

## LA FENOMENOLOGIA DI EDITH STEIN E LA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO. TENTATIVO DI UN CONFRONTO.

EDITH STEIN E TOMMASO D'AQUINO

«Gli autentici filosofi si tendono le mani al di sopra di tutti i confini di spazio e di tempo»<sup>1</sup>; è stata questa la convinzione che ha permesso alla Stein di far incontrare nel suo pensiero epoche e sistemi filosofici apparentemente lontani.

Allieva di Edmund Husserl, la filosofa tedesca, vissuta tra il 1897 e il 1942, ne applicherà scrupolosamente il metodo fenomenologico che si presenta come un *zu den Sachen selbst* (andare alle cose stesse) per coglierne l'essenza, per vedere « ciò che a prima vista e per lo più non si mostra, ciò che resta nascosto di fronte a ciò che si mostra a prima vista e per lo più »<sup>2</sup> ma che ne costituisce il senso e il fondamento. Tale metodo caratterizzerà per sempre la sua ricerca, anche quando ella si aprirà alla filosofia tomasiana individuandone i punti di vicinanza con il pensiero del suo maestro e, quindi, con il suo stesso pensare, come risulta dal testo del 1929 *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, scritto in occasione del 70° compleanno di Husserl<sup>3</sup>, in cui la filosofa propone un parallelo tra i due sistemi.

Nel confrontare la filosofia di Edith Stein e quella di Tommaso d'Aquino, si è qui scelto di prendere in considerazione l'opera del 1922, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*,<sup>4</sup> piuttosto che il saggio del 1929, che pure risulta particolarmente significativo in tale ambito comparativo, o opere successive, come *Potenza e atto* ed *Essere finito ed essere eterno*, del 1934, che faranno esplicito riferimento alle posizioni filosofiche e alle soluzioni dell'Aquinata ponendosi in una fase ormai matura dell'adesione della Stein al cattolicesimo e del suo interesse per la filosofia cristiana e in particolare per Tommaso d'Aquino. La ragione di questa scelta sta nel voler mettere in evidenza la vicinanza dei due ambienti filosofici anche al di là di una diretta conoscenza del tomismo da parte della fenomenologa Stein, così che il confronto con il tomismo è per certi versi più interessante nei *Contributi* proprio perché precede tale studio e, ciononostante, presenta singolari punti di contatto. Quest'opera, infatti, risale proprio all'anno della sua conversione dall'ebraismo al cattolicesimo e non risulta che ella in questo momento conoscesse direttamente i testi di Tommaso anche se possiamo supporre che la Stein in qualche modo ne avesse assorbito il pensiero in quanto il tomismo era, in quegli anni, la filosofia della Chiesa cattolica; Tommaso era, secondo la definizione di Leone XIII, il *doctor communis*, tutto l'ambiente cattolico ne era caratterizzato ai diversi livelli.

In quest'opera confluiscono le varie dimensioni esistenziali della Stein; in essa infatti si rispecchia sia la personale vicenda della sua esperienza di fede, che può essere letta secondo la prospettiva antropologica qui delineata, sia l'attenzione che la Stein pone ai dibattiti scientifico-filosofici del tempo e la sua posizione riguardo a temi come la libertà e la dimensione spirituale della persona.

Proprio a partire da questo testo del 1922 sarà quindi possibile evidenziare gli elementi propri della sua filosofia che la rendono vicina a Husserl così come al dottore medievale al di là e prima del confronto con gli scritti di quest'ultimo. Infatti, muovendosi su un terreno tecnico

---

<sup>1</sup> Edith Stein, *Husserls Phänomenologie und die philosophia des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929; trad. It. A. c. di A. Ales Bello, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in *La ricerca della verità*, p. 62

<sup>2</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* §7

<sup>3</sup> E. Stein, *La fenom. di Husserl op.cit.*

<sup>4</sup> E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. A.M.Pezzella, introd. A.Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999<sup>2</sup>. Nel testo sarà d'ora in poi citato come *Contributi*.

esclusivamente fenomenologico, la filosofa tedesca giunge a prospettare un'antropologia coincidente con quella dell'Aquinate e su molte questioni, come l'anima e la rivalutazione della corporeità, delinea soluzioni estremamente vicine a quelle del dottore cristiano; tanto che si possa sentirli parlare entrambi lo stesso linguaggio filosofico. Edith Stein sembra ripercorrere le tappe di Tommaso ma lo fa con il metodo suo proprio, cioè quello della fenomenologia che, secondo l'insistenza di Husserl, è un *immer wieder*, un ricominciare sempre da capo, un ritornare alle cose stesse per sentirle sempre nuovamente, originariamente; è un confermare Tommaso per continuarlo, per andare oltre, come in una staffetta di cui ella stessa sente di essere solo un momento e, riferendosi ad *Essere finito e essere eterno* inviterà altri a proseguire quanto lei ha già fatto.

#### L'ANIMA NELL'ANTROPOLOGIA DI EDITH STEIN E DI TOMMASO D'AQUINO.

Nel considerare la presenza di elementi tomasiani nei *Contributi* faremo qui riferimento all'opera di Tommaso *De Anima*. Non risulta che la Stein la conoscesse, tuttavia essa presenta un'evidente coincidenza nelle tematiche affrontate così che il parallelo fra i due ne risulti più immediato.

In tale *quaestio disputata*, Tommaso, parlando dell'unione dell'anima con il corpo, fa notare come in natura la gerarchia degli esseri, 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.

Nella filosofia di 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 spirituale e in una reciproca interdipendenza, e i vari elementi sono ridotti all'unità dall'anima razionale: «l'uomo è costituito della stessa anima razionale nei suoi diversi gradi di perfezione, vale a dire come corpo, come corpo animato e come animale razionale»<sup>5</sup>.

Questa compenetrazione sostanziale nell'uomo di elemento fisico e spirituale la ritroviamo anche nell'analisi, altrettanto rigorosa e dettagliata, della Stein. Nei *Contributi* la filosofa intende esaminare la struttura eidetica dell'essere umano e la sua indagine riguarda il campo dei vissuti puri. Qui la persona è considerata nella sua interezza secondo la tripartizione husserliana che dalla dimensione fisica, in cui può trovare luogo la causalità, passa alla sfera della psiche per giungere alla dimensione più alta e più profonda che è quella della coscienza o io puro, campo dei vissuti, in cui troviamo la motivazione.

Il momento dell'interiorità risulta fondamentale in entrambi i pensatori che vedono nella conoscenza l'attività specifica dell'uomo. Sede di quest'attività, e quindi anche della percezione della verità, è il nucleo della persona umana che per la fenomenologia è l'anima, per l'Aquinate è l'intelletto possibile, ovvero la facoltà specifica dell'anima stessa. Per il filosofo medievale la conoscenza non né solo oggettiva né solo soggettiva ma è il frutto dei due momenti dell'attività pensante che, come intelletto agente produce le specie intelligibili, astraendole dalla materia, e come intelletto possibile opera su queste cogliendone l'essenza al di là delle condizioni materiali individuanti, o detto in termini fenomenologici, al di là della loro esistenza particolare.

Ma nulla sarebbe nell'intelletto senza passare prima per i sensi; questo principio tomistico, essenziale anche per la fenomenologia, sottolinea come in entrambi i sistemi la complessità della

---

<sup>5</sup> Tommaso, *De Anima*, Q9, soluzione; trad. it. G. Savagnone in *S. Tommaso d'Aquino, Le questioni disputate*, vol. IV, ESD, Bologna, 2001

natura psico-somatica è talmente sostenuta che Tommaso, così come Edith Stein nei *Contributi*, definisce la realtà dell'essere umano proprio a partire dall'analisi delle operazioni del soggetto per poi risalire alla loro fonte, l'anima quale principio vitale, e quindi sottolineare l'eccedenza delle attività intellettuali rispetto alla materialità degli organi corporei da cui pure partono. Così che, data la forte dipendenza tra pensiero e sensi, l'anima appare al tempo stesso sia irriducibile al corpo che trascende, sia inattiva senza di esso. E la persona è pienamente umana solo in entrambe le dimensioni. Proprio questa concezione di persona sembra accomunare le due riflessioni, tomasiana e steiniana, e la libertà è ciò che caratterizza intimamente la persona in entrambe le visioni antropologiche.

Una libertà che urge difendere contro il determinismo d'inizio '900, e la Stein lo farà proprio considerando il duplice carattere della persona protesa nella dimensione spirituale e, insieme, parte del mondo naturale.

È interessante la vicinanza delle argomentazioni con cui Tommaso, nel *De Anima*, si opporrà a quanti sostenevano la materialità dell'anima e quelle della Stein circa la possibilità della causalità nella dimensione spirituale. L'Aquinate partendo dal fatto che l'anima presenta caratteri tipici della materia, ovvero il subire influssi dall'esterno o l'essere in potenza, sottolinea la profonda differenza qualitativa tra ciò che avviene a livello fisico e ciò che riguarda l'anima. Egli cioè distingue, come farà la Stein, la sfera organica e corporea dell'attività mentale della persona, la quale subisce influssi e modificazioni di ordine materiale, dalla stessa anima che, se è influenzata e condizionata da questi cambiamenti, tuttavia non s'identifica con essi anche se, per la compenetrazione di anima e corpo quanto riguarda la sfera corporea può essere erroneamente attribuito all'anima stessa. Quindi anche se nell'anima si trovano proprietà tipiche della materia, come il recepire e l'essere in potenza, tuttavia Tommaso fa notare che queste qualità non appartengono all'anima e alla materia nello stesso senso.

Questa stessa distinzione troviamo anche nella Stein; anch'ella giunge all'essenza dell'essere umano passando dal mondo materiale e fisico della corporeità in cui l'uomo sembra sottoposto alle leggi naturali così come le altre cose materiali. Subito però si rende conto che «la causalità presente nell'essere umano, dal momento più naturale a quello più alto, lo spirito, non ha nulla a che fare con quella riscontrata nell'ambito fisico delle scienze della natura»<sup>6</sup>.

La Stein sembra qui applicare il metodo della *distinctio* propria della scolastica. Ella, infatti, non solo distingue la psicologia empirica, che geometrizza la psiche parlandone in termini matematici, dalla psicologia pura, differenti non per il campo d'indagine ma per il metodo; distingue altresì la causalità naturale dalla causalità psichica che si presenta come prescientifica; inoltre, accettando la distinzione husserliana tra psiche e coscienza, ella spingendosi originalmente oltre le ricerche del maestro, riferirà l'accadimento causale alla sola sfera della forza vitale naturale, cioè alla sola psiche, e non alla sfera dei vissuti<sup>7</sup>. La stessa forza vitale sarà diversa se considerata nell'ambito della natura fisica, dove si dà attraverso l'accadimento, oppure nell'ambito della psiche dov'è colta attraverso i suoi modi vissuti. Corpo e psiche sono in diversi modi il campo della forza vitale naturale in cui si ha la causalità anche se in senso pre-scientifico. Avremo poi la forza vitale spirituale, propria dello spirito, che sarà condizionata dalla forza vitale naturale in virtù della compenetrazione tra i due piani.

#### DISTINZIONE TRA PSICOLOGIA E SCIENZE DELLO SPIRITO

Il dettagliato lavoro d'analisi dell'universo gnoseologico effettuato dalla filosofa nei *Contributi* esprime la posizione della Stein nell'ambito della contesa, molto viva in quegli anni, tra determinismo e indeterminismo della causalità psichica. L'opera infatti è volta a confutare la

<sup>6</sup> A.M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003., p.43

<sup>7</sup> cfr. A. Ales Bello, introduzione a *Psicol. op.cit.*

concezione esclusivamente meccanicistico-causalistica della natura umana sostenuta dalle nascenti scienze psicologiche che la rivendicano o in nome dei principi di associazione, intesi come legge naturale della psiche, o in forza della causalità psichica intesa come motivazione.

Edith Stein non valuta in modo completamente negativo le ricerche condotte dalla psicologia di cui, anzi, sa cogliere e valutare positivamente i preziosi risultati e le potenzialità; ma è altresì attenta nel considerarne i limiti e, soprattutto, nel definirne gli ambiti.

Facendo proprie le posizioni di Husserl, la Stein ritiene fondamentale la distinzione tra psiche e coscienza; distinzione che, assente nella letteratura psicologica di Münsterberg e Natorp oltre che di Brentano, risulterà fondamentale per la soluzione del problema della causalità psichica e per definire i campi d'indagine tra psicologia e fenomenologia. Lo stesso Husserl in un articolo del 1910, *La filosofia come scienza rigorosa*<sup>8</sup> baserà la distinzione tra queste due discipline proprio sulla netta separazione tra io puro e psiche, presa in considerazione anche da Bergson in *Matière et mémoire*<sup>9</sup>.

Il metodo fenomenologico permetterà ancora alla Stein di fare chiarezza sul concetto di causalità di cui, a suo avviso, la letteratura psicologica dell'epoca non fornirebbe una trattazione soddisfacente. Innanzitutto ella nota come la nozione di causa risentisse ancora della critica distruttiva di Hume il quale credette di decretarne l'indimostrabilità; e neppure la causalità kantiana, sembrerebbe risolvere il problema della causalità in senso conoscitivo. Infatti, considerando la natura come impensabile senza un legame di tipo causale, inteso come una connessione di necessità nel tempo, Kant aveva visto nella causalità ciò che garantisce l'esattezza delle scienze della natura; ma la Stein ritiene che tale concezione non fornisca alcun contributo sul piano conoscitivo poiché mentre descrive i rapporti causali non dice nulla sulla natura di tale legame. Quindi la filosofa richiama la necessità del metodo fenomenologico quale strumento necessario per indagare proprio sulla natura gnoseologica della causalità, su come tale nesso causale operi nella coscienza e ciò in riferimento alle analisi husserliana sulla causalità nell'ambito della realtà materiale.<sup>10</sup>

A questo punto, sottolineando il differente atteggiamento metodologico con cui le scienze della natura e la fenomenologia si pongono davanti alla realtà fa notare come sia proprio questo ciò che distingue la psicologia come scienza naturale dalla fenomenologia e vede in quest'ultima la scienza gnoseologica capace di fornire una giustificazione teoretica agli stessi concetti della psicologia. Ella infatti considera la psicologia come una scienza dogmatica poiché accetta acriticamente l'esistenza degli oggetti nel mondo e li esamina partendo dal loro mostrarsi senza una considerazione gnoseologica sul metodo da adottare. Fa ancora notare come in essa gli uomini siano considerati allo stesso modo che le cose materiali, gli organismi viventi e gli animali dai quali si differenziano solo in virtù del carattere psichico; quest'ultimo inoltre è considerato soltanto come una caratteristica specifica studiata, appunto, dalla psicologia che, seguendo il metodo delle altre scienze naturali, se ne differenzerebbe solo per l'oggetto determinato.

Al contrario, la fenomenologia rappresenta una ricerca basata su un atteggiamento riflessivo che ci permette di spostare l'attenzione dal mondo esterno, che trascende il soggetto, al mondo naturale così come si presenta nel correlato della nostra coscienza dove la realtà percepita è sentita, diviene vissuto, *Erlebnisse* di coscienza. Non più lo sguardo "ingenuo" delle scienze naturali che colgono solo i rapporti quantitativi e causali della realtà esterna, ma lo sguardo profondo della fenomenologia che mira a coglierne l'essenza, il senso, il valore. La Stein, infatti, afferma che «A ogni oggetto e a ogni genere di oggetto corrispondono connessioni di coscienza costituite in modo determinato; e inversamente se si danno siffatte connessioni di coscienza, allora deve necessariamente manifestarsi al soggetto di questa vita di coscienza una ben determinata

<sup>8</sup> E. Husserl, *Philosophia als strenge Wissenschaft*, articolo pubblicato nella rivista «Logos», 1910-1911 vol.I, ora *Husserliana*, vol.XXV, Aufsätze und Aufträge 1911-1921, Nijhoff, Dordrecht 1987

<sup>9</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, Félix Alcan, Paris 1908

<sup>10</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I 1913; ora in *Husserliana* vol. III, Nijhoff, Den Haag 1950

oggettualità. Questo è quanto afferma la dottrina della “costituzione degli oggetti della coscienza”<sup>11</sup>. La connessione tra coscienza costituente e oggetti costituiti è regolata da una legge ideale su cui indaga la fenomenologia trascendentale pura che ha per oggetto proprio la coscienza e i suoi correlati. A questo punto anche lo psichico, risulta essere un elemento del mondo naturale costituito, come gli altri, secondo connessioni della coscienza, un correlato della coscienza, per cui la Stein fa partire la propria indagine sulla causalità psichica proprio dall’analisi eidetica della coscienza o flusso di vissuti.

#### PSICHE, COSCIENZA E SPIRITO: DALLA CAUSALITÀ ALLA MOTIVAZIONE.

Dall’analisi della Stein nei *Contributi* l’interiorità della persona risulta divisa in tre momenti strettamente interdipendenti quali la psiche, la coscienza e lo spirito.

La psiche è la dimensione più vicina alla corporeità e quindi più direttamente caratterizzata dal dato sensibile secondo un legame di tipo causalistico. Essa, infatti, è l’ambito del dato ovvero l’ambito in cui la realtà trascendente giunge a datità per poi manifestarsi nei vissuti di coscienza. Il modo in cui il dato è percepito dipende dalle condizioni della forza vitale che caratterizza la psiche, cioè dalla sua maggiore o minore intensità. Per ciò tale forza si presenta come l’accadimento causante il cui effetto è la vita psichica. Quest’ultima nell’analisi della Stein si presenta come un *continuum* qualitativo i cui momenti si distinguono proprio in virtù dell’intensità dovuta alla forza vitale e proprio in tale distinzione si rintraccerà un tipo di legame causale che caratterizzerà non solo la persona ma anche il mondo naturale. Ne sono un esempio affermazioni proposte dalla Stein come: «sono così stanca da non poter leggere un libro con attenzione» e «oggi c’è tanta umidità da non poter vedere», in cui si ha una connessione di causalità prescientifica nel senso che il legame sarà necessario tuttavia vago e non deterministicamente misurabile.

Ad ogni stato vitale corrisponde nella coscienza un sentimento vitale inteso come vissuto; in questo la Stein distingue il contenuto, il vivere questo contenuto e l’averne coscienza di questo vivere. Essendo il sentimento vitale la manifestazione dello stato vitale, allora diremo che la causalità determinata nella psiche dalla forza vitale estenderà indirettamente la sua influenza anche nella coscienza. Qui il sentimento vitale rappresenta il livello più basso che dà colore e tensione ai dati del flusso, e la forza vitale avrà una determinazione qualitativa che permetterà la distinzione dei diversi sentimenti vitali nel *continuum* del flusso i cui diversi punti, distinti per qualità, saranno in connessione di causalità prescientifica.

Siamo così giunti nella dimensione spirituale che è l’ambito dei valori ed è ciò che fa dell’essere umano una persona. Qui il sentire diventa capacità teoretica di valutare e di giudicare attraverso un doppio momento dell’intenzionalità per cui non solo ci si rivolge all’oggetto che si presenta ma lo si colloca anche ad un determinato livello in quanto lo si riconosce come portatore di un senso, di un valore.

L’atto intenzionale con cui ha inizio la vita spirituale è la riflessione attraverso cui è possibile cogliere gli atti dello spirito. Questi sono fondamentalmente di tre tipi: l’appercezione, che in un’appercezione continua mette in relazione ciò che segue con ciò che precede; la sintesi che connette insieme le varie apprensioni; la motivazione che fa sì che ciò che segue si muova per mezzo di ciò che precede ma senza esserne deterministicamente causata e che, per la Stein, costituisce la struttura di tutti i vissuti. Tali atti in relazione di motivazione hanno origine nell’io puro in cui ogni atto viene dall’altro in modo più o meno conscio ma senza una determinazione causale. Giudizio e azione procederanno dalla motivazione che è un prendere posizione di fronte allo stato di cose. Uno di questi atti liberi è l’*epochè*, atto con cui ha inizio l’indagine fenomenologica; esso è un rivolgersi allo stato di cose e, partendo da ciò come motivo, si traduce in un prendere posizione, per cui non trovando ragioni evidenti per sostenere la validità dello stato di

---

<sup>11</sup> E. Stein, *Psicol. Op. cit.*, p.42

cose, le epochizza, determina cioè l'azione della messa tra parentesi. Gli atti conoscitivi saranno dunque detti liberi in quanto sono l'ambito del volere che partendo da un motivo dà luogo ad un impulso non motivato e dalla presa d'atto, che è un modo dei vissuti intenzionali, si giunge ad una presa di posizione spontanea. Gli atti propriamente liberi sono quelli che presuppongono una presa di posizione volontaria, possono procedere da un proponimento e sono guidati da un fine.

Anche nell'ambito spirituale la forza vitale ha un ruolo fondamentale, perché ne è necessaria una notevole quantità affinché si realizzi l'atto volontario. Questo perché nella sfera vitale si avranno contemporaneamente tanti sentimenti vitali ciascuno dei quali agisce singolarmente sul flusso che risulta essere il frutto di più forze parziali. Quindi ogni vissuto è determinato dalla globalità dei fattori causali e così ogni azione porta in sé gli effetti di molteplici momenti causanti anche derivanti da un punto lontano del flusso così che non è facile determinare i motivi del nostro agire. Ora affinché la presa di posizione volontaria si traduca in azione non sono sufficienti la motivazione e l'efficacia causale ma è necessario che il sentimento sia caricato di un impulso incondizionato che la persona produce spontaneamente impiegando una notevole quantità di forza vitale che può essere alimentata dalla presenza degli altri, come nell'amore, da valori oggettivi o da una fonte superiore come Dio. La Stein sottolinea la meravigliosa capacità dell'uomo di produrre impulsi da se stesso vedendo in ciò l'indice di «una fonte di forza che giace di là del meccanismo individuale che affluisce nell'io volente in cui è ancorato». Un'autonomia che anche Tommaso riconosce all'anima razionale. Egli sosterrà che, poiché nell'anima intellettuale troviamo un'attività propria indipendente dal corpo, e considerando che ogni operazione dipende da qualcosa che è in atto, allora l'anima intellettuale deve avere un essere autonomo indipendente dal corpo<sup>12</sup>.

Nell'atto volontario si rende evidente la continuità tra l'aspetto naturale e quello spirituale dell'uomo e l'agire umano si svolge in un continuo interscambio tra causalità e motivazione.

Il centro verso cui lo spirito è determinato è l'anima, la cui vita emerge da se stessa e può comparire come attualità dello spirito. Anche nel *De Anima* Tommaso esprime un simile concetto, definendo il corpo come atto della manifestazione dell'anima dinanzi al mondo. Nei *Contributi* l'anima, è ciò che dà individualità alla persona umana essendo individuale, indissolubile e innominabile. Ricordiamo che l'individualità dell'anima, come intelletto possibile, sarà fortemente sostenuta anche da Tommaso che vi dedicherà l'intera questione terza del *De Anima* ponendosi contro chi ne sosteneva l'unicità per tutti gli uomini in virtù della mancanza in essa di materia quale elemento individuante. E ancora Tommaso definirà l'anima come necessariamente incorruttibile in quanto forma a cui l'essere appartiene in modo essenziale<sup>13</sup>; e la Stein, nello scritto del 1922 attribuirà all'anima delle qualità durevoli che non costituiscono il suo essere ma che le appartengono nel suo essere-presso-di-sé. In tali durevoli qualità di purezza, bontà, nobiltà l'anima fa risplendere il proprio essere trovando nelle circostanze esterne la possibilità di compiere azioni buone o cattive. In questo modo essa determina il carattere della persona e ne fonda la possibilità di accedere ai valori nonché il grado d'intensità della vita secondo i valori. Infatti il comportamento di un individuo avrà un carattere propriamente personale se la sua vita deriva dal centro del suo essere, l'anima, cioè se vive secondo i valori e le sue esperienze vi si fondano in unità di senso. La particolare qualità caratteriale determinerà poi la scelta dei valori per cui sentire un valore vuol dire non solo avere nello spirito l'atto con cui i valori si presentano come un bene ma anche prendere posizione nei loro confronti, cioè non è sufficiente averne il sentimento ma è necessaria anche l'accettazione piena del valore e l'agire in conformità con essi.

#### LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ NELLA DIMENSIONE COMUNITARIA

---

<sup>12</sup> cfr. *De Anima, op.cit.* Q2

<sup>13</sup> cfr. *ibi.* Q14

«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»<sup>14</sup>. Proprio sulla particolarità personale degli individui si fonda la genuinità della comunità in cui ha senso parlare di libertà e responsabilità perché l'agire è guidato dall'accettazione di valori.

I *Contributi* occupano una posizione intermedia nello studio effettuato dalla Stein sulla persona che parte dall'analisi del rapporto empatico con l'altro, come scrive 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.

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 però 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 però 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»<sup>15</sup>.

In riferimento alla dimensione psichica e spirituale della persona la Stein delinea i diversi tipi di associazioni descrivendo un primo livello di carattere psichico, quale sarà la massa, e un associarsi a livello spirituale come nel caso della società e della comunità. Tale distinzione però, sottolinea 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.

La forma più alta di associazione è quella che fa riferimento al grado più alto della personalità, e cioè la comunità. In parallelo con quanto già detto per l'individuo, anche nella comunità troviamo la forza vitale sensibile e spirituale alimentata o indebolita in base al maggiore o minore afflusso di forze individuali.

Essendo un tipo di associazione in cui tra gli individui c'è un nesso spirituale, l'agire comunitario è guidato da valori 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.

Sappiamo che nell'individuo l'azione volontaria è libera se compiuta in seguito ad una presa di posizione volontaria dettata da motivi e realizzata da un impulso. Tutto ciò è ugualmente valido anche per la comunità dove una 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* 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. Questo sarà valutato come positivo o negativo in riferimento agli effetti, per cui l'amore sarà un valore positivo in quanto produttivo mentre non lo sarà l'odio per i suoi effetti distruttivi<sup>16</sup>.

L'individuo responsabile in prima persona verso se stesso e verso gli altri 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 dando le ragioni delle

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p.279.

<sup>15</sup> *Ibid.* p.232

<sup>16</sup> cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità, Messaggero di sant'Antonio, Padova 2003*<sup>2</sup>, p. 40

proprie scelte nell'ambito di una comunicazione interpersonale che rende l'uomo un essere non puramente naturale ma anche, e precipuamente, spirituale.

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 creato e a cui è chiamato a conformarsi. Vocazione di fronte alla quale può anche dire di no proprio con un atto libero della volontà che lo caratterizza in quanto essere razionale spirituale, ma di ciò è responsabile.

La filosofia di Tommaso e quella della Stein, al di là dei diversi piani dottrinari, non appaiono particolarmente diverse tra loro, esse sembrerebbero solo diversamente formulate così che i risultati delle indagini concordino; sarà questa la ragione per cui la filosofia tomasiana troverà terreno fertile nella Stein che potrà dire: «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»<sup>17</sup>. E la conoscenza della verità tanto per Tommaso quanto per la fenomenologia sarà una coincidenza tra l'intelletto e la cosa conosciuta: in Tommaso nei termini dell'*adaequatio*, nella fenomenologia come correlato di coscienza.

---

<sup>17</sup> E. Stein, *La fenom. di Husserl. op. cit.* p.73