tutte caratterizzate da una certa potenzialità per il

stantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quiditas earum est recepta in materia signata.

¹⁰ *Ibid.*, V, *Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima [...] Et hoc est causa prima, quae deus est.* Riguardo alla distinzione tra essenza ed esistenza in Tommaso cfr. F. -J THONNARD, *Storia della filosofia*, tr. it. A. Franco - A. Bairle, Società di san Giovanni evangelista, Desclée e Ci, Editori Pontifici, Roma 1949, p. 348; F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans le "De ente et essentia" de Saint Thomas d'Aquin*, in *Mélanges De Ghellinck, Duculot, Gembloux* 1951. Per una trattazione più approfondita dei concetti di potenza e atto si rinvia a P. PORRO, note 37 e 39, in TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, cit., pp. 149-150. Per la trattazione della distinzione tra essenza ed esistenza in Edith Stein cfr. A. ALES BELLO, *E. Stein, esistenza ed essenza*, in «Per la filosofia», 15 (1989), pp. 77-83.

¹¹ Alla concezione cosmologica di Tommaso si richiama esplicitamente anche la Stein: «Nella cosmologia, come l'ha delineata Tommaso d'Aquino, seguendo Aristotele, il mondo creato si presenta come una serie gerarchica di formazioni: cose materiali, piante, animali, esseri umani, puri spiriti [...] nel grado di volta in volta superiore è conservato ciò che è proprio di quello inferiore [...] Agisce, quindi, in ogni livello una legge di continuità [...] ogni formazione ed ogni ambito vengono a contatto mediante il loro punto più alto con il limite del livello immediatamente superiore. Non è necessario fare nostra tutta questa cosmologia. Essa ci mostra, però, come *la problematica dell'essere umano sia legata a quella di tutto il mondo reale e a quella della distinzione degli ambiti della realtà*. Pertanto essere uomo significa essere allo stesso tempo cosa materiale, pianta, animale e spirito, ma tutto questo in modo unitario». (E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., pp. 78-79; il corsivo è nostro).

¹² TOMMASO, *De ente et essentia*, V, tr. it. P. Porro, *L'ente e l'essenza*, cit., §4, p. 111.

fatto che la loro essenza non implica di per sé l'esistenza ma questa le deriva da una causa esterna, e ciò è valido non solo per le sostanze composte di materia e forma ma anche per quelle semplici:

Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce.¹³

Se una è la causa prima, tutte le altre sostanze sono, invece, molteplici in virtù della loro potenzialità:

Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III de anima dicit. Et ideo Philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore.¹⁴

Un caso straordinariamente unico nella gerarchia degli enti è, dunque, l'uomo, posto al confine tra gli esseri materiali e quelli spirituali essendo l'anima umana non solo la forma che dà l'essere al corpo e che si ricava per un'astrazione mentale, ma anche e soprattutto una sostanza realmente esistente: *licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiae, cum eius natura supra omnem materialem ordinem elevetur: quod eius intellectualis operatio declarat. Et iterum haec forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore, maneat.*¹⁵

¹³ *Ibid.*, V, tr. it., p. 115.

¹⁴ *Ibid.*, V, tr. it., p. 117.

¹⁵ *Id.*, *De potentia Dei*, q. 3, a. 8 ad 7; tr. it. cit., p. 291. Cfr. TOMMASO, *De anima*, q. 14, tr. it. cit., p. 353. Del sussistere dell'anima senza il corpo parla anche la Stein la quale afferma: «La possibilità di una sussistenza dell'anima senza il corpo (così come esige la fede) viene fondata da Tommaso sul fatto che l'anima è sostanza per se stessa. Quindi, evidentemente, il corpo materiale non è condizione necessaria della sua esistenza» (in *La struttura della persona umana*, cit, p. 143). Tale affermazione della Stein richiede di essere precisata. Ricordiamo infatti che, intendendo per sostanza ciò che ha ed appartiene ad un genere e specie propri, Tommaso sottolinea fortemente che l'anima non può essere propriamente definita tale proprio perché non le appartiene alcun genere se non in riferimento al corpo; è solo il composto anima-corpo ad essere considerato una sostanza. Cfr. TOMMASO, Q. d. *de*

Queste distinzioni ci permettono anche di parlare d'individualità umana in una duplice accezione, l'una naturale con riferimento al composto, per la quale l'uomo è elemento del genere umano, e l'altra di ordine spirituale con riferimento alla natura semplice della sua anima per la quale l'uomo, pur sempre caratterizzato dal composto anima-corpo, è inteso come persona ovvero come essere unico ed irripetibile.

Duplicità di prospettiva nello studio antropologico che, tuttavia, non implica in Tommaso una duplicità metodologica né una netta separazione di contesti inconciliabili. Al contrario, il metodo è rigorosamente lo stesso in ciascun ambito conoscitivo; tutto il reale, e quindi anche tutto l'uomo, è considerato unitariamente dal medesimo sguardo filosofico e ricondotto a scienza dell'essere nei suoi diversi gradi e secondo una precisa scala gerarchica.

Tale visione antropologica è scrupolosamente tenuta presente anche dalla filosofa tedesca Edith Stein che arricchisce le sue riflessioni fenomenologiche sull'antropologia con un attento e puntuale riferimento agli scritti tommasiani. Riguardo alla natura umana - tematica questa che, in riferimento alla questione dell'individuazione, aveva visto la Stein opporsi allo stesso Tommaso - così si esprime la filosofa in uno degli scritti della sua maturità, *Potenza e atto*:

Le lunghe riflessioni sulla natura dell'essere umano conducono al vecchio risultato per il quale l'uomo è in pari tempo animale e angelo: se si considera l'organismo corporeo con le funzioni dell'anima che gli appartengono insopprimibilmente in quanto corpo animato (*Leib*), è una specie animale; se si considera l'anima in se stessa, e il corpo così come è formato da quest'anima, ogni singolo uomo è una singola specie, cioè una persona spirituale di una particolarità specifica; e tuttavia non è un essere doppio, ma l'unico uomo grazie all'unica anima è tutte e due le cose.¹⁶

Considerando l'uomo da un punto di vista biologico come un animale tra gli altri, Tommaso lo inserisce nell'ordine degli esseri viventi e in lui il genere è tratto dalla materia cui la forma conferisce la differenza specifica, che per l'essere umano è l'essere razionale. Tommaso definisce anima questa forma affermando che nell'uomo essa è contemporaneamente anima vegetativa, anima sensitiva ed anima razionale. L'Aquinate sottolinea subito che non si tratta di tre anime distinte e sovrapposte ma dei diversi gradi di perfezione della medesima anima razionale, forma unica e semplice che si dispiega come corpo, come corpo animato e come anima ra-

anima, a. 11 ad 14: *id quod est in genere et specie proprie, est compositum*, e ancora *Ibid.*, a. 1 ad 4 *licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam*, *Ibid.*, a. 1 ad 7 *anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit*; *Ibid.*, a. 3 co.: *de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam; sed speciei complementum sit in ipso composito*.

¹⁶ E. STEIN, *Potenza e Atto* cit, p. 382.

zionale.¹⁷ A questi tre gradi di perfezione presenti in Tommaso corrispondono, nella Stein, i tre aspetti della dimensione umana che si caratterizza, rispettivamente, come corpo (*Körper*), corpo vivente (*Leib*) e come anima razionale.¹⁸ Per entrambi i pensatori a queste tre dimensioni farà riferimento l'anima umana anche dopo la separazione dal corpo, essendo proprie della sostanza dell'uomo.

Nelle antropologie dei due filosofi presi in considerazione, l'essere umano non è solo natura, ma è sintesi equilibrata di natura e spirito, è persona secondo l'accezione di matrice cristiana.¹⁹ È possibile quindi distinguere, nell'essere umano, il suo essere individuo di una specie e il suo essere persona, unica ed irripetibile, una sorta di specie a sé così come gli angeli, e quindi distinguere la sua individualità empirica dalla sua personalità spirituale che, come afferma Edith Stein, è individualità qualitativa cioè personalità individuale.²⁰ Caratteristica questa che è propria solo del-

¹⁷ Cfr. TOMMASO, *De potentia Dei*, q. 9, tr. it. cit., p. 228 ss. Questa tesi tomistica, così lontana dalla tradizione platonico-agostiniana, sarà considerata dai suoi contemporanei tanto "materialista" da essere oggetto di una condanna ecclesiastica. Infatti, a tre anni dalla morte di Tommaso, il domenicano Roberto Kildwardby, arcivescovo di Canterbury, la condannerà con un documento datato 18 marzo 1277, Oxford. Su tale avvenimento cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, ed. it. a c. di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1988, p. 340.

¹⁸ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 390: «L'io dell'uomo non è solo un *Io puro*, non è solo un *Io spirituale*, ma è anche corpo vivente. [...] Ciò che distingue il corpo umano da un corpo puro e semplice è il fatto di essere *animato*. Dove c'è un corpo umano c'è anche un'anima. E inversamente dove c'è un'anima c'è un corpo umano. Un essere corporeo senza anima è solamente un corpo (*Körper*) e non un corpo vivente (*Leib*)»; inoltre nella stessa opera si legge: «L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale» (p. 386). La Stein affronta la questione della distinzione dei vari gradi che costituiscono l'essere umano anche in *Einführung in die Philosophie*, postfazione di H. B. Gerl, Werke XIII, Freiburg i. Br. 1991; tr. it. *Introduzione alla filosofia*, di A. M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 2001. Qui, nel capitolo riguardante la struttura ontica dell'uomo, si legge: «Se lo [il corpo vivente] osserviamo per una volta prescindendo da ciò che lo rende "corpo vivente", allora è un corpo materiale come gli altri e mostra le stesse caratteristiche. [...] Osservato puramente nel contesto del mondo esterno il corpo animato (qua corpo fisico [*Körper*]) non si distingue in nulla dalle altre cose. [...] le differenze emergono [se si considera che] ad ogni corpo animato è connesso un determinato soggetto [...] Con il legame del corpo fisico vivente ad un soggetto e dunque ad una coscienza individuale già si effettua il passaggio a quelle caratteristiche che lo contraddistinguono come *corpo vivente*. [...] Va sottolineato che il corpo vivente non si classifica soltanto come corpo materiale [...] Oltre alla sensibilità e alla vita sensitiva attuale, allo stato d'essere del corpo vivente appartiene [...] l'insieme di stati attuali e di processi. È questo che distingue il corpo fisico vivente da qualsiasi materia morta [...] In ogni essere vivente c'è – a differenza dei corpi materiali – un *nucleo* o un *centro* che è l'autentico *primum movens*» (pp. 160-164) il nucleo è, per la filosofa, il centro della vita spirituale dell'io personale.

¹⁹ Riguardo allo sviluppo del concetto di persona in ambito cristiano così si esprime Edith Stein: «Si può dimostrare storicamente che il tentativo di interpretare razionalmente la dottrina rivelata della Santissima Trinità ha portato alla formazione dei concetti di *ipostasi* e di *persona*» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 378). La filosofa si riferisce esplicitamente ai quindici libri del *De Trinitate* di s. Agostino. Tale questione sarà più esplicitamente trattata di seguito al par. *Dimensione intersoggettiva dell'io*.

²⁰ La Stein insiste molto sul concetto di qualità (*Eigenschaft*) come elemento distintivo dell'individuo personale al di là dell'elemento quantitativo, la *materia signata quantitate* a cui si riferisce Tommaso d'Aquino quale principio di individuazione. Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello*

lo spirito e che invece manca alla natura. Infatti, «nelle scienze dello spirito l'individualità non è solo individualità numerica ma è uno stato qualitativo proprio, coglibile in sé. Parliamo di forma spirituale che ha una qualità propria ad essa sola ed è una struttura generale, cioè un tipo colto a priori. Così la persona risulta essere l'unione di tratti generali e individuali uniti in una connessione di senso che è unica»;²¹ inoltre «l'individualità della cosa significa che è *numericamente una*. L'individualità della persona significa *pure* la stessa cosa, ma anche che essa è qualitativamente singolare e che la singolarità è il mezzo per cogliere l'unicità».²²

Tommaso parla dell'essere umano come ente, ovvero come essere naturale riconducibile a genere e specie propri,²³ e nella *quaestio disputata de anima*, riguardo all'unione dell'anima con il corpo, fa notare come in natura la gerarchia degli esseri,

spirito, cit., pp. 244-255, 507-513; sull'analisi del concetto tommasiano di *materia signata* da parte della Stein cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., pp. 491-499. Su questa tematica cfr. R. ERRICO, *La materia signata quantitate: Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto*, in «Aquinas», 2007, in corso di pubblicazione.

²¹ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 255.

²² *Ibid.*, p. 257, il corsivo è nostro. Nel testo della Stein leggiamo: «Questa diversità nel cogliimento e nella determinazione dell'individualità dimostra che non si deve intendere per "individualità" la stessa cosa in entrambi i casi. L'individualità della cosa significa che è *numericamente una*. L'individualità della persona significa *pure* la stessa cosa, ma anche che essa è qualitativamente singolare e che la singolarità è il mezzo per cogliere l'unicità. Vogliamo soltanto esaminare come sia possibile impadronirsi di questa individualità qualitativa nella forma scientifica [...] è importante notare che *questa individualità, così come la ritroviamo nell'ambito dello spirito manca nella natura* e che l'individualità di cui si può parlare per gli oggetti della natura, può essere colta attraverso le determinazioni generali ed unicamente attraverso esse»; il corsivo è nostro. Queste affermazioni ci sembrano importanti perché pongono la Stein su una posizione coincidente con quella di Tommaso così come è delineata nel *De ente et essentia*. La distinzione dei piani (cosale e personale) risulta inoltre fondamentale nel definire il principio di individuazione. Notiamo inoltre che universale e particolare possono parimenti riferirsi al medesimo individuo ma non come due elementi divisi bensì come due diversi gradi di astrazione con cui considerare il soggetto secondo una scala gerarchica di gradi dell'essere. Per la Stein, l'individuo umano non risulta essere un esemplare della specie umana universale ma è determinato da una forma sostanziale propria e unica intesa come specificazione dell'idea del genere. Cfr. E. STEIN, *La Struttura della persona umana*, cit. p. 143 ss. E ancora sull'anima come nucleo della persona umana cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 184 ss.; *Psicologia e scienze dello spirito*, cit. p. 279: «L'analisi della personalità individuale mostra che è proprio dell'essenza della persona il fatto di non essere la semplice somma di qualità tipiche, ma di possedere un nucleo individuale che dà a quel determinato tratto tipico il carattere di un'impronta individuale». Cfr. inoltre A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, p. 131.

²³ Con esplicito riferimento alla filosofia aristotelica, Tommaso nel *De ente et essentia*, III, sostiene che *Unde Commentator dicit super VII Metaphysicae: Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius*. Socrate è definibile a partire dal suo essere collocato in un genere, cioè l'animalità, e una specie, la razionalità. E ancora di seguito Tommaso afferma che genere e specie differiscono tra loro per il fatto che quest'ultima è segnata mentre l'altra non lo è: *Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur*.

e delle rispettive forme, sia tale che passando dalla forma più bassa, qual è quella corporea, a quelle via via più alte, cioè il corpo vivente, l'animale sensitivo, fino a quella dell'uomo, la forma superiore contenga in sé tutte le qualità di quelle inferiori, così che la materia ne risulti di grado in grado perfezionata; in questo modo egli afferma che non una qualsiasi materia riceve la forma umana ma solo quella giunta al giusto grado di perfezione, e cioè quella del corpo umano sensibile. Questo, infatti, è il più idoneo e adeguato per la conoscenza, attività propria dell'anima, che sarebbe irrealizzabile senza il contributo dei sensi di cui fondamentale è il tatto. Nel *De anima* leggiamo infatti:

Respondeo. Dicendum quod cum materia sit propter formam, et non e converso, ex parte animae oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur. Unde in II de anima dicitur quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quaestionibus manifestum, quod ideo naturale est animae humanae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit quae est intelligere, sicut habent superiores substantiae intellectuales, sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu; necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repraesentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit.²⁴

In Tommaso, l'essere formale dell'uomo è un'unità psico-fisica in cui il momento della corporeità e della sensibilità è essenzialmente costitutivo accanto alla dimensione psichica e in una reciproca interdipendenza. Corporeità e dimensione psichica sono ridotte all'unità dall'anima razionale che è la forma propriamente umana, è la forma di tutti gli uomini in quanto tali: *homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale.*²⁵

Questa compenetrazione sostanziale nell'uomo di elemento fisico e psichico, presente nella filosofia dell'Aquinate, la ritroviamo anche nell'analisi, altrettanto rigorosa e dettagliata, della Stein che sottolinea ulteriormente la distinzione tra dimensione psichica e spirituale. Ciò emerge chiaramente in *Psicologia e scienze dello spirito* dove la filosofa intende esaminare la struttura eidetica dell'essere umano e la sua

²⁴ TOMMASO, *Q. d. de anima*, a. 8 co.

²⁵ *Ibid.*, a 9, co., tr. it. cit., pp. 234 ss.

indagine riguarda il campo dei vissuti puri. Qui la persona è considerata nella sua interezza secondo la tripartizione husserliana che dalla dimensione fisica, caratterizzata dalla causalità naturale, passa alla sfera della psiche, ancora influenzata dalla legge causale (*kausalgesetz*) dello psichico, o *io reale*, in stretta connessione con la forza vitale da cui è sorretta,²⁶ per giungere alla dimensione più alta e più profonda che è quella della coscienza o *io puro* (*reinesich*),²⁷ punto di irradiazione dei vissuti e soggetto della vita di coscienza,²⁸ in cui ha luogo la motivazione (*Motivation*) e l'agire secondo libertà (*Freiheit*).²⁹

Struttura gnoseologica della persona umana: il processo conoscitivo tomistico e steiniano

La struttura ontologica della persona umana è definita in stretta connessione con la sua struttura gnoseologica tanto nell'antropologia steiniana come in quella tommasiana. La stretta connessione tra le due sfere, ontologica e gnoseologica, per la definizione della persona umana emerge in modo evidente nel riferimento all'imprescindibile unità di anima e corpo necessaria sia per definire la *quidditas* dell'essere umano attraverso una sua collocazione in un genere e specie propri, sia per l'attuazione della conoscenza umana, come già detto. Animale razionale per essenza, l'essere umano trova sul piano operativo dell'attività conoscitiva il momento

²⁶ Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 60-71. In particolare a pp. 65-66 si legge: «La legge causale generale, che possiamo così enunciare. “Ogni avvenimento psichico è determinato in modo causale”, non basta naturalmente a decidere sulla questione della determinazione dello psichico [...] risulta già chiaro che gli stati psichici non sono deducibili *in tutto il loro contenuto* da circostanze causali».

²⁷ Riguardo alla distinzione tra psichico e coscienza così si esprime la Stein: «L'io che possiede queste qualità reali non può ovviamente essere scambiato con l'io puro, che esperito originariamente come punto di irradiazione dei puri vissuti. [...] Indicheremo questo io reale, le sue qualità ed i suoi stati come *lo psichico* e vedremo ora che la coscienza e lo psichico sono sostanzialmente diversi l'uno dall'altro: la coscienza è il regno del puro vissuto “cosciente” e lo psichico è un ambito della realtà trascendente che si manifesta nei vissuti e nei contenuti del vissuto» (*Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 57-58).

²⁸ Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., in cui, riguardo l'io puro si legge: «L'io individuale è il termine ultimo di ogni vita di coscienza. Qui per “io individuale” non si intende la persona con caratteristiche determinate e dunque una singolarità, ma in primo luogo e soltanto l'io che è *questo* e nient'altro, unico ed indiviso, così come viene esperito in quanto punto di irradiazione di un qualsiasi vissuto» (p. 162); e ancora di seguito afferma: «Soggetto della vita di coscienza è l'io puro [...] punto di irradiazione del vivere senza alcuna particolarità qualitativa. [Mentre] soggetto della vita spirituale è la persona che è un centro di atti qualitativamente determinato» (*Ibid.*, p. 323).

²⁹ La motivazione è intesa dalla Stein come legge fondamentale della vita spirituale laddove per legge non si intende alcunché di deterministico poiché nell'ambito spirituale trova spazio il libero agire personale; cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 72 ss: nel contesto spirituale «quello che motiva autenticamente non è il compimento dell'atto di partenza bensì il *contenuto di senso* di tale atto» (p. 76, corsivo nostro).

della manifestazione e attualizzazione del proprio essere; conoscere è la sua funzione caratteristica.

Dunque, per definire l'essenza dell'essere umano, i due filosofi ne analizzano il processo conoscitivo che, tanto nella filosofia steiniana quanto in quella tomista, risulta determinato dal piano della sensibilità – quindi è fondamentale la dimensione corporea – e da quello intellettuale dell'interiorità, cosicché in entrambi i pensatori, momento sensibile, psichico e spirituale sono parimenti co-essenziali a quella unità psico-somatica (corpo, anima o psiche e spirito) che costituisce la struttura antropologica.

A tal proposito la Stein, in modo particolare in *Psicologia e scienze dello spirito* e nell'*Introduzione alla filosofia*, sarà molto scrupolosa nel definire i diversi momenti della vita conoscitiva e i relativi ambiti operativi, sottolineando in tal modo la profonda differenza che intercorre tra psiche e coscienza, tra momento fisico-sensoriale esterno e momento interno della coscienza.

Nel *De veritate* Tommaso descrive la stretta corrispondenza tra la sensibilità e le passioni dell'anima³⁰ e nel *De anima* ritroviamo la stessa distinzione, operata dalla Stein, tra piano operativo e piano ontologico, ovvero tra ciò che sono le facoltà attraverso cui l'anima conosce e ciò che l'anima, e quindi l'uomo, propriamente è.³¹ La distinzione tra l'anima e le sue facoltà attraversa le opere dei due filosofi in maniera tale che attraverso esse possiamo giungere ad affermare che, sebbene l'uomo non si identifichi esclusivamente con la propria anima, tuttavia questa - tomisticamente intesa come intelletto possibile e fenomenologicamente come nucleo dello spirito coscienziale - ne costituisce l'essenza in quanto sede di quell'attività intellettuale-conoscitiva per la quale l'essere umano è tale.

La Stein dedica grande attenzione allo studio del nucleo della personalità (*Persönlichkeitskern*) attraverso cui la persona è riconosciuta come soggetto di vita spiri-

³⁰ Alla sensibilità Tommaso dedica la questione 25 del *De veritate* in cui affronta i seguenti argomenti: *De veritate*, q. 25 pr. 1 *Et primo quaeritur utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum*; pr. 2 *Secundo utrum sensualitas sit simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem*; pr. 3 *Tertio utrum irascibilis et concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori*; pr. 4 *Quarto utrum sensualitas obediat rationi*; pr. 5 *Quinto utrum in sensualitate possit esse peccatum*; pr. 6 *Sexto utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis*, pr. 7 *Septimo utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta*. Cfr. TOMMASO, *Sulla verità*, tr. it. a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, pp. 1695 ss. Alle passioni dell'anima è invece dedicata la questione 26 della stessa opera di Tommaso in cui si affrontano le seguenti questioni: *De veritate*, q. 26, pr. 1 *Et primo quaeritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiatur*; pr. 2 *Secundo quomodo anima coniuncta corpori patiatur*; pr. 3 *Tertio utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva*; pr. 4 *Quarto secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones*; pr. 5 *Quinto utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passiones*; pr. 6 *Sexto utrum passionibus mereamur*; pr. 7 *Septimo utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito*; pr. 8 *Octavo utrum huiusmodi passiones fuerint in Cristo*; pr. 9 *Nono utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem*; pr. 10 *Decimo utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso*. Cfr. tr. it. cit., pp. 1739 ss.

³¹ Cfr. TOMMASO, *Q. d. de anima*, q. 12, co; tr. it. cit., p. 300 ss.

tuale. Tale tematica attraversa tutti i suoi scritti acquisendo via via sempre più chiarezza espressiva, fino alle opere della sua maturità dove l'analisi dell'essere conduce ad una dettagliata riflessione sulla persona e sulla determinazione dello spirito umano. In *Essere finito e essere eterno* la filosofa identifica ciò che la persona è in sé con ciò che permane nel cambiamento come nucleo della persona, per il quale, afferma «non è possibile altro essere che quello che si attualizza nella vita spirituale».³² La stessa filosofa, in questa sede, rinvia alla propria dissertazione di laurea, *Il problema dell'empatia*, e all'opera *Psicologia e scienze dello spirito* per una più esaustiva trattazione di tale tematica. Qui ci sembra utile richiamare, invece, quanto ella scrive in *Introduzione alla filosofia* dove, riguardo al nucleo della persona come “io personale”, si legge:

La predisposizione originaria del carattere si distingue da tutte le altre inclinazioni della persona per il fatto che ad essa appartiene un momento qualitativo ultimo irriducibile che la impregna totalmente, che dà al carattere un'unità interna e lo distingue da tutti gli altri. Essa è l'*essenza della persona* che non si sviluppa ma si dispiega unicamente nel corso dello sviluppo caratteriale [...] è il *nucleo* identico che si trova in tutti i suoi possibili processi evolutivi.³³

Nell'apice della sua maturità filosofica riguardo al nucleo personale la Stein scrive ancora: «La forma sostanziale che modella il singolo essere umano come organismo psico-corporeo, non può essere in tutti una forma ugualmente indifferenziata, poiché questo organismo nella sua totalità e la sua vita attuale hanno un'impronta qualitativa individuale. Non va bene far derivare questa impronta dalla materia».³⁴ Esso è piuttosto da ricondursi ad un principio di ordine spirituale definibile in senso qualitativo come *quale*, ovvero come «il “talento” speciale che Dio ha dato tra le altre cose ad ogni singolo nella vita».³⁵

Tommaso analizza i tre livelli dell'anima umana (vegetativa, sensitiva e razionale) con puntuale riferimento al *De anima* di Aristotele e, nel considerare le operazioni dell'anima si riferisce ai tre gradi di facoltà che la costituiscono.³⁶

Il primo di questi livelli è rappresentato dalla facoltà naturale dell'anima vegetativa,³⁷ le cui operazioni hanno un principio che va oltre le qualità materiali. Essa è costituita dalla potenza generativa, con cui l'individuo è generato, dalla potenza crescitiva, attraverso cui esso consegue le dovute dimensioni quantitative, e da quella nutritiva con cui si conserva nell'esistenza.

Il successivo livello è quello dell'anima sensitiva, che consiste nella facoltà di sentire e di comprendere.³⁸ Compito di questa facoltà è di recepire le *species* senza la

³² E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 198.

³³ ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 182.

³⁴ ID., *Potenza e atto*, cit., p. 375.

³⁵ *Ibid.*, p. 377.

³⁶ Cfr. TOMMASO, *Q. d. de anima*, q. 13; tr. it. cit., p. 318 ss.

³⁷ ARISTOTELE, *De anima*, l. II, 4, 416 b 17, 30.

³⁸ *Ibid.*, 12, 424 a 16.

materia, cioè di rendere intelligibili in atto gli oggetti esterni. In tal modo gli oggetti sensibili giungono nell'anima con un'esistenza immateriale secondo un processo simile a quello fenomenologico descritto dalla Stein in *Psicologia e scienze dello spirito e nell'Introduzione alla filosofia*. Secondo la fenomenologa, che segue in ciò la posizione del maestro tedesco Husserl, l'oggetto trascendente entra nel flusso della coscienza come oggetto immanente, privo della consistenza materiale cui pure continua a riferirsi.

L'anima sensitiva, che nel sistema filosofico steiniano corrisponde alla dimensione psichica, riguarda, per Tommaso, la conoscenza del particolare. Essa opera attraverso tre facoltà con un percorso che parte dalla sensibilità situata negli organi corporei. Questa prima facoltà coglie gli oggetti in modo immateriale ma conservandone la singolarità e l'individualità che gli derivano dalla materia. Dalla facoltà sensibile o intelligibile deriva la seconda facoltà, quella del desiderio quale inclinazione verso l'oggetto conosciuto dall'intelletto sotto forma di rappresentazione; da questa poi si giunge alla facoltà motrice, ovvero il movimento con cui raggiungere la cosa desiderata.³⁹

Nelle facoltà sensibili la conoscenza segue un movimento che va dalle cose verso l'anima attraverso una modificazione materiale più o meno intensa degli organi di senso quali il tatto, il gusto, l'odorato, l'udito e la vista.

Proprio questa mappa sensoriale estesa permette a Tommaso di sostenere che il corpo umano è il più adatto a ricevere l'anima razionale, come abbiamo già avuto modo di notare. Nella soluzione all'ottava questione del *De anima*⁴⁰ egli, infatti, sostiene che per l'anima, la cui attività propria è conoscere, è naturale ed anche necessario unirsi al corpo perché essa, essendo la più imperfetta delle sostanze intelligibili, a differenza di quelle superiori, non ha delle idee naturalmente innate attraverso cui poter pensare e, quindi, realizzarsi, ma è in potenza rispetto ad esse. Dunque, le riceve ricavandole dalle specie intelligibili delle cose esterne, e ciò avviene per la mediazione sensoriale degli organi corporei. Quindi è necessario che il corpo a cui è unita sia il più adatto a rappresentarsi le specie sensibili, da cui l'intelletto ricaverà le specie intelligibili.⁴¹

³⁹ Sulla sensibilità irascibile e concupiscibile cfr. TOMMASO, *Q. de veritate*, q. 25, a. 2; tr. it. cit. pp. 1709-1711; sul rapporto tra i sensi e l'intelletto cfr. *ibid.* q. 25 a. 3-4; tr. it. cit., pp. 1713-1721; sull'influsso reciproco del corpo e dell'anima cfr. *Ibid.*, q. 26 a. 2; tr. it. cit., p. 1757.

⁴⁰ TOMMASO, *Q. de anima*, a. 8 co.; tr. it. cit., pp. 200 ss.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, a. 8 co.; Sulla necessità dell'unione con il corpo da parte dell'anima razionale così come espressa da Tommaso, riflette la Stein quando affronta la questione dell'individuazione dell'essere umano. Con diretto ed esplicito riferimento al pensatore medievale, la filosofa in *Potenza e atto*, cit., pp. 360 ss., nota che «Tommaso designa anche l'individualità dell'uomo come *de ratione materiae*» e sottolinea come, a suo avviso, ciò avvenga per «il ruolo della sensibilità nella conoscenza umana [per il quale] l'anima deve necessariamente legarsi ad una porzione di materia». Riteniamo, tuttavia, che nella visione tommasiana l'unione dell'anima umana con il corpo non sia la causa della sua individualità né sia dovuta al ruolo svolto dalla corporeità nel processo conoscitivo se non in senso inverso rispetto a quanto affermato dalla Stein. Ci sembra, infatti, che l'anima «debba» essere unita al corpo perché tale è l'essenza umana; essa è, dunque, unita al corpo per essere anima umana, altri-

Secondo la visione tommasiana, il corpo cui l'anima umana si unisce deve essere disposto nel modo migliore alla sensazione. Tale è, appunto, per l'Aquinate, il corpo dell'uomo che, rispetto agli altri animali, presenta un cervello più voluminoso perché possa gestire al meglio l'apparato sensoriale, ed è posto in alto per garantire una maggiore libertà.⁴²

Tra tutti i sensi, fondamentale è il tatto per la sua equidistanza dagli opposti. Secondo la teoria del filosofo, infatti, perché un organo possa ricevere una sensazione, è necessario che ne sia privo, deve cioè essere in potenza a riceverla e non possederla già in atto. Ora, il corpo umano è equidistante dall'essere caldo e freddo, secco e umido ecc.; quindi, il corpo, caratterizzato per lo più dal tatto, è capace di recepire tutte queste sensazioni grazie all'armonia della sua costituzione.⁴³

È possibile notare come, per Tommaso, la prerogativa del corpo umano non consiste nell'aver qualcosa in più rispetto agli altri animali, ma piuttosto nell'aver di meno, in modo da essere più disponibile ai contrari. Come nota Arnold Gehlen, l'uomo non è specializzato o adatto ad un ambiente particolare ma, proprio in virtù di ciò, non è soggetto a stimoli istintualmente ovvi, ma a molti e vari da padroneggiare e interpretare ogni volta. Così il Gehlen: «l'uomo è soggetto a una profusione di stimoli assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena “senza scopo” di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un campo di sorprese, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti».⁴⁴

menti sarebbe altro. Il fatto poi che essere umana voglia dire essere essenzialmente razionale, e che tale razionalità necessiti del riferimento alla conoscenza sensibile è una caratteristica propria del genere umano e non dell'individuo, a cui fa riferimento la fenomenologa, o meglio, è una caratteristica dell'individuo ma non in quanto tale, bensì in quanto elemento del genere. In definitiva, la conoscenza sensibile che caratterizza l'anima umana unita al corpo non sarebbe, a nostro avviso, la ragione o causa di questa unione ma, piuttosto, ne sarebbe la conseguenza.

⁴² TOMMASO, *Q. de anima*, a. 8, co.: *Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri. Ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis; et ut liberior sit eius operatio habet caput sursum positum; quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt*; tr. it. cit., pp. 200 ss.

⁴³ *Ibid.*: *Cum autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu. Hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis, sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis.*

⁴⁴ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, intr. K. S. Rehberg, tr. it. C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 63.

Affinché sia possibile la conoscenza sensibile, nella concezione tommasiana, è innanzitutto necessario che la facoltà sensibile riceva, grazie al senso proprio, le specie dalla cosa sensibile, e che, con il senso comune, valuti le cose percepite distinguendole tra loro. Esse saranno poi conservate attraverso l'immaginazione o fantasia, e valutate attraverso la facoltà estimativa che, nell'uomo è cogitativa, negli altri animali è naturale. La facoltà estimativa, infatti, contiene alcune nozioni, come "nocivo", "utile" e simili, che i sensi non sono in grado di recepire. Siamo di fronte ad un meccanismo che sembra richiamare molto da vicino le due riduzioni, eidetica e trascendentale, attraverso cui si compie la riflessione fenomenologica.⁴⁵

Salendo ancora nei gradi delle facoltà conoscitive, secondo lo schema tommasiano, si ha quell'operazione che permette di richiamare ad una condizione attuale quanto è stato conosciuto e conservato con un movimento che si svolge ora dall'anima verso le cose.⁴⁶ Tale attività negli animali è la memoria che opera senza ricerca e che negli uomini diventa anche reminiscenza, ovvero capacità di operare con la ricerca e l'esercizio. La memoria è posta, dunque, al margine tra la conoscenza sensibile, di cui rappresenta il terzo grado delle facoltà, e la conoscenza intellettuale, propria della ragione.⁴⁷

L'anima razionale, che è propriamente intellettuale, costituisce, husserliana-mente, il campo della vita immanente, e le sue operazioni, secondo le affermazioni dell'Aquinate, consistono nel pensare e nell'astrarre le specie intelligibili non solo dalla materia ma da tutte le condizioni materiali dell'individuazione, essendo preposta alla conoscenza dell'universale. Inoltre Tommaso, con riferimento alla teoria aristotelica,⁴⁸ attribuisce all'anima razionale la capacità di operare anche indipendentemente dal contributo degli organi corporei essendo essa capace di operare per sé, con un'attività propria ed autonoma.

A tale proposito, è importante considerare la distinzione tra intelletto agente e intelletto possibile operata dal filosofo domenicano,⁴⁹ senza però ritenerli come due

⁴⁵ Con l'*epochè* il metodo fenomenologico mette tra parentesi tutto ciò che riguarda l'oggetto, compresa la sua esistenza. Tutti gli elementi empirici dell'oggetto sono posti tra parentesi ovvero ci si astiene dal formulare un giudizio su di essi, concentrando, invece, l'attenzione esclusivamente sul aspetto eidetico, l'essenza, dell'oggetto interiorizzato. La successiva riduzione trascendentale porta la riflessione dall'ambito noematico, relativo all'oggetto di coscienza, a quello noetico, ovvero allo stesso atto conoscitivo. Ciò su cui si riflette in questa fase non è più solo l'oggetto sentito, ma anche e soprattutto il sentire tale oggetto, il vissuto di coscienza (*Erlebnisse*). Su tali questioni cfr. A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, pp. 38-47; R. LANFREDINI, *Husserl: la teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁴⁶ Questa facoltà richiama molto quella descritta da Husserl in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo, 1893 - 1917)* a cura di R. Boehm, in *Husserliana* (edizione completa delle opere di Edmund Husserl [*Gesammelte Werke*], nota con il nome di *Husserliana* curata dall' "Husserl-Archiv" di Lovanio), vol. X. Il fenomenologo descrive il modo con cui si richiamano gli oggetti nella memoria.

⁴⁷ Cfr. TOMMASO, *Q. de veritate*, q. 10, a. 2; tr. it. cit., pp. 765-773.

⁴⁸ ARISTOTELE, *De anima*, l. III, 4, 429 a. 24.

⁴⁹ Cfr. TOMMASO, *Q. de veritate*, q. 10, a. 1 e a. 2; tr. it. cit., pp. 1145-1173.

sostanze separate ma come due distinte capacità operative, due facoltà dell'anima umana di cui l'una, l'intelletto agente, astrae le forme intelligibili dai *fantasma*, le immagini sensibili, l'altra, a partire da tali forme, astrae le specie e genera i concetti. L'intelletto possibile si presenta dunque come il vero soggetto della conoscenza che opera per mezzo dell'intelletto agente. L'Aquinate identifica l'intelletto possibile con l'anima stessa, nucleo della persona umana, primo principio dell'attività intellettuale.

Pur rifiutando la priorità di una conoscenza autoriflessiva e sottolineando, piuttosto, la stretta aderenza dell'oggetto sul soggetto, Tommaso considera la possibilità di un'attività autonoma dell'intelletto o anima.⁵⁰ Infatti, l'attività intellettuale, pur partendo dai sensi, tuttavia si riferisce alle forme universali (questo tipo di conoscenza è, nella Stein, la conoscenza eidetica) le quali, se ordinariamente sono ottenute attraverso l'operazione astrattiva dell'intelletto agente, in linea di principio possono anche giungere da altre fonti.⁵¹ Tale è, per esempio, la situazione dell'anima dopo la morte delineata nella quindicesima questione del *De anima*. Dopo la corruzione del corpo, infatti, l'anima, secondo il pensatore medievale, può continuare ad operare avendo un proprio essere autonomo che le appartiene in modo essenziale in quanto forma.⁵² Ciononostante l'anima, in quanto umana, affinché possa dirsi completa, se non riguardo al suo operare almeno riguardo alla sua essenza, farà sempre riferimento al proprio corpo dal quale è separata solo provvisoriamente in attesa di ricongiungersi riorganizzandolo secondo il sinolo di materia e forma.

Dimensione intersoggettiva dell'io

L'anima razionale che presiede al processo conoscitivo è, per Tommaso come per la Stein, anche ciò che fa di ciascun uomo un individuo personale. La concezione tommasiana della persona umana, infatti, con riferimento alla definizione boeziana secondo cui ciascun essere umano è *naturae rationalis individua substantia*, si riferisce alla persona come ad una sostanza individuale di natura razionale. La razionalità

⁵⁰ Per la connessione tra soggetto e oggetto cfr. ARIST., *De anima*, l. III, 8, 431b, 22.; F. FIORANTINO, *Il problema della verità nei filosofi antichi*, cit., pp. 14-20.

⁵¹ TOMMASO, *Q. de anima*, a. 15, co.: *Anima ergo humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. [...] lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia.*

⁵² TOMMASO, *Q. de anima*, a. 15, co.: *Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus.* Una posizione antiriduzionista dell'anima umana caratterizza tanto Tommaso quanto la Stein, che si rifiutano di considerare la mente come semplice agglomerato di cellule cerebrali. La Stein affronta in particolare tale tema nel suo scritto *Psicologia e scienze dello spirito* con cui si oppone alla concezione materialistica della mente.

che caratterizza la specie umana si compie in ogni singola persona con una modalità assolutamente originaria e singolare tale che, da Tommaso d'Aquino, ogni individuo umano sarà considerato come *nomen rei*, ovvero titolare e portatore di un nome proprio che è

nomen dignitatis: individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.⁵³

Al termine sostanza attribuito alla persona umana fa riferimento anche la Stein. La filosofa parla dell'essere personale prendendo le mosse dal *cogito* quale certezza d'essere e afferma:

Il dato di fatto primo e più semplice, del quale siamo immediatamente certi, è quello del nostro essere. [...] *Cogito ergo sum* non è un'inferenza ma una certezza semplice: *cogito, sum* – pensando, sentendo, volendo o comunque io sia spiritualmente affaccendato, *sono* io e sono conscio di questo essere. Questa certezza d'essere precede tutte le conoscenze. [...] La certezza d'essere è una certezza irriflessa che precede tutte le conoscenze razionali. Se l'intelletto s'immerge riflessivamente nel dato di fatto semplice, esso, allora, si scinde davanti all'intelletto in una triplice problematica: che cos'è l'essere di cui sono conscio? Cos'è l'io che è conscio del suo essere? Che cos'è l'atto o il moto spirituale in cui io sono ed in cui sono cosciente di me e di essi?.⁵⁴

A tali interrogativi la pensatrice tedesca cerca subito di dare una spiegazione e afferma:

Se mi rivolgo all'essere, esso si mostra, allora, così com'è in sé, in un doppio aspetto: quello dell'essere e quello del non-essere. L'"io sono" non resiste allo sguardo. Il "ciò in cui sono", l'atto, è di volta in volta diverso; l'essere del "prima" è passato ed ha fatto posto all'essere dell'"ora". L'essere, di cui sono conscio come del mio essere, non è da separare dalla temporalità. Esso è, come essere attuale, puntuale: un "ora" tra un "non più" e un "non ancora". Ma scindendosi in sé, nel suo fluente carattere, in essere e non-essere, ci si manifesta *l'idea dell'essere puro* che in sé non ha alcunché del non-essere, nel quale non c'è alcun "non più" ed alcun "non ancora", essere che non è temporale, bensì *eterno*. Così essere eterno ed essere temporale, essere immutabile ed essere mutabile, ed egualmente il non-essere, sono idee sulle quali si imbatte l'intelletto in se stesso, ed esse non sono qui prese in prestito da un che di diverso. Ha

⁵³ ID., *Summa Theologiae*, I, 29, 1c.

⁵⁴ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 58.

qui, da una conoscenza spontanea, il suo legittimo punto d'inizio una filosofia. [...] L'essere momentaneo [...] in quanto tale non è neanche un essere pieno, la sua caducità s'insinua già nell'essere momentaneo, e questo stesso è solo un *analogon* dell'essere eterno che in ogni momento è un essere pieno. [...] Con l'idea dell'essere e del non-essere ci si è contemporaneamente dischiusa quella dell'*attualità*. L'essere che ci si mostrò era *esse in actu*. [...] Ciò che era, ma che non è più, e ciò che sarà, ma che non è ancora, tutto ciò non è semplicemente niente. L'essere passato e l'essere futuro non sono semplicemente non-essere. [...] In ciò che sono ora si insinua qualcosa che ora, attualmente, non sono, ma che diverrà attuale in futuro. E ciò che sono ora, attualmente, lo ero già prima, ma non attualmente. Il mio essere presente contiene la *possibilità* di un essere attualmente futuro e presuppone una possibilità nel mio essere precedente. Il mio essere presente è nello stesso tempo attuale e potenziale; e nella misura in cui è attuale, è attualizzazione di una potenza che sussisteva già prima». ⁵⁵

Considerando il carattere essenzialmente temporale del nucleo della persona umana, la Stein ritiene che dal semplice dato di fatto dell'essere immediatamente certo (*cogito*) si giunga alla sfera dell'essere (*sum*) in cui si evidenziano tre dimensioni: la sfera immanente, vicina e immediatamente cosciente; quella trascendente che si annuncia nell'immanente; un'ulteriore sfera radicalmente distinta da entrambe le precedenti. Inoltre, notato che nel proprio essere attuale momentaneo questo essere viene da un essere potenziale e va verso un essere potenziale, la Stein si chiede: «che cosa mi conserva nella mia esistenza puntuale tra l'essere e il non essere?». ⁵⁶ Per rispondere a tale domanda la filosofa ricorre al concetto di sostanza, portatrice dell'essere senza l'immediato riferimento al trascendente a cui, tuttavia, in ultima analisi rimanda, quale essere immutabile, dato il carattere caduco del proprio essere che si dispiega in attività incostanti, nel continuo progredire dalla potenza all'atto, da un "non più" ad un "non ancora".

La persona, secondo la pensatrice tedesca, si forma per tutto il corso della sua vita in un continuo progredire:

La persona viene formata attraverso al sua intera vita. Per mezzo del suo fare intellettuale cresce il suo mondo spirituale e la sua potenza conoscitiva esperisce una plasmatura abituale; attraverso la sua volontà ed il suo fare le si accresce una sfera d'azione esterna e l'interiorità cresce insieme ad essi come una corporeità ampliata; questo significa, da una parte, una abituale plasmatura della potenza della volontà. La persona, sentendosi toccata interiormente da se stessa e da altro così e così, risveglia l'animo verso l'attualità, formandosi, per mezzo di ciò, abitualmente (in "disposizioni direzionali" [*Gesinnungen*], "inclinazioni", ecc.) sul gioco reciproco di potenza – atto – abito (messo in moto attraverso un "motivo" che attualizza la potenza) si basa la possibilità della libera plasmatura tanto della formazione di sé quanto della formazione degli altri. ⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 195-196.

La "forma" che assume la persona formando abitualmente le sue potenze è ciò che la Stein chiama carattere (*Charakter*)⁵⁸ e che in Tommaso è detto *habitus*. In entrambi i filosofi, tale libera formazione del sé si sviluppa secondo un fine, *entelècheia*, e presuppone, da parte del soggetto, la conoscenza dell'essenza universale della persona così da poter porre un determinato traguardo al progetto di sé. Nell'azione di autoformazione della vita spirituale personale ciò che si attualizza è l'essere del nucleo il quale è vita attuale, attualizzazione di potenze, nella progressiva trasformazione e formazione del carattere. Questo nucleo è ciò che la persona è in sé, è la sostanza, è ciò che permane nel cambiamento del come. «Per il nucleo della persona non è possibile altro essere che quello che si attualizza nella vita spirituale».⁵⁹ Nella misura in cui la vita attuale è attualizzazione di potenze, il nucleo è ciò che forma e trasforma il carattere con un progressivo e costante cambiamento della persona.⁶⁰ Tale nucleo che presiede al cambiamento è caratterizzato da una stratificazione di molteplici gradi di profondità (dalla dimensione fisica, superficiale, a quella psichica fino al nucleo spirituale) tali che esso entra nella sua vita attuale partecipando ai diversi atti in modo più o meno profondo a seconda che gli atti siano più o meno partecipati dal profondo, cioè siano più o meno profondi e personali. Il nucleo è dunque il cuore o centro profondo dell'anima umana, personalmente formata, la quale domina il corpo a partire da un centro in cui essa è concentrata in sé, in cui essa è "a casa" conducendo una vita propria "senza" il corpo. Tuttavia la vita personale-spirituale dell'essere umano conserva sempre il riferimento al corpo perché sorge sulla base della vita sensibile legata ad esso. La corporeità (*Leiblichkeit*) sensibilmente data è infatti un tutt'uno con l'anima conscia (coscienza come *Bewußtsein*) di sé spiritualmente e personalmente.

La persona umana si presenta, nei due pensatori che qui si stanno considerando, come un *analogon* della persona divina, intimamente caratterizzata dall'essere in relazione proprio della vita intratrinitaria.⁶¹ La relazione con l'alterità sembra insita nella razionalità che caratterizza essenzialmente l'essere umano. La dimensione ra-

⁵⁸ Cfr. ID., *psicologia e scienze dello spirito*, cit.: «A ciò che chiamiamo carattere nel senso più stretto sembra corrispondere *la persona in quanto tale*» (p. 245).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁰ Circa tali questioni cfr. E. STEIN, *Zum problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917, pp. 109 ss; tr. it. *Il problema dell'empatia*, a cura di A. Ales Bello, Studium, Roma 1998, pp. 203 ss.; cfr. anche il trattato *Individuum und Gemeinschaft*, in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, cit., p. 204 ss.; tr. it. cit., p. 244 ss.

⁶¹ Nel corso del Medioevo, e poi in tutto il filone della filosofia di matrice cristiana, il termine persona si arricchisce di valore semantico con riferimento agli studi teologici sul *Mysterium Trinitatis*. Tale riferimento teologico è tenuto presente tanto da Tommaso quanto da Edith Stein (dopo la sua conversione al cattolicesimo) nelle loro riflessioni antropologiche. Su tali questioni Cfr. M. KRIENKE, *Il mysterium trinitatis nel pensiero tedesco contemporaneo. Filosofia cristiana come filosofia trinitaria*, in «Logos»: International Multilingual Electronic Journal for Culture and Spirituality, 2005, <http://www.kud-logos.si/logos_1-2_2002_krienke.asp (ultimo accesso: dicembre 2005); Zoltán Bara, *Comprensione di persona e concezioni della Trinità nel Medioevo*, in *Studia Universitatis Babeş-bolyai, Theologica Cattolica Latina*, LI, 2, 2006.

zionale, infatti, implica l'elemento comunicativo in maniera tale che l'uomo possa a ragione dirsi *animal sociale* oltre che *animal rationale*, ovvero essere essenzialmente in rapporto dialogico con l'altro, essere in relazione con il *logos* che caratterizza la realtà. L'essere in relazione dell'uomo è, altresì, tenuto presente anche dagli studi prettamente fenomenologici condotti senza il diretto riferimento all'essere divino. Tali sono gli studi sull'empatia condotti da Husserl, che considera il rapporto tra l'*ego* e l'*alter-ego*,⁶² e tali sono, ancora, le indagini sulla soggettività esposte dalla Stein nel suo primo lavoro filosofico sull'empatia condotto in diretto riferimento alle riflessioni del maestro.⁶³

Dalla razionalità alla comunità del sapere

Il testo di *Psicologia e scienze dello spirito* (1922) occupa una posizione intermedia nello studio effettuato dalla Stein sulla persona che parte dall'analisi del rapporto empatico con l'altro, analizzato in *Il problema dell'empatia* del 1917, per giungere a considerare la vita dell'individuo nella comunità di persone, come si legge in *Una ricerca sullo stato* del 1925.

⁶² Husserl si occupa di queste tematiche in modo particolare nella Quinta delle Meditazioni cartesiane, cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, in Husserliana, I; e ancora in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie*, II, III, 1950; edizione Husserliana, vol. IV, a cura di W. Biemel; tr. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1976.

⁶³ Cfr. E. STEIN, *Zum problem der Einfühlung*, cit. Con la fenomenologia di Husserl si mira a rendere chiaro il rapporto che intercorre tra atto – o stato mentale intenzionale – significato e oggetto, con una tripartizione nell'atto conoscitivo che il fenomenologo riprende da Brentano e che era già presente nella Scolastica (cfr. in merito R. LANFREDINI, *Husserl: la teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, cit.). L'intenzionalità fenomenologica si presenta come l'atto con cui il soggetto si rivolge al mondo, alla conoscenza degli enti, riportandoli nel proprio vissuto di coscienza ove egli gli conferisce un senso. Con riferimento alle riflessioni di Derrida sulla fenomenologia (cfr. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; tr. it. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di Gianfranco Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968, pp. 8-14 e pp. 71 ss.), si potrebbe considerare l'intenzionalità come un vero atto di trascendenza, come vita in presenza dell'essere trascendente (che è al di là della coscienza in senso tanto verticale quanto orizzontale); essa costituirebbe il modo d'essere del soggetto stesso, la sua stessa soggettività intesa come movimento di autotrascendimento. Ciò porterebbe nel cuore stesso dell'essere della coscienza il riferimento al mondo e all'alterità. Derrida, con riferimento alle *Ricerche Logiche* e alle *Idee* di Husserl (particolarmente *Idee* I § 49 e §54), esamina il rapporto che intercorre tra metafisica e fenomenologia e parla della presenza come prossimità dell'oggetto di una intuizione e, parimenti, come prossimità della presenza coscienziale che dona la sua forma all'intuizione chiara ed attuale dell'oggetto. In entrambi i casi la presenza si trasforma, senza perdersi, in evidenza chiara dell'intuizione piena e della presenza a sé della coscienza. Con una distinzione tra psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale il filosofo mostra come io trascendentale e io naturale e umano, pur distinti, siano il medesimo io. Spiega dunque che il vissuto psichico, pur non riferendosi alla determinata esistenza empirica, tuttavia presuppone intrinsecamente l'esistenza del mondo. Quindi l'esistenza del mondo, che è indifferente per la coscienza trascendentale, risulterebbe invece necessaria alla coscienza psichica dato il suo legame essenziale con il corpo.

Già nell'opera del 1922 ella considera il rapporto tra l'individuo e la comunità proprio partendo dalla struttura della persona da cui ricava in parallelo i diversi tipi di associazioni interpersonali il cui limite ideale dovrebbe essere la comunità come persona dove il singolo membro non scompare ma conserva la propria personalità, e la sua responsabilità.

Considerando il rapporto empatico tra due persone come l'incontro dei due flussi vitali con cui si determina l'ampliamento dei vissuti di entrambi i soggetti, che tuttavia rimangono distinti, la Stein fa notare come, attraverso gli atti dell'esperienza, ogni persona viene a datità agli altri determinandone una presa di posizione di simpatia o di antipatia: «quando gli individui sono “aperti” gli uni nei confronti degli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, sussiste una vita comunitaria».⁶⁴ Basandosi sulla distinzione tra essere psichico ed essere spirituale, nelle sue *Riflessioni conclusive in Psicologia e scienze dello spirito*, la Stein sottolinea come sia proprio dello spirito (*Geist*) il fatto di uscire da sé caratterizzandosi come apertura nei confronti del mondo oggettivo e di altre soggettività estranee:

Ogni accadere puramente psichico è limitato alla vita dell'individuo isolato. [...] non si dà alcuna connessione sovraindividuale. La realtà psichica in espansione è possibile solo nella misura in cui il processo psichico è realizzazione di una vita spirituale. Lo spirito è un emergere da se stessi, un'apertura in una duplice direzione, verso il mondo oggettivo, che viene esperito, e verso la soggettività estranea, lo spirito estraneo, assieme al quale si esperisce e si vive [...] Tutte le genuine realtà sovraindividuali sono spirituali. L'accordo tra individui psichici si verifica sul fondamento della loro spiritualità.⁶⁵

In riferimento alla dimensione psichica e spirituale della persona la Stein delinea i diversi tipi di associazioni:

Le formazioni sociali, i cui elementi sono individui psichico-spirituali, sono determinate nella loro struttura tanto dal carattere psichico dei loro componenti quanto da quello spirituale [...] Non appena pensiamo che la vita spirituale sia cancellata dal mondo, la realtà psichica si dissolve in una serie di monadi psichiche.⁶⁶

Dall'analisi dei livelli psichico e spirituale che costituiscono le persone, la Stein desume i corrispondenti modelli di vita associata passando da un primo livello di carattere psichico, quale sarà la massa (*Masse*) come connessione di individui che si comportano in modo uniforme,⁶⁷ e un associarsi a livello spirituale come nel caso della società (*Gesellschaft*) e della comunità (*Gemeinschaft*). Tale distinzione, sotto-

⁶⁴ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 232.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 311-312.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 312.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 259, 306.

linea la filosofa, non è così netta; infatti nella realtà non troveremo una sola di queste forme ben definita ma esse saranno sempre tra loro combinate: «Le personalità empiriche – individuali come sovraindividuali – sono realtà miste». ⁶⁸

La persona, come soggetto comunitario (*Gemeinschaftsubject*), può uniformarsi acriticamente e ad un livello di sensibilità superficiale ai comportamenti della massa da cui è facilmente influenzabile. Egli può, anche, aderire più consapevolmente ai comportamenti comunitari, con delle scelte motivate ad un più profondo livello spirituale. È questo il caso della società (*Gesellschaft*), «relazione razionale e meccanica» ⁶⁹ tra gli individui il cui legame, spirituale, è finalizzato al raggiungimento di uno scopo e cessa non appena lo si consegue. ⁷⁰ La forma più alta di associazione è, infine, quella che fa riferimento al grado più alto della personalità, e cioè la comunità (*Gemeinschaft*). Con riferimento a Max Scheler, la Stein definisce tale forma associativa come «relazione naturale ed organica degli individui». ⁷¹

Essendo un tipo di associazione in cui tra gli individui c'è un profondo nesso spirituale, l'agire comunitario è guidato da valori (*Werte*), indissolubilmente legati all'essere personale degli individui della comunità, ⁷² e sarà il frutto di una presa di posizione sociale in cui ogni individuo può fortificare l'altro comunicando il suo stato vitale attraverso gli atti sociali. Infatti, secondo la pensatrice tedesca, proprio sulla particolarità personale degli individui si fonda la genuinità della comunità: «l'analisi della personalità individuale mostra che è proprio dell'essenza della persona il fatto di non essere la semplice somma di qualità tipiche, ma di possedere un nucleo individuale che dà a quel determinato tratto tipico del carattere un'impronta individuale». ⁷³ Solo nella comunità di persone per la Stein ha senso parlare di libertà e responsabilità perché, a tale livello di vita comunitaria, l'agire è guidato dall'accettazione di valori. L'individuo responsabile in prima persona verso se stesso e verso gli altri, ⁷⁴ realizzerà il proprio dover essere e favorirà la realizzazione e il progresso della comunità nella misura in cui, avendo aderito ad un valore positivo, realizzerà la propria vita in unità di senso (*Einheit des sinnes*) dando le ragioni delle proprie scelte nell'ambito di una comunicazione interpersonale che rende l'uomo un essere non puramente naturale ma anche, e precipuamente, spirituale.

Considerando che nell'individuo l'azione volontaria è libera se compiuta in seguito ad una presa di posizione volontaria destata da motivi e realizzata da un impulso, allo stesso modo anche nella comunità la molteplicità di soggetti accomunati da uno scopo volontario, partendo da un'unica presa di posizione volontaria comunitaria, determina un'unica azione traendo forza dai valori oggettivi comunitari. Anche in questo contesto però il singolo non scompare dietro il tutto perché l'impulso o *fiat*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 312.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 270.

⁷¹ *Ibid.*, p. 159. Cfr. in merito pp. 217 ss.

⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 231 ss.

⁷³ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 216.

con cui ha inizio l'agire libero è dato soltanto dall'individuo, unico vero soggetto libero e responsabile. Il compimento individuale di atti liberi, e quindi la responsabilità individuale, diventeranno, in virtù della solidarietà, una corresponsabilità tra tutti i membri della comunità, dove compiere un dovere sarà dirigere l'azione per la realizzazione di un valore. Quest'ultimo sarà valutato come positivo o negativo in riferimento agli effetti da esso generati. L'amore sarà, quindi, considerato un valore positivo, in quanto ciò che è guidato dall'amore ha il carattere dell'armonia e dell'equilibrio e favorisce il fare produttivo; non lo sarà invece l'odio per i suoi effetti distruttivi.⁷⁵

Questo è quanto ritroviamo anche nell'antropologia di Tommaso in cui, con il passaggio dalla potenza all'atto, si cerca di realizzare il proprio essere individuale e personale conformandosi al modello di bene supremo che ciascuno porta nel proprio essere più profondo, l'immagine del Dio che lo ha creato⁷⁶ e a cui è chiamato a conformarsi quale Verità, oggetto proprio dell'intelligenza, verso cui l'uomo è chiamato essenzialmente in quanto essere razionale. Vocazione di fronte alla quale può anche dire di no proprio con un atto libero della volontà che lo caratterizza in quanto essere spirituale, ma di ciò è responsabile.

Attraverso l'atto volontario gli spiriti organizzano il mondo materiale e fungono da forma non solo a se stessi ma anche ad altri soggetti spirituali; con la propria attività intellettuale e con il proprio essere abituale il soggetto spirituale cresce e allarga il suo mondo oggettivo.⁷⁷

Un particolare tipo di comunità è quella caratterizzata dalla condivisione del sapere. Come si legge nel commento di Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele, in forza della razionalità tutti gli uomini sono filosofi. Infatti, se è vero che nessun uomo possiede la conoscenza perfetta della verità, tuttavia è anche vero che nessuno ne è totalmente sprovvisto.⁷⁸ Inoltre ciascuno può non solo fare affidamento sulla parte di verità che personalmente può conquistare, ma può anche usufruire dei traguardi raggiunti dagli altri uomini.⁷⁹

Parlando di comunità del sapere, gli stessi Tommaso d'Aquino e Edith Stein possono essere considerati come due momenti di quell'ininterrotta catena attraverso

⁷⁵ Cfr. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Messaggero di sant'Antonio, Padova 2003, p. 40.

⁷⁶ Riguardo al termine "immagine" Tommaso (*Summa Theol.*, I, q. 45, a. 7) distingue *vestigium* e *imago* in base al fatto che nel primo caso dall'effetto si desume l'efficacia della causa (come il fuoco desunto dal fumo); *imago* indica invece il fatto che nell'effetto si ha una rappresentazione della causa per mezzo di una forma che le è somigliante (come la statua di Mercurio che rappresenta Mercurio). In Tommaso, come in Agostino, tutta la creazione è un *vestigio* della Trinità; mentre le creature dotate di ragione e che hanno intelligenza e volontà, possono dirsi *immagini* di Dio. Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 378 in cui, alla nota 1, ci si riferisce proprio a tale distinzione tommasiana.

⁷⁷ Cfr. E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., pp. 189 ss.

⁷⁸ Cfr. TOMMASO, *In duodecim libros metaphysicarum*, tr. it. *Commento alla Metafisica di Aristotele*, a cura di Lorenzo Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, I/III, p. 329.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 327: «secondo ciascuno c'è poco o niente da raccogliere ma sintetizzati tutti si ottiene una grandezza rilevante».

cui, nel corso dei secoli, gli uomini hanno cercato di dare una spiegazione alla realtà secondo un procedere conoscitivo di tipo comunitario capace di superare i confini spaziali e temporali: «Tommaso e Husserl [quindi la fenomenologia e la Stein stessa] procedettero dalla convinzione secondo la quale all'idea di verità appartiene una sussistenza oggettiva indipendente da chi di volta in volta sta ricercando e conoscendo».⁸⁰

Con un atteggiamento molto simile a quello che assumono Aristotele e Tommaso nei confronti dei predecessori, la stessa Edith Stein vede in Husserl prima e poi anche in Tommaso d'Aquino i suoi diretti maestri. Pensatrice originale e abile nel recepire e armonizzare i contributi dei diversi pensatori al fine di raggiungere la verità, ella condivide la loro concezione della filosofia come *scienza rigorosa* che permette alla nostra conoscenza di svelare il *logos* presente in tutto ciò che esiste e di raggiungere la verità. Nella sua elaborazione filosofica sembra risuonare il concetto aristotelico della ricerca corale della verità,⁸¹ concetto talmente vivo nella Stein da farle affermare: «gli autentici filosofi si tendono le mani al di sopra di tutti i confini di spazio e di tempo. In tal modo Platone e Aristotele e sant'Agostino furono maestri di san Tommaso»,⁸² e «Tommaso trovò in lei una discepola riverente e sottomessa».⁸³ Nel momento in cui avvia un confronto con la tradizione filosofica, dunque, la pensatrice si pone, come ella stessa afferma, nel solco della *philosophia perennis* intesa non come l'adesione ad un sistema dottrinario ormai concluso ed immutabile bensì, secondo quanto la stessa filosofa afferma nel suo epistolario con la Conrad-Martius,⁸⁴

⁸⁰ E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, in *Jahrbuch; Husserl zum 70. Geburtstag, 1929*; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino* di A. Ales Bello, in *Memorie domenicane*, Pistoia 1976, pp. 265-303; edizione rivista e corretta in *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999, p. 73.

⁸¹ Cfr. per es. quanto Aristotele scrive nella *Metafisica*: «La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole» (*Metafisica*, II, 1, 993a. 30 ss.; tr. it. a cura di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1993, voll. 3, vol. II, p. 71). Il corsivo è nostro. Cfr. inoltre quanto G. Reale dice nella prefazione al Libro II della *Metafisica*: «Tutti coloro che si sono occupati della verità hanno qualcosa da insegnarci perché tutti hanno contribuito allo "svelamento", al raggiungimento della verità, anche coloro le cui opinioni non condividiamo. La ricerca della verità, dunque, è qualcosa di corale» (ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1978, p. 115).

⁸² E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 265-303; edizione rivista e corretta in *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999, p. 62.

⁸³ ID., *Essere finito e essere eterno*, cit., pp. 31-32.

⁸⁴ Cfr. ID., *Briefe an Conrad Martius mit einem Essay über Edith Stein* (Lettere a Conrad-Martius con un saggio su Edith Stein), a cura di H. Conrad-Martius, Kösel-Verlag, München 1960; tr. it. *Lettere a H. Conrad-Martius*, in *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999, pp. 119-131.

come il lavoro corale di tutti i pensatori alla ricerca del *logos* presente nella realtà nel tentativo di chiarire il problema ontologico del senso dell'essere.

Riconoscendo nella metafisica la filosofia prima ovvero la conoscenza ultima dell'essere, in vista di una nuova ontologia, la Stein individua nella questione dell'essere il punto in cui fenomenologia e filosofia medievale convergono per il progredire della conoscenza umana cui tutti sono chiamati a contribuire nel contemporaneo e reciproco progresso della società umana e di ciascuna singola persona.⁸⁵

⁸⁵ Cfr. ID., *Was ist Phänomenologie?*, in *Wissenschaft/Volksbildung-Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes Zeitung*, n. 5, 15 maggio 1924, ripubblicato in *Theologie und Philosophie* 66 (1991), pp. 570-573; tr. it. A. M. PEZZELLA, *Che cos'è la fenomenologia*, in *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., pp. 55-60, dove la Stein, con riferimento alle *Ricerche logiche* di Husserl, cui riconosce il merito di aver rielaborato l'idea della verità assoluta e della conoscenza oggettiva, dice: «Lo spirito trova la verità, non la produce. Ed essa è eterna» (*Ibid.*, p. 58), per conseguenza secondo la filosofa la fenomenologia si presenta come una filosofia che non segue né il metodo deduttivo né quello induttivo, piuttosto essa segue un metodo *sui generis*, presentandosi come una conoscenza intuitiva delle verità filosofiche evidenti in se stesse. (cfr. *Ibid.*, p. 59). Cfr. M. ACQUAVIVA, *Edith Stein, dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Armando, Roma 2002; C. FABRO, *Edith Stein*, in *Enciclopedia Cattolica*, 1948, pp. 1314-1315.