

**UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS**



**L'IDEALISMO REALISTA DEL PENSIERO DI EDITH STEIN
E I SUOI PRESUPPOSTI PLATONICI.**

VINCENZO NUZZO

**Orientadores: Prof. Dottor Angela Ales Bello
Prof. Doutor Pedro Manuel dos Santos Alves**

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de Doutor no ramo de
Filosofia, na especialidade de Fenomenologia

2018

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



**L'IDEALISMO REALISTA DEL PENSIERO DI EDITH STEIN
E I SUOI PRESUPPOSTI PLATONICI.**

VINCENZO NUZZO

Orientadores: Prof. Dottor Angela Ales Bello
Prof. Doutor Pedro Manuel dos Santos Alves

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de Doutor no ramo de
Filosofia, na especialidade de Fenomenologia

Júri:

Presidente: Doutor João Miguel Biscaia Valadas Branquinho, Professor Catedrático e
Membro do Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Dottore Angela Ales Bello, Professore Ordinario Emerito della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense di Roma, Italia
- Doutor Carlos Aurélio Ventura Morujão, Professor Catedrático da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa
- Doutora Guiomar Mafalda de Faria Blanc, Professora Associada com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor Pedro Manuel dos Santos Alves, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor Emanuele Mariani, Investigador FCT, Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

2018

Indice.

Riassunto	1-4
Introduzione	5-40
1. La questione dell'idealismo realista	11-32
2. La questione del platonismo	32-40
3. Conclusioni introduttive	40
Capitolo primo	
I- La fase fenomenologica precoce e intermedia del pensiero steiniano	41-70
I-1 La fase precoce: Io (riduzione trascendentale e atteggiamento riflettente, o teoretico), coscienza intenzionale, vita animica e mondo	45-56
I.1.1 Introduzione alla Filosofia – la posizione idealistica come fondamentalità <i>Erkenntnistheorie</i> (l'atteggiamento teoretico)	45-52
I.1.2 Psicologia e scienze dello spirito – vita interiore (flusso di coscienza) ed universalità inter-soggettiva	52-56
I-2. La fase intermedia: la struttura personale spirituale (Io, spirito ed anima) e spirito oggettivo (inter-soggettività)	57-69
I-3. Conclusioni intermedie	69-70
Capitolo secondo	
II- La fase ontologica matura del pensiero steiniano	71-172

II-I La prima parte della fase matura (<i>Potenz und Akt</i>)	71-106
II-I.1 La forma, l'essenza ideale e l'ontologia formale	74-80
II-I.2 La forma-essenza-idea come potenzialità di essere (forma e materia, o " <i>formazione spirituale</i> " dall'interiore)	80-88
II-I.3. La concezione dello spirito intellettuale nel contesto dell'idealismo realista (" <i>idealismo trascendentale</i> ") metafisicamente riletto	88-105
II-I.4 Conclusioni intermedie circa <i>Potenza ed Atto</i>	106
II-II La seconda fase agostiniana (<i>Endliches und ewiges Sein</i>)	107-172
II-II.1 Senso dell'essere, Vita ed Essente unico-personale	111-118
II-II. 2 Auto-conoscenza come assoluta proprietà sull'essere interiore personale – il paradigma dell'" <i>Io sono</i> " biblico (Esodo)	118-137
II-II.3 Il <i>Logos</i> come <i>kósmos</i> – il Corpo Mistico	137-146
II-II.4 La Trinità come mente ed umanità divino-razionale	146-171
II-II.5 Conclusioni intermedie circa il platonismo (idealistico-realistico) della fase agostiniana del pensiero steiniano	171-172
Conclusioni	173-193
1. La natura del platonismo steiniano nelle sue successive fasi – il paradigma prevalente	174-183
2. Platonismo e idealismo realista –il possibile delinarsi di un'onticità ideale come verità divina <i>in mente</i>	183-184
3. Finale lettura critica del concetto di idea-forma e formazione Ideale	184-193
Appendici	194-198

Riassunto.

La nostra investigazione si è mossa dall'ipotesi (basata su nostre precedenti ricerche) della possibile presenza di evidenze per un platonismo già dalle prime fasi del pensiero di Edith Stein; ma ciò in contrasto con l'assente messa in luce di tale aspetto nella letteratura critica. Tale ipotesi ci è sembrata comunque giustificabile soprattutto in relazione al tendenziale idealismo della visione fenomenologica husserliana; laddove però esso è da intendere molto più appropriatamente come un «idealismo realista». Pertanto abbiamo esaminato il pensiero precoce della Stein – sullo sfondo della visione husserliana (nella fase in cui la pensatrice si manteneva molto prossima a quest'ultimo) – proprio in relazione ad un idealismo realista dalla possibile valenza platonica. Su questa base è comunque emerso in questa fase un platonismo da intendere in maniera sostanzialmente moderna, e cioè come visione filosofica preoccupata in primo luogo del problema della conoscenza. Successivamente poi, sempre di concerto con l'idealismo realista, è emerso nel pensiero steiniano un platonismo entro il quale (nel contesto della prevalente riflessione sull'*Erkenntnistheorie*) la trattazione del problema della conoscenza andava coniugandosi sempre più alla trattazione del problema dell'essere. Ed in tale contesto emergeva poi il problema della possibile attribuzione di un'effettiva onticità all'idea (così come avviene in Platone), ma senza che essa si sia rivelata sostenibile entro il pensiero steiniano. Seguendo questi sviluppi fin nella fase matura di tale pensiero, abbiamo successivamente potuto constatare l'emergere di un franco platonismo (di tipo specificamente agostiniano) insieme al persistere del vincolante riferimento costituito dall'idealismo realista. Con quest'ultimo rimanevano vigenti anche le coordinate fondamentali della visione fenomenologica husserliana, e pertanto la stessa centralità dell'interesse della pensatrice per l'*Erkenntnistheorie*. Tali elementi vengono però in questa fase a coniugarsi con un platonismo metafisico-religioso e mistico-contemplativo estremamente prossimo a quello neoplatonico-cristiano (e ciò sempre per la via di Agostino).

Parole chiave: platonismo, idealismo platonico, teoria della conoscenza, ontologia, metafisica.

Schlüsselworte: Platonismus, platonischer Idealismus, *Erkenntnistheorie*, Ontologie, Metaphysik.

Resumo.

A nossa investigação teve como ponto de partida as evidências, fortemente sugestivas, a nosso ver, emergentes na última fase do pensamento steiniano, ou seja, na fase imediatamente anterior ao direcionamento da sua obra para interesses de pesquisa prevalentemente místico-contemplativos. Na última fase do seu pensamento (anterior à mudança final e radical), Edith Stein concentra os seus estudos em temas metafísico-religiosos, de um modo bastante profundo, estando tais temas extremamente próximos, sobretudo, da reflexão neoplatônica, mais precisamente, por via de Agostinho de Hipona.

No contexto da pesquisa conduzida pela Pensadora, nesta fase, sobre o pensamento metafísico medieval, tal mudança de interesses filosóficos foi unanimemente definida como uma "*viragem de direção*" do estudo de Tomás de Aquino (e, conseqüentemente, de Aristóteles) para o de Agostinho.

Ao mesmo tempo, pode-se constatar que os dois Pensadores representavam para a estudiosa dois modelos de pensamento bastante diversos entre si, o que sugere, em modo intuitivo, uma deslocação do modelo aristotélico ao platônico.

Partindo desta premissa, a nossa intenção de pesquisa foi a de verificar se haveria existido no pensamento steiniano uma antecedente proximidade (ou pelo menos uma aproximação) com o platonismo em geral (ou com a visão do próprio Platão). Isto foi-nos sugerido pelo resultado das

nossas pesquisas anteriores sobre os textos mais precoces da Pensadora . Estes evidenciavam, no nosso parecer, a substancial injustificação do insuficiente interesse pela possível dimensão platónica do pensamento steiniano que se pode objetivamente deduzir da análise da extensa literatura crítica sobre a sua obra, que se foi acumulando nas últimas décadas.

Mas , no propósito de levar estas observações para o plano específico de uma investigação filosófica , a nossa hipótese pareceu-nos verosímil sobretudo em relação ao idealismo tendencial da Fenomenologia husserliana , à qual Stein (como foi unanimemente destacado na literatura) ficou constantemente ligada durante todo o curso da sua obra (desde a sua fase agostiniana).

O elemento específico de ligação desta continuidade pareceu-nos ser , nomeadamente, o constante interesse primário da Pensadora pela *Erkenntnistheorie* , que constituiu exatamente o plano sobre o qual ela (na fase mais madura da sua obra) tentou a aproximação do pensamento de Husserl ao de Tomás de Aquino. Sobre a base de tal hipótese, tentámos verificar se um idealismo de carácter platónico poderia ter constituído, já nas primeiras fases do seu trabalho , um sustentável fio condutor da mesma colocação do pensamento steiniano dentro da visão fenomenológica husserliana .

Dada, porém, a evidente dificuldade em atribuir realmente a Husserl (e à própria Stein) um idealismo, resultou evidente que a nossa pesquisa deveria desenvolver-se como uma abordagem baseada sobre um plano de evidência representada por um «idealismo realista». E, exactamente sobre este mesmo plano , pareceu-nos dever e poder verificar-se , nas primeiras fases do pensamento steiniano, que tenha havido também um correspondente tendencial platonismo, o qual espelhou uma semelhante tendência da visão husserliana .

Esta pareceu-nos ser a base de partida mais apropriada para podermos seguir o desenvolvimento destas duas linhas paralelas (platonismo e idealismo realista) até a fase agostiniana do pensamento de Stein.

Ao longo desta inquirição, emergiu imediatamente que, na fase mais especificamente «fenomenológica» da obra steiniana , é efectivamente possível (em concordância com as evidências presentes paralelamente no pensamento husserliano) encontrar a presença de um «platonismo».

Mas isto é verdade somente nos limites do sentido que tal denominação (doutrinária e histórico-filosófica) assumiu no contexto da filosofia moderna. Com isto, referimo-nos a uma visão cujo interesse primário está concentrado na teoria do conhecimento. Em tal circunstância, emergiu , então , como constante e significativo elemento de referência, especialmente o conceito de «forma vazia»; e isso revelou-se poder estar em conexão com uma tendencial posição «idealista» , devido ao papel primário atribuído (no contexto da doutrina fenomenologica) ao acto de consciência no conhecimento da objetividade mundana exterior, pelo que o ente real deve ser definido em primeiro lugar como «objecto de consciência». Correspondentemente, porém , o conceito de «intencionalidade» (e o conceito a ele ligado de acto de consciência) , desenvolvido por Husserl, apareceu como um constante e coerente ponto de referência pela possibilidade e necessidade de entender este idealismo como sendo, na verdade, «realista». Em relação a este argumento, tentámos também explorar, no pensamento de Platão, as evidências existentes para uma doutrina de uma constante relação entre a ideia e a coisa (doutrina que coloca em foco o forte interesse do pensador não somente pelo conhecimento , mas também pelo ser , assim como este emerge em diversas interpretações modernas da sua visão global).

Na medida que a pesquisa sobre Stein se deslocava em direção à exploração do ser (fase «intermédia») - e isto, portanto, em substancial alinhamento com o método (iniciado por Husserl)

de pesquisa fenomenológica sobre as essências mundanas - os dois elementos de conjunção, constituídos pelo platonismo e idealismo realista, pareceram não só continuar palpavelmente a exercer um papel coerente, mas também a evidenciar sempre mais o emergir (ainda que vago e tendencial) de uma certa atribuição de valência «ôntica» às ideias (assim como esta se deixa reconhecer efetivamente em Platão). Porém, tivemos de constatar (como depois foi por nós em profundidade discutido nas conclusões da nossa investigação) que a efetiva e plena atribuição de uma onticidade à ideia vem a ser interdita por Stein pelo permanecer central, dentro do seu pensamento, do conceito de forma vazia , assim como este se encontra em fases antecedentes. E isto , portanto, confirmava mais uma vez a orientação primária da sua visão de uma teoria do conhecimento (em plena conformidade com a visão husserliana), mesmo durante a sua já explícita pesquisa sobre o ser.

Mais um elemento neste sentido se acrescentava, depois, dentro da nossa análise da fase madura da obra steiniana. Dentro desta, surgia, com efeito, a reflexão sobre o ente (“*Seiende*”, ou “*o sendo*”) enquanto elemento último, tanto da perspectiva do conhecimento (ente-conhecente enquanto pessoa intelectual-espiritual) quanto da perspectiva ontológica (paradigma de ente como manifestação de uma essência ideal). Mesmo em relação com isto, podemos averiguar que o idealismo realista steiniano chegava ao seu auge (exactamente sobre o plano de uma pesquisa sobre o ser, conduzida ao longo das linhas da onto-metafísica tomista-aristotélica), no mesmo momento em que o ente (“*Seiende*”, ou “*o sendo*”) se apresentava na forma de uma ideia encarnada, portanto, na forma de algo muito parecido com a onticidade ideal transcendente, assim como ela foi pensada por Platão. Dentro deste contexto, a *Erkenntnistheorie* steiniana especificava-se, portanto, ainda mais, à luz combinada do interesse primário pelo conhecimento (Husserl) e finalmente do interesse primário pelo ser (Aristóteles).

Esta conceção do ente (“*Seiende*”, ou “*o sendo*”) apareceu-nos depois constituir a mesma base filosófico-metafísica a partir da qual Stein penetra finalmente numa reflexão já explicitamente místico-contemplativa (mas que nunca perde de vista nem a qualidade filosófica nem o acompanhamento da herança fenomenológico-husserliana), dentro da qual o platonismo se deixa reconhecer com um vulto totalmente explícito (embora dominado, de um lado, por um tendencial platonismo tomista e, de outro lado, pelo platonismo de Agostinho). Esta reflexão desenvolve-se ao longo dos eixos de três conceitos fundamentais: - 1) o auto-conhecimento enquanto absoluta propriedade sobre o ser pessoal - segundo o paradigma do “*Eu sou aquele que sou*” bíblico (*Exodus*); 2) o *Logos* crístico enquanto *kósmos* - o Corpo Místico; 3) a Trindade, enquanto mente e humanidade divino-racional.

Portanto, em consequência do peso exercido nesta reflexão pelo conceito de ente (“*Seiende*”, ou “*o sendo*”) (enquanto ponto final do inteiro antecedente idealismo realista steiniano), o platonismo explícito aqui em curso (e, aliás, muito intensamente metafísico-religioso) apresentava-se-nos no entanto enquanto conotado por todos os elementos conexos a esta tomada de posição filosófica. Portanto, não só a *Erkenntnistheorie* na sua plenitude, mas também o constante vigorar de todos os aspectos da redução fenomenológica husserliana.

Precisamente por este caminho, podemos chegar nas conclusões a um balanço final acerca da presença de um platonismo e de um idealismo realista dentro do pensamento steiniano. Aqui mesmo temos de constatar que ambos os elementos podem realmente ser achados de maneira constante no pensamento steiniano (e isto desde as suas primeiras fases). Isto acontece, porém, de um modo que torna impossível revogar os principais e rigorosos limites aos quais tem de ser submetido sobretudo o platonismo. Em geral, na verdade, este último, mesmo quando se apresenta por meio da forma mais explícita e abertamente metafísico-religiosa (ficando assim realmente próximo ao neoplatonismo especificamente agostiniano) - e apesar, além disso, da

efectiva presença, neste platonismo, de vários elementos e aspectos específicos do pensamento do próprio Platão-, não parece, contudo, poder corresponder inteiramente nem ao platonismo histórico nem à doutrina do filósofo ateniense em carne e osso.

Introduzione.

Il pensiero di Edith Stein parte dalla Fenomenologia husserliana e ne segue costantemente il filo conduttore fino a quel suo confronto con la filosofia antica (Tommaso, Aristotele ed Agostino) che precede poi il finale e decisivo viraggio verso interessi mistici. Interessi che però si muovono sostanzialmente intorno ad opere non propriamente filosofiche bensì di commento ai testi di tre grandi autori mistici (Dionigi l'Areopagita, Teresa d'Avila e Juan de la Cruz)¹. Estremamente significativo in questo percorso è il rivolgersi della pensatrice verso il pensiero di Agostino², nel momento in cui sembra terminato il suo confronto con l'onto-teologia di Tommaso, a sua volta fortemente influenzata dal sostanzialismo di Aristotele. Il comparire dell'Ipponate in questo complessivo scenario rende pertanto necessariamente attuale anche la presenza di Platone³; con il cui pensiero non sembra però che la Stein abbia sentito l'esigenza di confrontarsi direttamente nemmeno nel momento in cui iniziò a rivolgere i suoi interessi filosofici verso la metafisica antica. In diversi luoghi della sua opera si trovano menzioni del pensatore ateniese⁴, ma sempre nel contesto di trattazioni che non lo riguardano direttamente.

¹Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis, Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzungswerke*, ESGA 17, Herder Freiburg Basel Wien, 2013; Edith Stein, *Scientia Crucis*, OCD, Roma 2011; Edith Stein, *Die Seelenburg*, in: Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11-12, Herder, Freiburg Basel Wien 2006, p. 501-525.

²Cosa che avviene nel contesto di una delle sue più fondamentali opere, e cioè *Endliches und ewiges Sein*; più precisamente a partire dal VI capitolo. La letteratura attesta inoltre in modo chiaro che Agostino è stato il punto di riferimento costante della Stein [Angela Ales Bello, *Edith Stein. Intima scientia*, in: Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti (edd), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova, Roma 2000; Angela Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005, II, 2 p. 41-48; Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1999, IX p. 108-112, IX p. 117-121, X p. 129-133, XI p. 143-147, XII p. 148-145]. La dottrina dell'anima steiniana è del resto già di per sé evidentemente ispirata ad Agostino. E tale dottrina verrà di fatto esposta in un'opera specifica dell'ultimo pensiero steiniano (che peraltro si ispira direttamente a Teresa d'Avila), ovvero "*Die Seelenburg*" (vedi nota 1). Il platonismo cristiano (come abbiamo visto ed ancora vedremo nel corso dell'investigazione) ha proprio Agostino come suo punto di partenza. Infine la mistica alla quale la Stein si ricollegò nell'ultimissima fase del suo pensiero (Teresa d'Avila e Juan de la Cruz) è comunque riconducibile a Platone specie per mezzo del neoplatonismo (di Dionigi l'Areopagita). In ogni caso va fatto notare che mentre la Prof. Gerl-Falkowitz parla di un deciso "*viraggio*" ("*Wende*") in senso agostiniano da parte della pensatrice [Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht*, X, p. 129-133, XII p. 148-155], invece la Prof. Ales Bello sottolinea molto più il suo tentativo di armonizzare non solo Husserl e Tommaso, ma anche Tommaso ed Agostino [Angela Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia*, Edizioni Studi, Roma 2009, II, 2,1,1, p. 62-64; Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht*, X, p. 129-133, XII p. 148-155].

³Il fatto che Agostino sia stato un platonico è ampiamente accettato dalla critica [Étienne Gilson, *La filosofia del Medioevo*, Rizzoli Milano 2014, I, 5 p. 103, II, 2 p. 126-154; Johannes Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, Reinhardt, München Basel 1955; Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990; Ilaria Ramelli, *Il Platonismo nella filosofia patristica, nel De Anima e nelle altre opere del Nisseno*, in: Ilaria Ramelli (a cura di), *Gregorio di Nissa. L'anima e la resurrezione*, Bompiani, Milano 2007, II, I, 1 p. 958-963]. C'è anche però chi pensa (e tra questi in parte lo stesso Gilson) che l'Ipponate sia stato platonico solo indirettamente, e cioè non ricollegandosi a Platone ma invece solo per la via del neoplatonismo specie plotiniano [Paulina Remes, *Neoplatonism*, University of California Press, Berkeley Los Angeles 2008, 7 p. 197-207]. Si veda per questo anche la nota 324.

⁴La Stein però certamente studiò a fondo diversi testi del pensatore (*Repubblica, Fedone, Timeo, Parmenide*). Lo dimostrano anche alcune lettere [Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Maria Amata Neyer, *Sebstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916-1933*, ESGA 2, Herder, Freiburg Basel Wien 2010, 34 p. 60-61, 38 p. 65-66] ed i suoi testi stessi, di cui qui citiamo solo alcuni [Edith Stein, *Endliches...* cit.,

Ma a questo globale schema va aggiunto un elemento forse ancora più significativo dal punto di vista filosofico, e cioè la valenza platonica che ha lo stesso pensiero di Husserl.

La significatività di tale elemento ci sembra consistere nel fatto che esso rende ben più primario (nel caso della Stein) un Platone puramente filosofico, rispetto a quello invece ben più religioso di Agostino. Bisogna però anche ammettere che la relazione tra Husserl e Platone è senz'altro meno diretta⁵.

Una valenza platonica del pensiero husserliano è stata comunque messa in luce soprattutto da parte di Lotze. Inoltre essa rientra in uno scenario ancora più vasto, costituito dall'interesse rivolto in vari modi a Platone da parte del pensiero moderno, già a partire da Kant in poi. Entro tale contesto Platone compare decisamente come un pensatore puramente epistemologico⁶, e della cui visione si collocano decisamente in secondo piano quegli aspetti religiosi (specie etici ed orfico-pitagorici) che pure però sono stati fortemente sottolineati da diversi studiosi

III, 2 p. 63-68, IV, 2, 3 p. 119-123, IV, 3, 4 p. 153-157, IV, 3, 8 p. 164-167]. Infine lo attesta soprattutto la sua stessa auto-biografia [Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESGA 1, Herder, Freiburg Basel Wien 2007, V p. 156, V p. 167, VII p. 258, VIII p. 301].

⁵Bisogna menzionare a tale proposito l'opinione davvero chiarificante della Prof. Ales Bello. La pensatrice afferma infatti che tra Husserl e Platone vi è "vicinanza", ma anche un naturale "distacco" [Ales Bello Angela, *Il senso delle cose*, Castelvecchi, Roma 2013, III, p. 51-74]. E ciò perché la prossimità dei due pensatori si ferma all'accento posto da entrambi sull'idealità in generale ed anche sulla sua "oggettività" (*Bedeutungslehre*). Husserl però non accetta la valenza metafisica delle idee intese come "onta" di un mondo ideale del tutto sovratemporale ovvero eterno (*Meditazioni cartesiane*).

⁶Si tratta di una vasta messe di studi critici fondamentali su Platone, che trovano senz'altro il primo interprete in Hegel. Successivamente poi uno dei principali punti di riferimento di tale interpretazione è stato ed è ancora Paul Natorp [Paul Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Holzinger, Berlin 2013]. Significativa in tal senso è anche l'interpretazione di Havelock (citato dal Reale), secondo il quale con Platone l'"immagine" (mitico-poetica) si trasformò in "idea" quale "concetto" [Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 2008, I p. 15-32]. Il Reale stesso e Friedländer negano però che la dottrina delle Idee di Platone abbia un significato così unilateralmente teoretico in senso puramente epistemologico [Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce della "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2010, II, VI, III p. 172-176, II, VI, IV p. 176-186, II, VI, VI p. 190-197, II, VII, I p. 214-217, III, XI, II p. 323-336, II, VII, II p. 217-221, III, XI, III p. 336-344, IV, XVII, I p. 544-548, IV, XVI, II p. 501-511; Paul Friedländer, *Platone*, Bompiani, Milano 2014, I, I, I p. 29-34, I, I, III p. 81-97]. Essi la riconducono invece soprattutto alla primarietà di quella dottrina orale (prevalentemente esoterica), la cui valenza è poi anche religiosa oltre che filosofica. Oltre a ciò sono da registrare diversi attuali studi di tipo platonico (e prescindenti dal pensiero di Platone stesso) i cui temi sono in stretta connessione anche con il pensiero husserliano e quindi indirettamente anche steiniano. Essi evidenziano svariati aspetti di un platonismo sostanzialmente moderno (e quindi molto lontano dal pensiero originale di Platone), tra i quali i seguenti: - 1) la valenza platonica delle entità astratte della riflessione di Husserl entro lo scenario del suo tempo [John E. Jalbert, "Husserl's Position Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism", *Journal of History Philosophy*, 6 (2) 1988, 279-296]; 2) la dimensione platonica della conoscenza intuitiva husserliana attraverso la generale critica di Heidegger alla dialettica come filosofia [Francisco Gonzales, "Dialectic as 'philosophical embarrassment': Heidegger's critique to Plato's method", *Journal of the History of Philosophy*, 40 (3) 2002, 361-389]; 3) il rientrare in parte dell'intera epistemologia basata sulla coscienza entro la platonica così stretta dipendenza dell'essere dalla dimensione logica (idea) [Nishida Kitarō, John W.M. Krummel, "The issue of consciousness", *Philosophy East and West*, 62 (1) 2012, 44-51]; 4) la relazione tra l'idealismo realista di Husserl e l'esplicito platonismo matematico di Frege [Robert Arp, "The pragmatic value of Frege's Platonism for the pragmatist", *The Journal of Speculative Philosophy*, 19 (1) 2005, 22-41]; 5) la riconduzione di Husserl ad un "platonismo delle strutture" proprio della dottrina matematica del pensatore greco [Guillermo E. Rosado Haddock, "Why and how Platonism?", *Logic Journal of IGPL*, 15 (5-6) 2007, 621-636; Guillermo E. Rosado Haddock, "Husserl's epistemology of mathematics and the foundation of platonism in mathematics", *Human Studies*, 4, 1987, 81-102]. Menzioneremo poi più avanti anche il contributo fondamentale di Lotze alla postulazione di un platonismo husserliano.

(e con argomenti estremamente convincenti)⁷. Pertanto l'interesse moderno per il pensatore ateniese ha sempre implicato una determinata interpretazione del suo pensiero, e cioè quella mirante a porre in luce la teoresi pura come l'aspetto di maggiore rilevanza per una riflessione filosofica che è stata sempre primariamente preoccupata dell'affidabilità della conoscenza scientifica. E proprio per quest'ultimo aspetto la visione platonica è sembrata poter costituire un paradigma.

Il fatto che tale discorso inizi con Kant e con Hegel pone però in primo piano anche la questione dell'idealismo⁸. Più precisamente si tratta di un idealismo filosofico moderno; ossia una presa di posizione filosofica entro la quale ne va primariamente della validazione del mondo dal punto di vista conoscitivo. Ciò significa però tutt'altro che mero soggettivismo. Ed inoltre significa ben più che il porre in primo piano appena un mentalismo gnoseologicamente dirimente; nella forma di una potenza conoscitiva quale dotazione statica individuabile (nel contesto complessivo dell'essere) come sostanza intellettuale (anima conoscente o mente). Non significa insomma individuare una primaria onticità dell'interiorità cosciente-conoscente. Significa invece ben più primariamente porre un atto intellettuale, per mezzo del quale sia possibile stabilire chiaramente a quali condizioni la conoscenza possa aver luogo nella sua purezza, ossia nella sua pienezza.

Prima di continuare il nostro discorso ci sembra comunque necessario precisare in qual senso noi useremo da qui in poi il termine «ontico». Nello specifico va detto infatti che non si tratta del significato che il termine riveste in Husserl. Nel suo pensiero infatti il termine «ontico» sta a designare la concretizzazione fattuale di un determinato elemento, che a sua volta sta poi in relazione all'ambito (propriamente) «ontologico» designante il territorio regionale corrispondente alla relativa determinata essenza. Noi invece impiegheremo l'espressione «ontico» (ed «onticità») specificamente in relazione alla prospettiva dischiusa da un'onto-metafisica trascendentista del genere di quella che (secondo la nostra ipotesi di lavoro) è attribuibile a Platone ed al platonismo più immediatamente prossimo al suo pensiero. Ci riferiremo quindi sempre alla valenza di «cosa» ben determinata, che l'Idea può o meno avere. Ciò a seconda che la si consideri («nominalisticamente») come una pura entità astratta *ante rem* (un puro contenuto mentale, ossia rappresentazione o concetto), priva di qualunque consistenza di essere (ontica), oppure invece la si

⁷Paul Friedländer, *Platone... cit.*, I, I, I, p. 17, I, I, I p. 35-39, I, I, I p. 41-46, I, I, V p. 131-138, I, I, VI p. 151-160, I, I, IX p. 199-206; Luciano Montoneri, *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Forlì, Victrix 2014, IV, 1 p. 75-105, I, IV, 1-2 p. 74-119, I, IV, 3-5 p. 115-155; Raphael, *Iniziazione alla filosofia di Platone*, Asram Vidya, Roma 2008, p. 31-44; Paolo Scarpi, *Le religioni dei misteri*, Mondadori, Milano 2007, voll. 1, III, F4 p. 425; Werner Beierwaltes, *Deus est Esse – Esse est Deus*, in: Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, p. 3-9; Davide Spanio, *La filosofia come ricerca dell'epistème. Il paradigma del Teeteto platonico*, in: Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 257-293; Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, p. 55-75; Giovanni Reale, *Per una nuova ...cit.*; Giovanni Reale, *Platone... cit.*

⁸Immanuel Kant, *Critica alla Ragion Pura. Dialettica trascendentale*, Adelphi, Milano 2010, II, II p. 425-442.

consideri («realisticamente») come un'entità che è «ideale» proprio in quanto costituisce una pienezza di essere cosale colta nella sua dimensione ontologicamente trascendente.

Ebbene ci sembra che tale atto sia proprio quanto Husserl ha posto in luce mediante l'affermazione della “riduzione trascendentale” quale strumento filosofico (metodo) fondamentale. Ed in questo la sua posizione ricalca fortemente quella cartesiana⁹; la quale, ponendo in discussione la primarietà dell'ontologia (sia a livello interiore che esteriore), affermava con il “cogito” proprio la necessità assoluta e primaria di un metodo della conoscenza.

Tutto questo però spiazza decisamente il Platone antico¹⁰. Sebbene a malincuore, dobbiamo così distanziarci già ora dall'impiego di quest'ultimo come punto di riferimento della nostra investigazione. Con la conseguenza che il contesto, entro il quale dovremo definire qual è la forma dell'ipotetico platonismo steiniano, non potrà essere costituito né dai testi di Platone né dalla così abbondante letteratura

⁹Come vedremo più avanti, la preferenziale riconduzione a Cartesio del pensiero husserliano è fortemente sottolineata dalla Prof. Ales Bello (vedi trattazione relativa alle note 9, 32). Del resto Husserl si è espresso nettamente a favore del ritorno al “*ego cogito*” cartesiano (sebbene ne criticasse la “*falsificazione egologica dell'ego puro*”) e contro il sostanziale avallo di un “*mondo-della-vita*” (pur nel contesto del concetto di “*trascendentale*”) da parte di Kant [Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 2002, II, 16-19 p. 101-109, II, 25-27 p. 118-128, III, 28-31 p. 133-147]. E qui diviene peraltro chiaro che la sua accusa allo psicologismo coinvolge anche lo stesso Kant. Su questo prende peraltro posizione la stessa Stein, dichiarando una radicale divergenza dell’*idealismo trascendentale* husserliano dal concetto kantiano di “*trascendentale*” [Edith Stein, *Potenza ed Atto*, Città Nuova, Roma 2003, VI p. 344-345; Edith Stein, “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung”, in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 3 p. 322-323]. Comunque su tali aspetti la discussione filosofica è tutt'ora molto intensa [Bob Sandmeyer, “A new Husserl : a critical reader”, *Journal of the History of Philosophy*, 43 (1) 2005, 122-123; Steven Galt Crowell, “The other Husserl : the horizons of transcendental phenomenology”, *Journal of the History of Philosophy*, 40 (1) 2002, 132-133; Ulrich Melle, “How to read the Logical Investigations?: about Husserl's guide for the reader and the rediscovered typescript of it”, *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 25, (3), 2011, 247-264; Burt C. Hopkins, “Husserl, Heidegger and the space of meaning: path towards transcendental phenomenology”, *Journal of the History of Philosophy*, 40, (2) 2002, 271-273]. In questi studi si suppone una presunta progressione di pensiero da parte di Husserl verso una visione recuperante anche Kant (pur senza abbandonare Cartesio), e quindi in direzione di una fenomenologia “*genetica*” più che invece “*statica*”. Ciò avverrebbe dunque entro il (però solo relativo) avvaloramento di un fondamentale innatismo aprioristico quale ancoraggio della conoscenza (“*kantian way*”); relativizzante poi a sua volta il peso dell'evidenza intuitiva (in immediata relazione con la coscienza), e così procedente da una posizione soggettivo-trascendentale ispirata al solipsismo egocentrico cartesiano (Crowell) del flusso di coscienza, verso una vera e propria immanenza intersoggettiva immersa nell'essere come storia. Laddove questa poi neutralizzerebbe ogni pensiero astratto dell'essere. Pertanto in alcuni di questi studi si sottolinea anche una possibile convergenza tra Husserl ed Heidegger. A tale complessivo proposito va però anche considerato che il pur solo tendenziale e relativo realismo heideggeriano è stato considerato comunque tendenzialmente anti-husserliano entro studi che tuttavia affrontano solo indirettamente la questione [Max Scheler, *Idealismo-Realismo*, Editorial Nova, Buenos Aires 1962, II, 6 p. 31-36; David Zoller, “Realism and belief attribution in Heidegger phenomenology of religion”, *Cont Philos Rev*, 45, 2012, 101-120].

¹⁰Il quale, oltre che un pensatore religioso, è da considerare decisamente anche un davvero strenuo pensatore dell'essere. Cosa attestata da diversi suoi interpreti [Alexandre Koyré, *Discovering Plato*, Columbia Paperback Edition, New York 1960; Edith Stein, *Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik. Übersetzungen V*, ESGA 25, Herder, Freiburg Basel Wien 2005; Davide Spanio, *La filosofia come ricerca dell'epistème*, in Platone *Teeteto*...cit., 8, p. 266-267; Davide Spanio, *Il mondo come teogonia*, Aracne, Roma 2012, Introd., 1-2 p. 13-24; Giovanni Reale, *Platone*...cit., VIII p. 169-173; Giovanni Reale, *Per una nuova*... cit., II, VI, III p. 172-176; Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2014, II, III, 4 p. 315-333] ed anche da molti luoghi dei suoi stessi testi [Platone, *Teeteto*...cit., 159d p. 81, 177e p. 133, 181cd -186e p. 145-157, 189a-190a p. 167-171, 193d p. 185, 202a p. 207, 206e-207c p. 223, 207a p. 233; Platone, *Cratilo*, Laterza, Roma Bari 2008, 385c-386d p. 7-11; Platone, *Lettere*, Rizzoli, Milano 2008, 324-352 p. 133-224].

critica sul suo pensiero. Dobbiamo però anche precisare che abbiamo ben presenti questi riferimenti (ai quali abbiamo dedicato uno studio molto approfondito), come dimostrato dai diversi scritti che al pensiero di Platone abbiamo dedicato collateralmente a questa indagine (inoltre anche tentando di porre in luce diversi suoi nessi con il pensiero steiniano)¹¹.

È stato peraltro sottolineato anche che la sua visione non può essere propriamente considerata nemmeno propriamente idealista, dato che l'idealismo inizia in realtà solo con il pensiero moderno¹².

Su questo aspetto comunque lo stesso Kant fa una certa chiarezza¹³. Tutto ciò significa che useremo l'equivalenza tra idealismo e platonismo con la cautela che dobbiamo a questa precisazione davvero di grande importanza. L'effetto principale di tale restrizione di campo è che, dunque, nello scenario complessivo della nostra investigazione, si delinea in modo chiaro il riferimento obbligato a quello che potremmo definire come un platonismo «moderno». Che a questo punto dobbiamo anche assumere come «idealista», ma tenendo appunto strettamente conto delle limitazioni appena delucidate.

Oltre questi chiarimenti estremamente preliminari della nostra tesi, crediamo sia comunque doveroso menzionare la vastissima letteratura insorta negli ultimi decenni intorno pensiero di Edith Stein (per quanto non potremo soffermarci sulla sua analisi e discussione)¹⁴. Sebbene entro questa letteratura compaiano anche

¹¹Vincenzo Nuzzo, *L'orizzonte platonico del pensiero steiniano – anima, ragione e spirito*, in: Andrea Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Limina mentis, Villasanta (MB), XI, 2016, 129-170; Vincenzo Nuzzo, *Il Platone proibito e l'idea come la più reale delle cose*, Aracne, Roma 2017; Vincenzo Nuzzo, *Sophia. La Sapienza divina, la Donna, l'Anima e il Corpo*, Victrix, Forlì 2017; Vincenzo Nuzzo, *Lo spirito della funzione fisiologica. L'anima in Edith Stein e Platone*, Loghìa, Napoli 2016; Vincenzo Nuzzo, "Edith Stein: vivere a partire dall'anima", *Prospettiva Persona*, 95-96, 2016, 92-95; Vincenzo Nuzzo, "Edith Stein ed i filosofi del suo tempo, Weil e Nietzsche", *Dialeghestai*, 30 Luglio 2016 < <http://mondodomani.org/dialeghesthai/vn01.htm> > ; Vincenzo Nuzzo, "Il pensiero di Edith Stein sullo sfondo del pensiero di Meister Eckhart. Ovvero il neoplatonismo steiniano", *Dialeghestai*, 30 Dicembre 2016 < <https://mondodomani.org/dialeghesthai/vn02.htm> >.

¹² M. F. Burnyeat, "Idealism and greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed", *The Philosphical Review*, 91 (1) 1982, 1-40.

¹³Kant (vedi nota 8) prima di tutto precisa che per "idealismo" va appena intesa quella dottrina che, invece di negare l'esistenza delle cose, si limita a metterne in dubbio la conoscibilità immediata per mezzo della sensibilità (nel contesto dell'esperienza); in modo che quindi di fatto della realtà non si può essere mai del tutto certi.

Un "idealismo trascendentale" è per lui precisamente quello che nega l'esistenza di qualunque cosa in sé (un "realismo trascendentale" che ritiene lo spazio-tempo come dato in sé); dato che invece i fenomeni vanno considerati solo come rappresentazioni delle cose, e quindi stanno in stretta dipendenza dal soggetto conoscente. Nella definizione di idealismo egli coinvolge anche quell'empirismo secondo il quale l'esistenza delle cose dipende strettamente dai sensi.

La visione cartesiana viene poi da lui definita un "realismo empirico" di tipo dualista, in quanto essa postula la realtà primaria del soggetto (*res cogitans*) opposta alla materia esteriore (*res extensa*). Rispetto a quest'ultimo pensatore egli definisce poi la propria visione come un idealismo trascendentale. E ciò sostanzialmente perché essa non è dualista, in quanto non comporta alcun bisogno di concepire una materia oggettiva opposta al soggetto. Infine egli parla di un idealismo "dogmatico" che nega l'esistenza della materia, e di un idealismo "scettico" che invece si limita a porre in dubbio la dimostrabilità. In quest'ultimo colloca la propria visione; che pertanto postula l'"idealità di tutti i fenomeni" quale unico appiglio sicuro di conoscenza.

¹⁴Menzioneremo qui le linee interpretative del pensiero steiniano ed insieme anche le varie tematiche entro le quali esso è stato studiato. Esso è stato infatti interpretato come rientrante primariamente in una delle seguenti prospettive: – 1) **entro il pensiero**

fenomenologico sviluppatosi sulla base del metodo fondato da Husserl [James Collins., "Edith Stein and the advance of Phenomenology", in *Thought* 67, 1942, 685-708; Roman Ingarden, "Edith Stein on her activity as assistant of Husserl", in *Philosophy and phenomenological research* 23, 1962, 155-175; Philibert Secretan, "De la phenomenologie a la science de la croix. L'itineraire d'Edith Stein", *Studia philosophica*, 35, 1975, 215-221; Angela Ales Bello, "Edmund Husserl e Edith Stein. La questione del metodo fenomenologico", *Acta philosophica* 1, 1992, 116-175; Angela Ales Bello, *Il senso delle cose...cit.*; Collins James, "Edith Stein and the advance of Phenomenology", *Thought* 67, 1942, 685-708; Mariéle Wulf, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Patris-Verlag, Vallendar 2001, 2/2005; Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches...cit.*, p. 81-94; John H. Nota, "Misunderstanding and insight about Edith Stein philosophy", *Human Studies*, 10, 1987, 205-212; Richard Schenk, "The epochè of factual damnation? : on the costs of bracketing out the likelihood of final loss", *Logos*, 1, (3) 1997, 122-154; Chantal Beauvais, "Edith Stein et Erich Przywara: la réconciliation du noétique et de l'ontique", *Laval théologique et philosophique*, 61, (2) 2005, 319-335];

2) **entro i moderni studi sull'onto-metafisica tomistico-aristotelica e più in generale scolastico-medievale** [Angela Ales Bello, "A proposito della 'Philosophia perennis'. Tommaso D'Aquino e Edmund Husserl nell'interpretazione di Edith Stein", *Sapienza*, 27, (1974) 441-451; Andreas Speer, Francesco Valerio Tommasi, *Einleitung*, in: Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I. Übersetzung III*, ESGA 23, Herder, Freiburg Basel Wien 2008, p. XI-XCIII; Andreas Speer, Francesco Valerio Tommasi, *Einleitung der Bearbeiter*, in: Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen. Übersetzungen VI*, ESGA 26, Herder, Freiburg Basel Wien 2010, p. IX-XLV; R. Spiazzi, "Edith Stein e san Tommaso d'Aquino", *Sacra doctrina*, 44, 1999, 87-95; Horst Seidl, "Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con san Tommaso d'Aquino", *Angelicum*, 76, 1999, 47-72; Rosa Errico, "La materia signata quantitate: Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto", *Aquinas* 50, 2007, 763-795; Rosa Errico, "Essenza ed esistenza: analisi del principio di individuazione nel rapporto tra materia e forma. Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto", *Per la filosofia*, 70, 2007, 29-55; Rosa Errico, "Principio di individuazione", *Dialeghestai*, 11 Dicembre 2011; Sara Borden, "Edith Stein and Thomas Aquinas on Being and Essence", *American catholic philosophical quarterly*, 82, 2008, 87-103; Francesco Bottin, "Tommaso D'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione", *Il Santo*, 49, 2009, 121-129; Iveraldo Santos, "O tomismo fenomenológico de Edith Stein", *Notandum*, 30, 2012, 101-107; Ruben Sanchez Muñoz, "La individualidad personal en Edith Stein", *Stoa*, 5 (9) 2014, 41-55];

3) **entro gli studi di filosofia cristiana nel suo rapporto con la teologia, circa il rapporto tra ragione e fede e circa l'antropologia personologica cristiana** [Angela Ales Bello, *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993; Laura Garcia, "The primacy of person: Edith Stein and Pope John Paul II", *Logos*, 1 (2) 1997, 90-99; Mariana Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*, Disertação, Universidade Pontificia Católica de São Paulo 2009, p. 1-120; Battista Mondin, "Filosofia Cristiana, fenomenologia e metafisica secondo E. Stein", *Aquinas* 37, 1994, 377-383; Br. Christof Betschart, "L'homme spirituel et la Création", *Carmel* 117, 2005, p. 49-51; Enrica Lisciani Petrini, "Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze", *Daimon, Revista Internacional de Filosofia*, 55, 2012, 73-88; Michele D'Ambra, "Il mistero e la persona nell'opera di Edith Stein", *Aquinas*, 34, 1991, 581-591; Philibert Secretan, "Essence e personne", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, p. 494-498; Br. Christof Betschart, *Christliche Philosophie nach Edith Stein*, Lizentiatsarbeit, Theologische Fakultät Freiburg/Schweiz, Freiburg 2004];

4) **entro gli studi di filosofia della religione in generale** [Beate Beckmann Zöller, *Die unbekannte Edith Stein*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006; Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2003];

5) **entro il dibattito filosofico circa temi di etica, bio-etica e politica della modernità** [Robert C. Cheeks, "Calcagno Antonio, The philosophy of Edith Stein", *Kritike*, 2 (2), 2008, 174-177; Antonio Calcagno, "Edith Stein : Is the State responsible for the immortal soul of the person?", *Logos*, 5 (1) 2002, 62-75; Emily Leah Silvermann, "On the frontiers of the faith: Edith Stein encounters herself as burnt offering", *Hebrew Studies*, 51, 2010, 371-378; Frieda Mary Oben, "Good and evil in the life and work of Edith Stein", *Logos*, 3 (1) 2000, 177-196; Marian Maskulak, "Edith Stein: a proponent of human community and a voice of social change", *Logos*, 15 (2) 2012, 64-83; Chantal Beauvais, "Edith Stein e la modernità", *Laval théologique et philosophique*, 58 (1) 2002, 117-136; Antonio Calcagno, "Being, aevum e nothingness: Edith Stein on death and dying", *Cont Philos Rev*, 41, 2008, 59-72; Walter Redmond, "Edith Stein on evolution", *Logos*, 13 (2) 2010, 153-176; Terrence Wright, "Phenomenology and the moral imagination", *Logos*, 4, 2003, 104-121];

6) **entro il pensiero della spiritualità religioso-mistica cristiana e non cristiana** [Angela Ales Bello, "Per un recupero della mistica nell'ambito fenomenologico. Gerda Walther e Edith Stein", in *Esperienza mistica e pensiero filosofico* (Atti del Colloquio «Filosofia e Mistica» – Roma, 6-7 dicembre 2001), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003; Jane Duran, "Edith Stein, ontology and belief", *Hey. J.*, XLVIII, 2007, 707-712; Constance Fitzgerald, "The passion in the carmelite tradition: Edith Stein", *Spiritus*, 2 (2) 2002, 217-235; Tereza-Brindusa Palade, "Why thinking in faith: a reappraisal of Edith Stein's view of reason", *International Journal for Philosophy: Forum Philosophicum*, 15 (2) 2010, 401-412; Waltraud Herbstrith, "Edith Stein: the life of a philosopher and Carmelite" (review), *The Catholic Historical Review*, 93 (1) 2007, 198-200; Jane Duran, "Theresian influence on the work of Edith Stein", *American Journal of Theology & Philosophy*, 32 (3) 2011, 242-254; Donald L. Wallenfang, "Awaken, o Spirit: the vocation of becoming in the work of Edith Stein", *Logos*, 15 (4) 2012, 57-74; Donald L. Wallenfang, "The hearth of the matter : the substance of the soul", *Logos*, 17 (3) 2014, 118-142; Jane Duran, *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, by Marian Maskulak, Peter Lang, New York 2007 (book review); Adam A.G. DeVille, "Alasdair Mc Intyter and Edith Stein: are they apophatic theologians", *Logos*, 11 (2) 2008, 77-90; Ann W. Astell, "From ugly duckling to swan : education as spiritual transformation in the thought of Edith Stein", *Spiritus*, 13 (1) 2013, 1-6; Sarah R. Borden, "Introduction to Edith Stein's 'The interiority of the soul': from finite and eternal Being", *Logos*, 8 (2) 2005, 178-182; Edith Saint Stein, Interiority of the soul, *Logos*, 8 (2) 2005, 183-193; Stephan Patt, *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*, Eunsa, Pamplona, 2009];

interpretazioni piuttosto contrastanti dell'essenza del suo pensiero, tuttavia esse pongono in luce i davvero multiformi aspetti di quest'ultimo, ed inoltre il notevole contributo offerto dalla pensatrice a diverse tematiche filosofiche, metafisiche, religiose, etiche e civili.

1. La questione dell'idealismo realista

Prima di entrare però nel merito del chiarimento ulteriore del platonismo, dobbiamo cercare di spiegare da quale questione oggettiva del pensiero steiniano noi siamo partiti, alla ricerca di un suo ulteriore approfondimento per mezzo del paradigma platonico di pensiero.

Tale questione ci sembra essere quella dell'idealismo realista. Questione che si è di certo posta formalmente sul piano del vivace dibattito interno alla scuola fenomenologica husserliana (e nella forma della ben nota disputa tra il maestro ed alcuni allievi, tra i quali la Stein)¹⁵; ma che comunque (come dimostrato dalla Prof. Ales Bello)¹⁶ non può essere considerata come assente nel pensiero di Husserl. La studiosa ne chiarisce però la natura come quella di un "realismo trascendentale"¹⁷. E qui nuovamente l'elemento «idealismo» ne risulta fortemente relativizzato nel suo valore dottrinario; così che ad esso bisognerà riferirsi molto più su un piano storico-filosofico.

In altre parole non è affatto vero che, con il suo concetto di riduzione trascendentale, Husserl abbia voluto sminuire l'importanza del tenere filosoficamente ben presente una realtà effettiva (esteriore alla coscienza nella sua pienezza). Di questo egli fu però nei fatti accusato da alcuni allievi; ed ancor più dall'esponente di una sorta di Fenomenologia storica concorrente, e cioè Max Scheler¹⁸. Di questo però

7) **nel contesto di generali prospettive filosofiche** [Rafal Kazimierz Wilk, "On human being: a dispute between Edith Stein and Martin Heidegger", *Logos*, 10 (4) 2007, 104-119; Angela Ales Bello, "Edith Stein, esistenza ed essenza", *Per la filosofia*, 6, 1989, 77-83; Marco Cirillo, *Platone nella fenomenologia di Edith Stein*, in Andrea Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Limina mentis, Villasanta (MB), VI, 8, 2016].

¹⁵La disputa avrebbe visto come suoi momenti particolarmente significativi i seguenti: – il suo inizio nel 1907 dopo la pubblicazione di *Idee per una fenomenologia pura* (in particolare in relazione al § 49 con l'affermazione del primato assoluto della coscienza); il 1913 come data dell'accettazione definitiva da parte di Hering delle tesi di Husserl; infine la sua pubblicizzazione nel 1926 con *Fenomenologia della religione* di Hering [Marco Tedeschini, "La controversia Idealismo Realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Göttingen", *Internat. J. for the History of Texts and Ideas*, 2, 2014, p. 246-248]. Altre testimonianze della disputa includono anche quelle la pensatrice stessa [Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches...* cit., VII p. 87-94; Edith Stein, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 4 p. 326]. Entrando comunque nel merito della questione, il Tedeschini ritiene che l'impostazione cartesiana data da Husserl alla riduzione trascendentale (limitazione della conoscenza alle *cogitationes*) implichi un certo almeno tendenziale soggettivismo [ibid. p. 243-247, p. 249-274].

¹⁶Vedi la trattazione relativa alle note 25-27.

¹⁷Vedi la trattazione relativa alle note 25-27.

¹⁸I contatti tra Max Scheler e Edith Stein sono ben documentati nel contesto di quella che la Prof. Falkowitz ha definito come "primavera fenomenologica" [Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches...* cit., III p. 18, VII p. 82], nell'ulteriore letteratura [Paolo Zordan,

discuteremo più avanti. In ogni caso va detto che la questione non è oggi ancora affatto chiusa, e pertanto viene tuttora vivacemente discussa proprio tra gli studiosi del pensiero di Husserl¹⁹. Inoltre va anche constatato che, dopo quest'ultimo pensatore, la filosofia si è evoluta in una direzione sempre più decisamente ed unilateralmente realista. Al di là del solo tendenziale e relativo realismo (in senso esistenzialista-fatticista) della scuola heideggeriana, c'è infatti da registrare quello altrettanto sfumato della stessa filosofia analitica – insieme ad altri pensatori (Wittgenstein, Moore, Whitehead, Alexander), Bertrand Russell affrontava di petto proprio il problema fondamentale della realtà (e sottraendolo peraltro ai vincoli kantiani)²⁰–, ed infine il realismo davvero esplicito e decisamente molto spinto, che è proprio della filosofia post-analitica²¹. Trattasi di un realismo estremamente radicale nel cui contesto, in forza della logica, la conoscenza diretta dei fenomeni naturali appare di nuovo essere perfettamente auto-sufficiente e quindi non aver bisogno di alcuna fondazione idealistica.

Ebbene, per poter giustificare il ruolo che, in tale contesto, potrebbe essere esercitato da elementi platonici di pensiero, dobbiamo illustrare preliminarmente proprio alcuni termini della questione dell'idealismo realista. Di tale questione si è occupata la Stein stessa nel suo famoso *Excursus*²².

Affronteremo però questo testo nel corso dell'investigazione testuale. Il tale sede si tratterà di chiarire meglio in che misura, nel contesto di tale questione, la pensatrice non si discostò poi di molto dal fondamentale approccio husserliano.

Innanzitutto ci sembra comunque che sia necessario prendere ora in esame il senso che ebbe la partecipazione della Stein alla disputa interna alla scuola

¹⁸Edith Stein e Max Scheler, Un confronto a partire dall'analisi del problema dell'empatia", *Segni e Comprensione*, XIX, 54, 2005, 64-78; Jack Reynolds, "The implicit and presupposed theological turn in Phenomenology", *Sophia*, 74, 2008, 261-263; Angela Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia...cit.*, II 2, 3, 4 p. 93] e peraltro vengono evidenziati anche dalla pensatrice stessa [Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, Citta Nuova, Roma 1996, I, 5, 2-3 p. 106-118, II, 2, 2 p. 221-240; Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Herder, Freiburg Basel Wien 2001, II, I, 3 p. 23-26, V, II, 2 p. 80-91; Edith Stein, *Aus dem Leben...cit.*, VII p. 208-21, VIII p. 228, X p. 328; Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Maria Amata Neyer, *Sebstbildnis... cit.*, 2, 7 p. 27-28, 168 p. 185-187].

¹⁹Viene infatti tuttora discusso un possibile anti-realismo di Husserl [Harald A. Wiltsche, "What is Wrong with Husserl's Scientific Anti-Realism?", *Journal of Philosophy*, 55 (2) 2012, 105-130; Mitsuhiro Tada, "Edmund Husserl in Talcott Parsons: Analytical Realism and Phenomenology", *Human Studies*, 36, 2013, 357-374; Juan Carlos Aguirre-García, "El realismo y el antirrealismo (¿realismo?) científico", *Kriterion*, 129, 2014, 287-308; Darrin W. Belousek, "Husserl on scientific method and conceptual change : a realistic appraisal", *Synthese* 115, 1998, 71-98; Sonja Rinofner-Kreidl, "Mental Contents, Transparency, Realism: News from the Phenomenological Camp", *Husserl Studies*, 29 (1) 2013, 33-50; Guillaume Frechette, "Searching for the Self: Early Phenomenological Accounts of Self-Consciousness from Lotze to Scheler", *International Journal of Philosophical Studies*, 21 (5) 2013, 654-679].

²⁰Bertrand Russell, *Sintesi filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1966; Peter Railton, "Staying in touch with normative reality", *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 151 (3) 2010, 459-467; Paolo Giannitrapani, "Kant? Una calamità", *Prismi*, IV, 2015, 1-9.

²¹Richard Rorty, *La filosofia... cit.*; Miguel Pérez de Laborda, "La filosofia analitica oggi", *Acta Phil.*, 12 (1) 2003, 137-152.

²²Edith Stein, *Excursus sull'idealismo trascendentale*, in: Edith Stein, *Potenza... cit.*, IV p. 344-386.

fenomenologica. Ciò non ha però lo scopo di soffermarsi su questa realtà storico-filosofica, bensì molto più di chiarire alcuni aspetti stessi dottrinari importanti della questione dell'idealismo realista. Il che ci permetterà poi anche di evidenziare alcuni aspetti del dibattito più o meno moderno intorno a tale questione. Ed in tal modo ci sembra che potrà anche divenire più chiara la collocazione storico-filosofica e dottrinaria del problema posto dalla nostra investigazione.

Come poi vedremo nel capitolo I, l'atto di dissenso non implicò affatto il distanziarsi steiniano dalla complessiva visione husserliana della Fenomenologia. Sta di fatto però che, proprio in una lettera alla pensatrice, Husserl espresse il suo tangibile disappunto per il mancato superamento delle perplessità da parte dell'intero gruppo di allievi circa il "*transzendentalen Idealismus*" e la "*transzendental-phänomenologische Reduktion*"²³. E qui egli lamentò anche il così forte influsso in tal senso esercitato da Scheler su Reinach.

La Stein fu comunque di certo fortemente preoccupata per il problema dell'esplicita attenzione filosofica dedicata al concetto di «mondo». Betschart²⁴ sottolinea che la necessità di prendere atto insieme di "*realismo*" ed "*idealismo*" sembra essere stata per la pensatrice un atto filosofico fondamentale per risolvere il problema di ciò che si intende con questo concetto. Ma questo è avvenuto in lei comunque proprio nel pieno contesto della Fenomenologia come "*nuova via*" (ritorno "*alle cose stesse*"); e ciò in alternativa rispetto alla soluzione kantiana dell'insuperabile cesura tra fenomeno e noumeno.

In ogni caso ci sembra che in realtà la questione sia da considerare essere stata tutto sommato risolta in partenza nel contesto dei chiarimenti offerti dalla Prof. Ales Bello sul "*realismo trascendentale*" di Husserl. Chiarimenti che pertanto cercheremo qui brevemente sintetizzare.

Ci sembra che la studiosa abbia ben chiarito i termini della complessiva questione affrontandone gli aspetti specifici: – 1) il conflitto idealismo / realismo²⁵; 2) il senso ultimo della "*riduzione trascendentale*" (RT)²⁶; 3) il tema storico-filosofico dell'accusa ad Husserl di "*idealismo*"²⁷.

²³Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Maria Amata Neyer, *Sebstbildniss...* cit., 168 p. 185-187

²⁴Br. Christof Betschart, "L'homme spirituel et la Création", *Carmel*, 117, 2005, p. 47.

²⁵Angela Ales Bello, *Il senso...* cit., I, 1-2 p. 9-28.

²⁶Angela Ales Bello, *Il senso...* cit., I, 1-3 p. 29-50.

²⁷Angela Ales Bello, *Il senso...* cit., V-VI p. 107-154.

In generale a suo avviso il pensiero di Husserl configurò un “*idealismo realista*” essenzialmente per il fatto di essere un “*realismo trascendentale*”; ovvero un realismo trascendentalmente fondato²⁸.

Il tradizionale termine filosofico «idealismo» recede qui rispetto al suo usuale senso; che non implica strettamente la necessità di un metodo (quello rigorosamente scientifico fondato dalla filosofia) e quindi si presta per definizione ad indebite estensioni. Ma soprattutto si presta ad un’artificiosa contrapposizione al realismo – in un idealismo “*acritico*” (invece che “*tecnico*”) contrapposto ad un realismo “*ingenuo*”. Quella di Husserl è pertanto una “*terza via*” (entro la questione idealismo / realismo) proprio perché si oppone a qualunque unilaterale riduzionismo idealistico o realistico. Non è dunque affatto la contrapposizione la vera ragione di essere dell’idealismo così posto, dato che esso ha invece solo lo scopo di validare il sapere. E tale scopo viene raggiunto mediante quella RT che è sostanzialmente l’esame della sfera propria del soggetto ricercante. L’esito di ciò non è però affatto né un soggettivismo mentalista (o psicologista) né l’affermazione del primato del mondo ideale, bensì invece il contrario; e cioè il configurarsi di un effettivo «mondo». Si tratta del mondo inter-soggettivo, e cioè quello universale che condividiamo con gli altri. Questo concetto è stato da Husserl esposto specialmente nella *Quinta Meditazione cartesiana*. Inoltre, però senza trattare direttamente il

²⁸Va però qui ricordato che Scheler si scaglia violentemente proprio sulla (a suo avviso) assolutamente indebita associazione da parte di Husserl di “*idealismo*” e “*riduzione trascendentale*” [Max Scheler, *Idealismo-Realismo...* cit., II, 8 p. 37-43]. Cosa secondo lui assolutamente non necessaria; dato che, se è del tutto ovvio che la riduzione trascendentale come metodo (la messa tra parentesi della realtà) lascia come “*residuo*” la sola sfera dell’ideale, non è assolutamente detto che la realtà stessa debba essere concepita nei termini di un’oggettualità da intendere primariamente come “*immanente*” alla coscienza. Con la conseguenza (appunto idealistica) che l’oggetto del pensiero cosciente (oggetto ideale) diviene poi di fatto il vero oggetto; cioè l’unico di cui, per mezzo del pensiero, si possa affermare una realtà a sua volta del tutto dipendente dalla coscienza. E tutto ciò, egli chiarisce, sottolinea che Husserl non ha nei fatti portato a termine alcuna “*rivoluzione copernicana*” del pensiero dell’essere. Ciò perché essa avrebbe dovuto essere rigorosamente kantiana, mentre nei fatti fu appena cartesiana. In quanto assunse in pieno l’idea dell’immanenza di ogni dato alla sola coscienza. Si veda al proposito anche la nota 9. Crediamo che a tale proposito vada tenuto conto anche del radicale anti-cartesianismo (e conseguente anti-dualismo, anti-meccanicismo ed anti-riduzionismo) sviluppatosi ultimamente in relazione alle più recenti scoperte della moderna fisica sub-atomica con l’apporto anche della nuova biologia “*sistemica*” e olistica [Wolfgang Smith, *The Quantum enigma: finding the hidden key*, Angelico Press Sophia Perennis, San Raphael 2001; Fritjof Capra, Pier Luigi Luisi, *Vita e Natura. Una visione sistemica*, Aboca, Salsopolcro 2014, I, 2 p. 55-65, II, 4 p. 87-165, III, 7-8 p. 169-231]. In tale contesto soprattutto Smith ha contestato energicamente il bisogno di ricorrere ad un «oggetto ideale» (o anche «mentale»), coincidente con la rappresentazione, per poter cogliere l’oggetto reale nella sua pienezza; ossia l’oggetto esistente esteriormente in maniera indubitabile anche senza la sua validazione conoscitivo-coscienziale (ed inoltre senza che esso debba affatto essere inteso come un oggetto metafisico, ovvero un «in sè»). Tale tesi è sostenuta soprattutto dall’evidenza costituita dalla piena capacità, offerta alla percezione umana dagli strumenti sub-corporei, di conoscere pienamente il fondamento invisibile stesso dell’oggetto reale per mezzo delle particelle ultra-corporee (energetiche più che corporeo-materiali) che ne giustificano totalmente l’esistenza. E tutto ciò converge peraltro con quella parte del moderno realismo filosofico che avvalorava decisamente il davvero fondamentale “*essere nel mondo*” da parte del soggetto, quale atto conoscitivo riposante totalmente sulla percezione, e quindi antecedente qualunque riflessione e rappresentazione [Jean-Paul Sartre, *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, Intr., 3-6 p. 16-33, III, II p. 351-410; Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 41-49, p. 99-112, p. 121-124].

concetto, nelle *Ricerche logiche* egli ci offre alcuni spunti che sono utili a comprenderlo meglio²⁹.

Ma dato che qui è in causa soprattutto l'attualità attiva della mente (la «coscienza»), una certa sua qualche soggettività va salvaguardata (mediante l'affermazione della "trascendenza" della cosa rispetto ad essa); e ciò solo quanto basta per permettere l'effettività di questo atto. Ebbene, l'evidente negazione di un effettivo «mondo ideale» dominante ci tiene qui lontani dallo schema platonico; eppure vanno considerati il ruolo e valore attribuiti alla coscienza anche dallo stesso Platone³⁰.

Da tutto ciò la studiosa deduce l'atto di un lavoro di vero e proprio "scavo" da parte di Husserl (sulla falsariga della RT), che si muove verticalmente (dal basso verso l'alto e viceversa) e radialmente. Lungo la prima direttrice la conoscenza resta inter-soggettiva sia in basso (sfera istintiva-riflessa-sensibile) sia in alto (razionalità astratta). Lungo la seconda direttrice l'inter-soggettività in qualche modo intra-soggettiva (intuizione essenziale) si fa davvero spazialmente ultra-soggettiva nel trasformarsi in Cultura, e quindi in uno scenario di scienze che hanno tutte a loro fondamento il relativo vero oggetto essenziale.

Qui insomma ogni soggettualismo residuo (e funzionalismo psicologico) viene superato (tanto quello kantiano quanto anche quello cartesiano)³¹. Ed è pertanto in questo senso (condizionato fortemente al metodo) che si configura un Ego o Io assoluto quale termine ultimo della RT; e che in una certa misura è anche un assoluto luogo ontologico. Lo è però sempre solo in termini metodologici, ossia come terreno effettivo entro il quale emergono e si muovono i vissuti degli enti reali (per entrare in oggettiva connessione tra di loro). Ma in ogni caso, senza aver prima sospeso ogni giudizio preventivo sulla realtà («epochè»), questo terreno non emerge. Una volta fatto questo, però, emerge comunque un «mondo», che è quello degli oggetti in comune conosciuti; ed in tal modo l'uomo stesso si delinea come ente-pensante (ossia come l'Essente della Stein).

²⁹Pedro MS Alves, Carlos Aurélio Morujão (trad), *Edmund Husserl, Investigações Lógicas. Segundo Volume, Parte I. Investigação para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2007, Voll. II, I, I, 6-11 (38-51) p. 59-71, I, III, 24-29 (83-101) p. 103-120, I, IV, 30-33 (102-108) p. 121-129.

³⁰Come suggerito dallo Spanio, il fallimento finale della dialettica (decretato nel *Teeteto*), implica il fatto che la vera *epistémè* ("vera conoscenza") risiede nella sola nella "coscienza" divenuta ormai davvero attuale (ossia nella "consapevolezza" effettiva e definitiva della verità) [Davide Spanio, *La filosofia come ricerca dell'epistémè*, in: Platone, *Teeteto...* cit., 21 p. 280-282].

³¹Questa è poi l'opinione della stessa Stein, quando, nell'accostare Husserl a Tommaso, ritiene che il primo abbia superato sia "den methodischen Zweifel" di Cartesio sia "die Vernunftkritik" di Kant [Edith Stein, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 3 p. 322-323]. E ciò in quanto (a suo avviso) ormai lo spirito del tempo esige fortemente il ritorno della filosofia ad una certezza di conoscenza (sebbene comunque metodica) non più inficiata dal dubbio. In questo senso, allora, per lei quella che è comunque una "kritische Philosophie" (la Fenomenologia) si accosta benissimo a quella che è una "dogmatische Philosophie". Ossia quella per la quale è primario il contenuto di sapere, o anche il sapere come struttura, edificio ("Was"), e non tanto invece il metodo ("Wie").

Nel complesso dunque il soggetto vige ad ogni livello (dell'essere) quale momento di certezza, ma esso di certo non si sovrappone al mondo né si sostituisce a quest'ultimo. Anzi nel II volume delle *Idee* Husserl svilupperà poi una riflessione sul soggetto come ente-pensante (appena menzionato) del mondo, e cioè come uomo (antropologia). Ed in tal modo all'elucidazione del senso vero di ciò che è "realtà" (nella sua ultima essenza) si aggiungerà l'elucidazione di "cos'è l'essere umano?". Non si tratta dunque più della relativizzazione del mondo reale agli *a priori* (mentali), ma si tratta della presa d'atto del mondo conoscibile nella sua effettiva oggettività, ovvero in quanto "senso delle cose". Si tratta di una revisione (in forza del senso) dell'antico concetto di *Physis* che va ben oltre lo sforzo kantiano proprio nel senso che esso prende atto di un mondo oggettivo (quello descritto da Husserl nella forma *hyletica*). Solo che si tenta intanto di scongiurare la mera immersione ingenua in esso da parte del soggetto (cosa che accade al di fuori di un pieno e corretto atteggiamento teoretico). Si tratta, dice la Prof. Ales Bello, della preoccupazione di Husserl (peraltro condivisa dai suoi stessi allievi) di salvaguardare il "senso" contro la mera "fattualità", scongiurando così la deriva impressa alla conoscenza del mondo dal Positivismo.

Secondo la studiosa l'ulteriore contributo poi offerto dalla Stein a tale discorso sarebbe consistito nell'accento posto sul concetto di essenza quale "*species intelligibilis*". Qui la "cosa in sé" non risulta più inassimilabile alla conoscenza, perché essa viene spostata nello spazio della coscienza proprio identificando al suo centro stesso la "*species sensibilis*" con la "*species intelligibilis*". Il che rende possibile il configurarsi, presso la pensatrice, di una piena "fenomenologia realista"³². E questa sta senz'altro in continuità con un altrettanto evidente idealismo realista husserliano. Testimoniato poi chiaramente da quanto detto prima sull'*hyletica*. La definizione di "idealismo realista husserliano", qui da noi usata, deve comunque venire intesa solo come un'approssimazione (concettualmente molto sintetica) di una serie molto complessa di tendenze filosofiche generali proprie del pensiero husserliano. E quindi non deve venir presa alla lettera. A rigor di logica, infatti, il pensiero di Husserl non può venire definito come un idealismo – se non in negativo, e cioè nel contesto delle critiche che ad esso vennero mosse (abbiamo peraltro già chiarito tale aspetto sulla base delle osservazioni della Prof. Ales Bello). Ben più corretto è quindi

³²Significativo in tal senso proprio il commento della Stein alla disputa: – "Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten. Die 'Ideen' aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen als wollte ihr Meister zum Idealismus zurückkehren" [Edith Stein, *Aus dem Leben...* cit., VII p. 200].

parlare di una visione incentrata su quella riduzione fenomenologica che esautora qualunque forma di realismo ingenuo. Dall'altro lato comunque la ben nota aspirazione del pensatore ad un "ritorno alle cose" ("zur Sache selbst") può almeno in una certa misura essere intesa come una tendenza al realismo.

In questo virtuoso equilibrio tra ideale e reale rientra quindi il chiarimento offertoci dalla Prof. Ales Bello (sulla base dell'husserliano "*Ding und Raum Vorlesungen*") sull'intendimento dell'oggetto di conoscenza quale "intenzione" coscienziale. Non si tratta (come vorrebbe Scheler) della secondarizzazione dell'ente reale da parte della coscienza (come presenza e come atto), ma si tratta semmai della postulazione di una bi-direzionalità (ben attestata nella dottrina della costituzione). E così si può dire che "l'indagine fenomenologica tiene conto sia del soggetto sia dell'oggetto e non in quanto già costituiti, ma nel loro processo di costituzione". Insomma il fatto che il mondo venga validato «quoad nos» (in forza dell'urgenza del senso) non significa affatto che non se ne riconosca l'esistenza. E così non si tratta affatto di un idealismo nel senso di una "soggettività che assorbe in sé il mondo esterno".

E siccome, per la studiosa, proprio Platone in persona autorizza questo genere di idealismo, è evidente che presso Husserl si può parlare di platonismo solo se si verifica il non sussistere nel suo pensiero degli estremi di questo dogmatico soggettivismo che è poi sempre anche unilaterale idealismo riduzionismo. E qui non più solo in termini epistemologici ma anche in termini ontologici.

La Prof. Ales Bello, comunque, non nega che con tutto ciò (ed entro questi limiti) si possa parlare comunque di un idealismo husserliano. E ciò in relazione ai suoi vari manoscritti (tra il 1909 ed il 1921) pubblicati poi nel XXXVI volume della Husserliana; e che la Stein definì (in un colloquio con Ingarden) con il titolo "*Le argomentazioni fondamentali per sostenere l'idealismo trascendentale-fenomenologico*"³³. Il centro di tale idealismo sta nel riconoscimento della perenne attualità costituita dall'oggetto eidetico, cosa che poi equivale all'ovvio riconoscimento del ruolo del soggetto. Bisogna però a tale proposito anche precisare che l'accento posto da Husserl sul ruolo centrale e dirimente della coscienza attuale - quale punto di riferimento obbligato dell'essere - impedisce assolutamente che nel suo pensiero possa essere individuato un realismo (dell'idea, o oggetto eidetico) del genere di quello platonico.

³³Le critiche di Ingarden all'idealismo husserliano sono state peraltro recentemente poste in discussione [Ingrid Wallner, "In defense of Husserl's transcendentalism: Roman Ingarden's critique re-examined", *Husserl Studies*, 4, 1987, 3-43].

Ne consegue che la coscienza trascendentale è dunque il luogo assoluto al quale ogni *ideale* stesso è infine relativo. A ciò si aggiunge poi il fatto che, sempre come messo in luce dalla Prof. Ales Bello, il pensatore affrontò l'obiezione realista (specie contro l'oggettivismo empirista-scientista) in un testo del 1921 dal titolo "*Sul concetto dell'in-sé del mondo reale*", e precisamente nel paragrafo "*L'idealismo trascendentale come realismo trascendentale*". Qui viene svolta una critica al realismo religioso come concezione in cui il termine "*essere*" viene usato senza essere stato preliminarmente ben definito, e quindi viene fatalmente assolutizzato. In ogni caso emerge qui anche che ciò su cui il realismo religioso insisteva era soprattutto l'*esteriorità* della cosa; la quale (essendo fondata sulla Rivelazione) di fatto in qualche modo si sottrae, nell'assolutezza della sua realtà, da ogni condizionamento da parte della coscienza.

Facendo una breve digressione dal tema che stiamo trattando, dobbiamo a tale proposito dedicare una breve precisazione al senso del termine «realismo religioso» che talvolta impiegheremo nella nostra investigazione. Ci riferiamo con questo termine in particolare a quella presa di posizione filosofico-teologica (che più avanti analizzeremo prevalentemente sulla base del pensiero di Hessen e Yannaras), che considera ammissibile sul piano religioso unicamente un realismo radicalmente anti-idealisticò, anti-intellettualisticò ed in gran parte anche anti-metafisico. E ciò avviene in quanto la relativa presa di posizione è basata sul solo concetto di incarnazione divina (con l'esclusione in tal modo di qualunque forma di divinità intellettualistico-cosmologica), sul mondo creato inteso come incondizionato "*Dasein*" libero da qualunque condizionamento idealisticò (costituzione della cosa parte dell'idea o della coscienza nel senso del "*Sosein*"), e sul valore dell'azione («opere») radicalmente opposto a quello della contemplazione. Più avanti definiremo questo realismo come "*dogmatico*". Tuttavia con ciò non intendiamo esprimere alcun giudizio di valore filosofico sulle prese di posizione che ad esso più naturalmente si approssimano. Per alcuni versi tale genere di realismo sconfinava comunque in quello che la Stein tende a definire come "*ingenuo*" (specie nella prima parte della sua opera), e che comunque non entrerà mai a far parte della sua visione anche dopo l'incontro della pensatrice con l'onto-teologia cristiana.

Tuttavia crediamo valga la pena anche di prendere atto di come il problema è stato preso in considerazione da altri studiosi come il Tedeschini³⁴.

Importante ci sembra innanzitutto il fatto che, secondo ciò che egli sostiene, quanto gli allievi temevano era molto più un "*trascendentalismo*" che non invece un "*idealismo*" (pag. 237-238). E tuttavia abbiamo già chiarito che nemmeno il primo intende affatto svalutare l'urgenza del problema della realtà. Quanto poi alla Stein

³⁴Marco Tedeschini, "La controversia Idealismo Realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Göttingen", *Internat. J. For the History of Texts and Ideas*, 2, 2014, 235-260.

(come testimoniato anche della sua stessa trattazione della questione)³⁵, il problema sembra essersi posto su un piano diverso da quello della divergenza intorno al metodo fenomenologico; e cioè molto più intorno al paventato conflitto tra “*egocentrismo*” e “*teocentrismo*” (pag. 253-256). Poiché comunque fu la Conrad-Martius a porre con molta forza la questione ontologica (pag. 249-252), ci sembra significativo (per i nostri scopi di ricerca) che la Stein possa essere accomunata a lei su questo piano in quanto ebbero in comune un’ispirazione “*agostiniana e platonica*”³⁶.

Tedeschini colloca comunque la svolta decisiva del pensiero di Husserl nel pensiero successivo a “*Ricerche logiche*”, e cioè nel 1906 (pag. 239-242). Egli ritiene che proprio qui sia insorto un “*idealismo soggettivista*”, e quindi tendenzialmente anti-realista (abbiamo visto che però la Prof. Ales Bello esautora e rovescia completamente tale interpretazione). Tuttavia lo studioso ammette che, con l’introduzione della dimensione “*trascendentale*”, è comunque oggettivamente difficile parlare di un soggettivismo. Il quale, per essere tale, dovrebbe invece revocare completamente la realtà. Cosa che invece in Husserl non avviene affatto, dato che (come chiarito da Fink), con l’invocazione della posizione trascendentale, si afferma solo che l’ente è sempre un ente “*per me*” e dunque sempre “*mio*”, prima ancora che assolutamente oggettivo (“*donazione di senso*”). Sia per Husserl che per Fink il vero e proprio soggettivismo è pertanto semmai appena quello “*mondano*”. Esso non viene pertanto accettato a causa dei rischi da esso comportato per una conoscenza davvero veritativa.

Va comunque preso atto del fatto che (come messo in luce sempre dal Tedeschini) la protesta degli allievi si rivolse soprattutto contro l’ontologizzazione della coscienza da parte di Husserl (specie con le affermazioni metafisiche del § 49 di “*Idee per una Fenomenologia pura*”, criticate soprattutto da Hering) (pag. 243-251). Questo venne ritenuto sbarrare il passo ad un’effettiva ricerca fenomenologica quale descrizione delle essenze mondane (“*visione di essenza*” o “*ricerca delle essenze*”); che poi era per essi quanto la disciplina avrebbe dovuto fare – limitandosi così ad una “*riduzione fenomenologica*” che non deve essere necessariamente “*riduzione trascendentale*”. In tale contesto si riteneva che l’“*essere*” dovesse venire inteso come “*dato valido a*

³⁵Edith Stein, “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung“, in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 4-5 p. 325-327.

³⁶Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Amata Neyer Neyer Maria, *Sebstbildniss...* cit., II, 430 p. 159.

priori” prima ancora di costituire un *“fenomeno”*. Si tratta di quanto poi Scheler³⁷ indica con la cosa nel suo *“essere-così”* (*“sosein”*), ovvero come identità essenzialmente delimitata. In tale contesto si profila poi la presa di posizione molto specifica della Conrad-Martius (pag. 251-253), la quale in due sue opere specifiche (1916: *“Zur Ontologie und Erscheinungslehre der Außenwelt”*; 1923: *“Realontologie”*) poneva fortemente l’accento proprio sul *“mondo esteriore”* (*“Außenwelt”*). Verificheremo poi più avanti (nelle sezioni dell’indagine dedicate all’ontologia) se la Stein per davvero condivise tali accenti; cosa che però ci sembra già in partenza abbastanza dubbia. Come testimonia il Tedeschini, ella fu di certo fortemente preoccupata del concetto di creazione – e ciò nel sottolineare (*“teocentrismo”*) la necessità di tener presente anche un termine realmente trascendente di riduzione trascendentale, ossia l’Essere divino (pag. 253-256). E tuttavia è stato molto opportunamente sottolineato che in realtà nemmeno l’invocazione del concetto di creazione da parte sua sta in vera contraddizione con l’approccio fenomenologico husserliano³⁸. Sembra insomma che si sia trattato molto più dell’indicazione di un ambito di comprensione dell’essere che stava oltre i limiti della filosofia e quindi nel pieno dominio della religione e della fede. Ambiti che la pensatrice non ha mai pensato di fondere, limitandosi semmai a teorizzare l’opportunità che essi procedessero parallelamente e non in conflitto tra loro³⁹. Si tratterebbe pertanto del mostrare la possibilità di concepire (entro una filosofia teologica) un supremo Soggetto di conoscenza che è anche supremo Soggetto di essere. Ci sembra che il Tedeschini abbia illustrato bene questa prospettiva: – *“la via della fenomenologia trascendentale ha condotto a porre il soggetto quale punto di avvio e centro della ricerca filosofica. Tutto il resto è soggetto-riferito [...] Così è forse questa la contrapposizione più netta tra la fenomenologia trascendentale e la filosofia cattolica: qui l’orientamento teocentrico, lì egocentrico”*. E tali precisazioni ci sembrano in fondo concordanti con il discorso della stessa Stein⁴⁰. In tal modo il così centrale tema della *“donazione di senso”* (*“Sinnggebung”*) diviene qui equivalente alla *donazione di essere*. Come ha fatto notare il Tommasi⁴¹, la questione posta dalla Stein è quella circa *“chi veramente possiede il senso della realtà”* (tale questione si colloca poi entro un più

³⁷Max Scheler, *Idealismo...* cit., II, 6 p. 31-36.

³⁸Br. Christof Betschart, *“L’homme spirituel et la Création”*, *Carmel* 117, 2005, 45-62; Philibert Secretan, *“Essence e personne”*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, 481-504.

³⁹Edith Stein, *Endliches...* cit., I p. 9-36.

⁴⁰Edith Stein, *“Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung”*, in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 1 p. 326.

⁴¹Francesco Valerio Tommasi, *“L’analogia della persona in Edith Stein”*, *Archivio di Filosofia*, 79, 2011, 21-135

ampio dibattito attuale circa gli studi di fenomenologia della religione)⁴². Tuttavia non si può dire che la pensatrice sostenga il rimpiazzo dell'una prospettiva da parte dell'altra. Sebbene ella non abbia nascosto l'utilità filosofica, in tale contesto, del sistema di pensiero dell'antica metafisica; alla quale ella attribuisce "un apparato concettuale preciso e strutturato che a noi manca"⁴³. Ciò che sembra starle a cuore è quindi prima di tutto la verità come certezza di essere. Il che non deve essere stato per lei affatto in contraddizione con le aspirazioni di Husserl; la cui visione le appariva proprio come una promessa in tal senso, ossia come una vera e propria filosofia della certezza⁴⁴.

E va peraltro qui segnalato che, ad un pensatore moderno molto estremisticamente realista come Yannaras⁴⁵, la problematica del senso dell'essere è sembrata di per sé troppo sbilanciata verso l'idealismo platonico (in quanto incentrata sulla verità dell'essere, e non sulla sua primaria realtà quale "truly real Being") per poter davvero configurare un unilaterale realismo. Intenzione che di certo non deve essere mai stata né quella della Stein né quella di Husserl.

Infine a tale complessivo proposito ci sembra che si dovrebbe anche tener espressamente conto di quanto dice testualmente Hering⁴⁶ rispetto alle due affermazioni del così famoso § 49 delle *Idee*. Entro le quali viene affermato che l'essere immanente alla coscienza ("ego cogitans") è "assoluto", e poi che l'essere trascendente (reale) dipende strettamente dalla coscienza "attuale". Tali affermazioni sono quelle che poi, entro la critica appena illustrata, vennero considerate porre un'ontologia della coscienza (o interiore) che revocava di fatto la piena e indipendente ontologia esteriore. Tuttavia qui Hering non manca di mettere in evidenza la discordanza di tali affermazioni con il resto delle tesi esposte da Husserl nelle *Idee*⁴⁷; alle quali egli accorda pienamente l'intenzione di non porre affatto direttamente in discussione un concetto pieno di realtà. Esse dunque non

⁴²Nel recente congresso tenuto sul tema (International Conference, "Fenomenologia americana e Fenomenologia italiana. A partire da Husserl", Roma, Università La Sapienza 17-19.06.2015), in particolare il Bancalari ed il Tommasi hanno indicato nella Fenomenologia un campo di studi che promette di superare, in senso filosofico, una precedente fenomenologia puramente descrittiva della religione [Chantepie de la Saussaye, Levi Brühl, Mircea Eliade, Rudolf Otto, Ernesto De Martino]. Va comunque sottolineato che proprio alcuni di tali autori (Chantepie de la Saussaye, Levi Brühl, Otto) furono oggetto di studio da parte della Stein stessa presso la Jesuiten-Hochschule di Valkenburg [Beate Beckmann, *Einführung*, in: Edith Stein, *Wege...* cit., p. 2-20]. La Ranff testimonia anche del contatto della pensatrice con autori come Henri-Charles Puech e Gabriel Théry [Viki Ranff, *Einführung*, in: Edith Stein, *Wege...* cit., p. 78-84].

⁴³Edith Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 82 p. 198-200 (01.08.1922).

⁴⁴Edith Stein, *Aus dem Leben...* cit., V p. 171. Vedi anche la nota 31.

⁴⁵Christos Yannaras, *On the absence and unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, T & T Clark International, London New York 2005, II p. 39-47.

⁴⁶Jean Hering, *Fenomenologia e religione*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010, II, II, 12 p. 145-147.

⁴⁷Peraltro egli ricorda l'espressa affermazione di Husserl (§ 55) secondo la quale nel § 49 non è stato affatto affermato, come invece si potrebbe credere, che "...alle Welt in subjektiven Schein verwandeln" come entro un "Berkeleyische Idealismus".

costituiscono “una dottrina idealista che conosce solo i dati immanenti alla coscienza”, ed inoltre in forza di esse “il mondo degli esseri reiformi resterà quello che è”. E quest’ultimo viene definito specificamente come il “mondo delle essenze”. Ciò su cui Hering insiste è dunque solo che la primarietà del *cogito* può essere affermata quanto si vuole, ma senza mai poter pretendere che le cose esistano solo e soltanto in quanto “pensate”. Il che significa che va negato quanto secondo lui decisamente viene affermato da Husserl, e cioè che “il *cogito* può esistere senza con ciò implicare l’esistenza del *kóσμoς*”. Ciò che egli nega è insomma la possibilità di affermare in modo assoluto la coscienza, e cioè la primarietà del suo essere. E ciò implica pertanto la negazione di quell’idealismo puramente *tecnico* che coincide poi con la *riduzione trascendentale* quale fondamentale metodo filosofico (quello entro il quale la pienezza del concetto di realtà viene revocata appena quanto basta per salvaguardare una conoscenza certa). È infatti la riduzione che costringe a vedere il mondo “*sub specie cogitationis*”.

Quella appena illustrata ci sembra essere la questione dell’idealismo realista nella sua dimensione prettamente fenomenologica. E tuttavia intenzione della nostra indagine è anche quella di raccorderla al platonismo. Per cui ci sembra utile esaminare la questione anche da questo specifico punto di vista (anticipando così alcuni aspetti della trattazione più diretta che ne faremo tra poco). Ebbene tale esame prenderà in considerazione i testi di autori che vennero tenuti presenti dalla Stein⁴⁸ stessa nell’affrontare un tema squisitamente platonico (e cioè i testi di Dionigi l’Areopagita). Si tratta di Johannes Hessen⁴⁹ e Endre von Ivánka. Hessen svolge una decisa critica anti-idealista e fortemente anti-platonica, tendendo poi a recuperare del platonismo solo quello di stampo agostiniano. Von Ivánka difende invece una posizione più complessivamente favorevole a Platone quale pensatore di per sé in perfetta linea con il platonismo cristiano; ma dopotutto anche questo gioca ancora una volta a favore di un platonismo agostiniano.

⁴⁸Oltre i due autori menzionati, sono qui in causa anche di altri testi ed autori citati dalla Beckmann [Beate Beckmann, *Einführung*, in: Edith Stein, *Wege...cit.*, p. 2-20], e cioè i seguenti: – Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben* 1923; Hugo Koch, *Pseudodyonisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen* 1900; Josef Santeler, *Der Platonismus der Erkenntnislehre des Hl Thomas von Aquin*, 1939; Rudolf Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, 1932.

⁴⁹Hessen fu infatti estremamente prossimo a Scheler; e ciò sia nel contesto della cosiddetta “*filosofia cristiana*”, insieme con Stein, Hildebrand e Rosenmoeller [Heinrich M. Schmidiger, *Les controverses de la philosophie chrétienne*, in: Philippe Secretan (eds), *La philosophie chrétienne d’inspiration catholique: constats et controverses, positions actuelles*, Saint Paul, Fribourg 2006, p. 85; Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiöses Erlebnisses*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003 1, 4, 2 p. 31-32], sia anche per i forti riferimenti della sua riflessione alla definizione di un realismo filosofico sullo sfondo della questione idealismo / realismo. In comune tra Hessen ed Heidegger vi è poi Rudolf Otto, letto da entrambi [Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin New York 2000, p. 7].

Hessen⁵⁰ si schiera decisamente a favore del “*Dasein*” e contro invece il “*Sosein*”, ossia l’enticità condizionata dall’essenza. Insieme al valore del reale esteriore in assoluto, egli difende insomma il valore del punto di vista dell’esistente, e quindi in generale la posizione puramente antropologica (contro ogni forma di cosmologismo). Egli intende quindi spostare l’attenzione dal soggetto conoscente su un soggetto che è tale solo in quanto prima ancora è volente-agente. Laddove tale ultimo carattere essenziale pone la primarietà dell’esistere rispetto al conoscere. Il che può per lui avvenire solo entro il reale *tout court*, e non invece entro un *kósmos*, ossia un essere in primo luogo intelligibile. E con tutto ciò egli intende poi affermare un realismo estremamente dogmatico ed unilaterale; nel quale poi la stessa metafisica risulta totalmente riassorbita in una filosofia che si preoccupi unicamente della realtà, ossia dell’oggetto realmente esistente⁵¹. È un oggetto, questo, che resta appena giustapposto al soggetto conoscente, ed invece mai e poi mai resta condizionato alla conoscenza. L’ambizione di Husserl è quindi con ciò quella di archiviare in tal modo definitivamente la questione idealismo / realismo, e così recidere alla radice anche la questione di un possibile idealismo realista. Tale ambizione è pertanto in linea con quella di affermare una teologia filosofica che non abbia alcun bisogno dell’onto-metafisica (non di quella aristotelica, ma ancor più di quella platonica)⁵².

Nel moderno scenario filosofico-metafisico c’è comunque chi, come Yannaras⁵³ è realista in modo ancora più oltranzista, e quindi nega qualsiasi diritto di esistere anche ad una siffatta teologia filosofica. Anch’essa viene infatti accusata di un tendenziale idealismo che rende di fatto impossibile un vero realismo. Infine, in relazione a tutto questo, va considerata anche la svolta decisamente anti-idealista e anti-metafisica subita dall’attuale filosofia della religione di ispirazione fenomenologica (con pensatori quali Jean-Luc Marion, Lévinas, John Caputo, Kevin Hart ed altri)⁵⁴; la quale si riconosce ormai decisamente in un realismo

⁵⁰Johannes Hessen, *Platonismus...* cit., I, I, 2 p. 19-21.

⁵¹Johannes Hessen, *Platonismus...* cit., I, I, 1 p. 15-16

⁵²Laddove ambedue vengono accusati di un “*intellettualismo*” idealista incompatibile con qualunque vero realismo, ed entro il quale il “*kósmos*” è sempre solo l’essere razionalizzato e mai invece l’essere reale [Johannes Hessen, *Platonismus...* cit., I, I, 1 p. 15-19, II, VII p. 224-234].

⁵³Christos Yannaras, *On the absence...* cit., I p. 21-37.

⁵⁴Jean-Luc Marion, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007; Kevin Hart, “Concretion and concrete: a response to my critics”, *Sophia*, 56, 2017, 69-80; John D. Caputo, “The return of anti-religion: from atheism to radical theology”, *J. of Cultural and Religious Theory*, 11 (1) 2011, 32-124; Heinrich von Sass, “Event-Management. Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (1), 2015, 79-100; Markus Kneer, “Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 62 (2) 2015, 350-367; Martin Breul, “Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus. Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage”,

immanentista, fatticista e storicista (che in verità va ben oltre i limiti della Fenomenologia husserliana).

Sebbene sia in sé lontana dalle estremamente specifiche questioni della Fenomenologia husserliana, tale serie di constatazioni ci sembra comunque di non poca importanza almeno storico-filosofica. Qui si configura infatti un realismo storico-moderno talmente oltranzista e talmente anti-idealista, che esso non può essere in alcun modo assimilabile alla pur notevole aspirazione steiniana alla salvaguardia del valore della realtà esteriore nella sua incondizionata pienezza. Peraltro qui si aspira anche alla totale revoca di validità della questione dell'idealismo realista.

Ma va anche considerato che Platone ed il platonismo sono l'espresso bersaglio critico della polemica qui in atto (e non solo da parte di Hessen). E ciò avviene peraltro in un contesto storico-filosofico che fu in diversi modi prossimo alla riflessione steiniana, ma che comunque si estende fino anche ai giorni nostri. Siccome comunque non possiamo constatare la presenza in questa sede del pensiero platonico nella sua integralità, ossia quello autenticamente storico (ma solo invece di un generico platonismo), allora ciò apporta alla nostra investigazione un significativo elemento di configurazione del platonismo quale punto di riferimento (critico o meno) per diversi pensatori moderni. Presso gli autori menzionati la critica è di certo concentrata sulla valenza metafisico-religiosa del platonismo, ma comunque ciò avviene proprio attraverso la critica al sostanziale epistemologismo da esso comportato. In tal modo, dunque, si pone in evidenza (sebbene spesso anche solo come oggetto di critica) il sussistere di un platonismo che modernamente tende a venir tenuto presente quale indicatore di una visione dell'essere, la quale può essere considerata «idealistica» principalmente in quanto essa non risulta sbilanciata verso un dogmatico ed unilaterale realismo. Ebbene, tale idealismo platonico – per quanto esso costituisca per la Fenomenologia husserliana appena un estremamente

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 62 (2) 2015, 310-335; Tamsin Jones, "Questions from the borders: a response to Kevin Hart's Kingdom of God", *Sophia*, 56 (1) 2017, 5-14; Bradley B. Onishi, "Between a Saint and a Phenomenologist: Hart's theological criticism of Marion", *Sophia*, 56 (1) 2017, 15-31; J. Aaron Simmons, "Cheaper than a Corvette: the relevance of phenomenology for contemporary philosophy of religion", *Sophia*, 56, 2017, 33-43; B. Keith Putt, "A poetic of parable and the 'basileic reduction': ricoeurean reflections on Kevin Hart's Kingdom of God", *Sophia*, 56, 2017, 45-58; Joshua Lupo, "The affective subject: Emmanuel Levinas and Michel Henry, on the role of affect in the constitution of subjectivity", *Sophia*, 56, 2017, 99-114; Shan Mackinlay, "Hermeneutic perspective on ontology, after metaphysics has been overcome: from Levinas to Merleau-Ponty", *Sophia*, 56, 2107, 115-124; Anthony P. Smith, Daniel Whistler, "What is continental Philosophy of Religion now?", in: Anthony P. Smith, Daniel Whistler, *After the postsecular and the postmodern. New essays in Continental Philosophy of Religion*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2001, p. 1-24.

generico e lontano contesto storico-filosofico di sfondo – ci sembra estremamente confacente a rappresentare tanto la visione di Husserl quanto quella della Stein.

Questo ci permette di ritornare poi su alcune precisazioni che abbiamo fatto già sulla base della riflessione della Prof. Ales Bello. E ciò per mezzo di un altro passo dell'articolo di Tedeschini⁵⁵.

Lo studioso (pag. 237-238) si riallaccia qui infatti (come ad un vero punto fermo della visione fenomenologica) alla famosissima affermazione di Husserl in una lettera da lui scritta ad Emile Baudin del 1934 – “nessun ‘realista’ normale è tanto realista e così concreto quanto lo sono io, il fenomenologo ‘idealista’”. E comunque egli usa spesso il termine “idealista” in modo esplicito (*La Crisi, La fenomenologia trascendentale*). In principio non vi può essere dunque dubbio circa il fatto che egli è e si sente realista. Fatto sta che dal 1906-1907 (con *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*) egli introduce il termine “trascendentale” per poi non abbandonarlo più. Tenuto conto anche dei già citati chiarimenti di Fink, si può allora dire che per «idealismo» bisogna intendere in Husserl l'affermazione che l'essere è sempre fondamentalmente oggetto di un soggetto, dunque oggetto “pensabile per un soggetto” (pag. 239-242). Sta di fatto però che (pag. 242-247) i monacensi (Conrad ed Hering) posero con molta enfasi il problema dello sbarramento esercitato dalla “riduzione trascendentale” verso una piena ontologia esteriore (e ciò soprattutto sotto l'aspetto specifico della ricerca descrittiva sulle essenze). Dunque, almeno dal punto di vista di tale critica, ancorché l'idealismo possa ambire ad essere comunque realista, esso di fatto rischierebbe comunque di costituire un soggettivismo proprio nel suo voler essere un idealismo epistemologico. E quindi finirebbe per essere in qualche modo un “idealismo soggettivistico”⁵⁶.

Al di là della giustificazione delle diverse posizioni, crediamo che ciò offra la possibilità di definire bene almeno in cosa esattamente consistette la disputa, cosa poi efficacemente riassunta dall'autore – “Da questa brevissima ricostruzione, crediamo di poter concludere che, da un lato, l'originaria controversia idealismo-realismo possa essere ridotta al dibattito sull'accettazione o meno della riduzione trascendentale; e che, da un altro lato, essa sia – per gli allievi di Husserl (passati alla storia come realisti) – una controversia in difesa della conoscenza d'essenza e contro il dispositivo che la renderebbe impossibile”. A

⁵⁵Marco Tedeschini, “La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga”, *Internat. Journ. for the History of Texts and Ideas*, 2, 2014, 235-260.

⁵⁶Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, in: Rozenvalds (ed.), *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften. 1928-1943*, Peter Lang, Frankfurt am M. 1993, p. 31-199.

proposito di tali affermazioni dell'autore bisogna però anche considerare il fatto che non è oggi universalmente accettato che la controversia insorta nella scuola husserliana si riduca appena al dibattito circa l'accettazione della riduzione trascendentale. Può però intanto venire ammesso che non si tratta qui dell'opposizione di un idealismo davvero realista (e quindi non riduzionistico) ad un idealismo riduzionistico in quanto non realista.

Si tratta piuttosto, più propriamente, dell'opposizione dell'idealismo realista pieno, così come concepito dagli allievi (incentrato sulle essenze immanenti), a quello che è comunque realista, ma che tuttavia, in via di principio, potrebbe essere inficiato dalla riduzione trascendentale. Dove poi è chiaro che, invocando quest'ultima, Husserl può anche intendere un idealismo magari in qualche misura soggettivistico; ma ciò solo in quanto (per così dire) "tecnico", e non invece in quanto negante l'ontologia. Qui va però in ogni caso precisato che, nel contesto della riduzione trascendentale così come propugnata da Husserl, l'ontologia tradizionale viene certamente superata dalla postulazione delle ontologie regionali.

Certo è che, nel contesto della complessiva discussione, si configura comunque certamente un realismo molto esplicito e primario – che sarà poi quello al quale metterà capo il pensiero della Stein –; e ciò nei termini di un'assolutamente primaria conoscenza dell'essenza delle cose non nella sfera della coscienza bensì invece sul piano dell'essere stesso. Può essere inteso così l'essenzialismo al quale la Stein poi costantemente si riferì come suo *background*, ossia come un *realismo dell'essenza*, cioè un realismo al cui centro c'è soprattutto l'essenza come punto forte della realtà.

In primissimo luogo però tutto ciò significa che la disputa interna alla scuola non riguardò in verità né la possibilità in essa di un idealismo realista né la possibilità in essa di un realismo. Tali elementi dottrinari, infatti, sembrano essere stati nel complesso largamente condivisi da tutti i partecipanti alla disputa.

Quanto poi a von Ivánka, egli si sforza di avvalorare fortemente un Platone religioso dalla forte valenza cristiana, e quindi poi anche necessariamente agostiniana (ma senza postulare alcun attrito tra i due pensatori)⁵⁷. Tuttavia la questione del platonismo religioso (per quanto affascinante ed anche a nostro avviso tendenzialmente molto fruttuosa) non può essere affrontata entro la nostra investigazione. Ci limiteremo pertanto a constatare che lo studioso austriaco pone in evidenza tra l'altro anche un platonismo che ha soprattutto la valenza di paradigma

⁵⁷Endre von Ivánka, *Plato...* cit., I p. 19-26.

di pensiero, e come tale prescinde (almeno in una certa misura) dall'oggettivo pensiero platonico⁵⁸. Egli lo definisce per la precisione come una "corrente spirituale" di pensiero che si dipana nel corso del tempo in forme continuamente cangianti ("eine Geistesströmung, die sich in wandelnden Formen durch die Jahrhunderte zieht"). Siamo così al cospetto di un complessivo percorso entro il quale a Platone sussegue quello che potremmo definire come un «platonismo storico» (ancora solidale con le caratteristiche etico- e metafisico-religiose del suo concetto di sostanza animica ed anima conoscente) - ed includente un po' tutti i pensatori antichi (in primis Agostino), ma anche in fondo lo stesso Cartesio ed una buona fetta di quelli che gli susseguirono (fino a Leibniz). In tale contesto quella "Erkenntnisstheorie"⁵⁹, della quale la Stein si occupa lungo tutto il suo percorso di pensiero, si pone ancora come questione insieme epistemologica, ontologica⁶⁰ ed inoltre etico-religiosa.

Ebbene ci sembra che da tale platonismo storico si differenzi poi in modo piuttosto netto quello affermatosi da Kant in poi, e che infine possiamo ritrovare in un pensatore come Husserl. Tale platonismo vuole infatti avere come proprio oggetto l'"Erkenntnisstheorie" nella sua purezza (in larga misura indipendente dai troppo stretti vincoli esercitati tanto dall'essere quanto dall'etica, così come anche dal tema squisitamente metafisico del mondo). E quindi esso interroga sia Platone che il platonismo storico soltanto in relazione esclusiva con tale aspetto.

Ed è esattamente con quest'ultimo platonismo (certamente molto riduttivo) che intendiamo confrontarci nella nostra indagine.

Estremamente utile in tal senso ci sembra anche la precisazione fatta recentemente da Rorty⁶¹ nel parlare (sulla base di Pitcher) di un "principio platonico" entro l'intera filosofia. Nella sua forma originaria esso è per lui un principio ontologico anche

⁵⁸Paul Friedländer, *Platone ... cit.*, I, I, III p. 94-104; Pauliina Remes, *Neoplatonism... cit.*, 1 p. 3-4, 1 p. 7-10, 1 p. 14, 2 p. 40-47, 4 p. 103-118.

⁵⁹Ciò risulta da molti suoi scritti, tra i quali citiamo qui solo alcuni luoghi testuali che saranno poi ripresi nel corso dell'investigazione [Edith Stein, *Der Aufbau... cit.*, II, I, 1-3 p. 18-26; Edith Stein, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, p. 37-41]. Ella si occupa di questa questione molto intensivamente entro il contesto della visione tomista [Edith Stein, *Thomas von Aquin. Über die Wahrheit 1...cit.*, III, 1 p. 99-103, X, 8 p. 279-286; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2. Übersetzungen IV*, ESGA 24, Herder, Freiburg Basel Wien 2008, XVIII, 1 p. 476-482], ma è significativo il fatto che la possibile convergenza di quest'ultima con Husserl viene da lei vista proprio su questo piano. La Prof. Gerl-Falkowitz cita come significativo per questo lo scritto steiniano sulla "philosophia perennis", da lei dedicato ad Husserl nel 70° compleanno di quest'ultimo, col titolo "Husserl's Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino" [Hannah-Barbara Gerl, *Unerbittliches... cit.*, IX p. 108-113]. Di questo scritto parla del resto la stessa Stein in un passo di *Erkenntnis und Glaube* ["Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino", in: Edith Stein, *Erkenntnis und Glaube*, Herder Freiburg Basel Wien 1993, XV p. 19-48]. In ogni caso Koyré, da lei tradotto, sottolinea l'appartenenza dello stesso Cartesio ad una tradizione decisamente scolastica nella concezione dell'*Erkenntnistheorie* [Edith Stein, *Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik. Übersetzungen V*, ESGA 25, Herder, Freiburg Basel Wien 2005, Einl., p. 9-14, 1-10 p. 15-51]. Quanto poi ad Husserl, la centralità del tema nel suo pensiero è ben documentabile [Alves e Morujão, *Edmund Husserl...cit.*, II voll, Intr., § 7, 24-29 p. 45-49].

⁶⁰Non ci si dovrebbe dimenticare infatti che Platone è stato effettivamente un grande pensatore dell'essere (vedi nota 10).

⁶¹Richard Rorty, *La filosofia ... cit.*, II, III, 4 p. 315-333.

quando si sforza di porsi come epistemologico (gerarchie di verità dell'essere). Solo nella sua forma successiva invece (ossia quella moderna) esso è unilateralmente epistemologico, e ciò soprattutto in quanto istituisce una differenza tra interiore ed esteriore. Differenza che archivia definitivamente il conflitto tra ideale e reale, con tutta la portata onto-metafisica da esso comportata. E proprio questo è per lo studioso l'idealismo moderno (e puro) prendente le mosse da Kant. Ebbene il pensiero di Husserl si riconnette piuttosto naturalmente con questo genere moderno di tradizione platonico-filosofica (sebbene, ovviamente, solo molto in generale); per quanto non si possano trascurare gli influssi che gli provennero dall'aristotelismo di Brentano⁶². Del resto abbondanti sono le menzioni del pensatore ateniese nella sua opera, sebbene mai con l'intenzione di sposare lo spirito oggettivo ed integrale della sua visione⁶³. Non fosse altro che per i precisi limiti da lui applicati al concetto di *eidos*. Nel § 22 delle *Idee* (vedi nota 64) Husserl menziona peraltro l'accusa di "realismo platonico" che fu rivolta alla sua concezione delle "essenze come oggetti", e quindi come se le relative cose costituissero un "reale (vero) essere" (accusa che egli naturalmente rigetta totalmente).

Bisogna poi considerare l'importanza in tal senso di Lotze (spesso criticamente menzionato da Scheler ed inoltre spesso tenuto presente da Husserl quale scrupoloso logico), il quale si sforzò di sviluppare proprio la dimensione platonica del pensiero che precedette le indagini husserliane⁶⁴. Ed inoltre ciò è chiaramente attestato in letteratura⁶⁵. Come testimoniato da Hering⁶⁶, nella sua "Logica" Lotze sottolineava (tra l'altro) l'inevitabile non piena onticità dell'oggetto di coscienza, che si costituisce in realtà solo in quanto bersaglio di un'intenzione conoscitiva.

Ora, data la centralità in tutto questo dell'interesse prevalente dei pensatori moderni per l'"*Erkenntnistheorie*", e dato che quest'ultima non può non riguardare l'ente (sebbene dallo specifico punto di vista della «verità dell'essere»), è chiaro che tale

⁶²L'influsso in questo senso di Brentano si fa sentire nel contesto degli interessi sostanzialmente psicologistici e logico-aristotelici (categorie ed enti astratti matematici) di Husserl [Angela Ales Bello, *Edmund Husserl... cit.*, p. 11-13; Elio Franzini, *Introduzione*, in: Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, Mondadori, Milano 2008, XIII-XIC; Vittorio De Palma, "La ripresa brentaniana della teoria aristotelica delle categorie, e il suo influsso su Husserl", Conferenza tenuta presso l'Università di Padova, Dipartimento di Filosofia, 18.12.2002]. Anche la Stein fu comunque ben consapevole delle radici brentaniane del pensiero di Husserl [Edith Stein, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 1 p. 315].

⁶³Edmund Husserl, *Idee... cit.*, Voll. I, *Introd.*, p. 7-8; Edmund Husserl, *Idee... cit.*, I, I, I, 15-17 p. 36-40, I, II, 18-22 p. 41-51; Pedro MS Alves, Carlos Aurélio Morujão (trad), *Edmund Husserl... cit.*, § 2, 7-13 p. 27-33, § 24-26, 83-92 p. 103-111, § 30 -33, 102-108 p. 121-127.

⁶⁴Kai Hauser, "Lotze und Husserl", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 85 (2) 2003, 155-178; Johannes Hessen, *Platonismus... cit.*, I, II, A, 1 p. 25, ibd. p. 235-236.

⁶⁵Si veda anche la documentazione della dimensione platonica del pensiero husserliano entro l'attuale letteratura (note 5 e 6).

⁶⁶Jean Hering, *Fenomenologia... cit.*, II, III p. 127.

interesse implica tutt'altro che una scarsa attenzione per la questione ontologica. Ed ancora una volta l'idealismo non appare in sé in contraddizione con il realismo. Sta però di fatto che proprio così stanno invece le cose dal punto di vista di Scheler⁶⁷, il quale critica molto radicalmente l'assunto secondo il quale l'ente (quale "oggetto di coscienza") diventi vero (e quindi reale) solo nel contesto della coscienza, e specificamente entro la "coscienza desta" (o "auto-cosciente"). Egli ritiene infatti del tutto sufficiente il comparire dell'ente in prossimità di una coscienza anche del tutto non attuale ed attiva. Anzi egli ritiene solo questo ente come l'effettivo "Gegenstand", e quindi anche l'effettiva "originarietà". In questo si può dunque riassumere la sua posizione fenomenologica. Di questo tema si occuperà poi intensivamente la Stein proprio confrontandosi con il pensiero heideggeriano⁶⁸. E la prosecuzione di tale presa di posizione si può constatare anche in alcune tra le voci già menzionate dell'attuale realismo filosofico (come in Sartre e Merleau-Ponty).

Al proposito ci sembra degno di nota il fatto che proprio intorno al concetto di "Gegenstand", Hessen⁶⁹ incentra la sua radicale critica a quell'"intellettualismo" (per lui soprattutto platonico ma anche aristotelico), che a suo avviso configura poi un epistemologismo inconciliabile con qualunque autentico ontologismo (o realismo pieno)⁷⁰. Ebbene, prescindendo da qualunque giudizio su tali affermazioni, ci sembra che ciò avvalori molto la natura platonica del complessivo idealismo del quale stiamo qui prendendo atto in relazione al valore attribuito all'"Erkenntnistheorie". Cosa che chiama in causa molto direttamente (e di concerto) Husserl e Stein. Inoltre vi è da considerare che qui Hessen sta parlando in particolare di Agostino, da lui ritenuto l'unico pensatore platonico (almeno entro il pensiero cristiano) che possa venire assolto dall'accusa di anti-ontologismo; dalla quale invece per lui Platone non può essere assolutamente assolto. Il che significa allora che effettivamente Agostino doveva finire per costituire per la Stein un punto di approdo ben più appropriato che non lo stesso Tommaso. Presso l'Ipponate si configura infatti esattamente quell'idealismo post-platonico del quale abbiamo preso atto anche con Rorty; e ciò perché (secondo Hessen) solo nel suo pensiero (e

⁶⁷Max Scheler, *Idealismo ...* cit., p. 7-10, II, 2-3 p. 13-21.

⁶⁸Edith Stein, *Endliches...* cit., IV, 5, 3 p. 243-244

⁶⁹Johannes Hessen, *Platonismus...* cit., II, VII p. 224-234.

⁷⁰Una critica anti-platonica molto simile viene condotta anche dallo stesso Scheler, Infatti, discutendo i suoi "criteri della conoscenza", egli vede in quella platonica una delle due teorie dell'"immagine" come fulcro della conoscenza della cosa; e cioè quella che riduce l'immagine stessa a pensiero [Max Scheler, *Idealismo...* cit., II, 6 p. 31-36]. L'altra teoria, quella empirista (Hume), sosterebbe per lui invece la riduzione del pensiero ad immagine.

non in quello di Platone) si fa coincidere la dimensione ideale con un *interiore* decisamente opposto all'esteriore (primato del primo sul secondo).

Giunti a questo punto crediamo di poter meglio definire la questione che noi poniamo con la nostra indagine. Il primo problema che si pone nel parlare di un idealismo realista è infatti se esso sia davvero in generale sostenibile. I due termini coinvolti nella definizione sembrano infatti logicamente in contraddizione tra loro. Inoltre ci si può chiedere se sul piano storico-filosofico un idealismo realista sia davvero esistito nel contesto del pensiero che qui prendiamo a paradigma di quello steiniano, e cioè il pensiero di Husserl. E proprio su questo piano bisogna qui ribadire che (dopo questi pensatori) il realismo filosofico è andato progressivamente assumendo forme sempre più oltranziste (in quanto incondizionate), e quindi forme tali da essere davvero inconciliabili con qualunque forma di idealismo.

Abbiamo già visto che l'esistenza di un idealismo realista entro il pensiero di Husserl appare essere sufficientemente fondata. Ed abbiamo già visto che la Stein non intende modificarne i termini sostanziali. Sebbene comunque, sul piano retorico, ella ponga con una certa forza il problema della realtà. Abbiamo anche visto che è tutt'altro che sua intenzione affermare un realismo in qualunque maniera anti-idealista. E tuttavia, dopo la sua fase più esplicitamente fenomenologica, il pensiero steiniano si indirizzò verso una ricerca svolta preminentemente sul piano dell'ontologia (sebbene senza mai abbandonare lo spirito ed il metodo fenomenologico).

Si potrebbe pertanto pensare che il suo idealismo realista trovi alla fine collocazione proprio in quest'ultimo contesto così tomistico-aristotelico, e che quindi esso debba essere classificato storico-filosoficamente proprio in relazione a quest'ultimo.

Ebbene, la questione da noi posta è se invece non sia più vantaggioso collocarlo nell'ambito di un platonismo che (per quanto esso non abbia assunto mai una forma esplicita) sussiste tanto nella fase fenomenologico-husserliana del pensiero steiniano, quanto anche in quell'autentico suo punto di approdo che fu costituito dalla svolta agostiniana. Dal punto di vista investigativo, si tratterà insomma del problema di poter dare o meno a tale platonismo un volto ed una solida giustificazione testuale. Ed è proprio questo ciò che tenteremo di fare nel corso dell'investigazione.

In ogni caso (per tutto ciò che abbiamo detto finora) – anche se ci resta ancora da fondare dottrinarmente l'effettiva presenza di un platonismo nel pensiero steiniano –, sembra che il platonismo riesca a delineare più chiaramente in tale pensiero (sullo sfondo del moderno scenario filosofico) un idealismo realista. La linea dirimente da esso contrassegnata (spesso anche nella critica) appare essere costituita dalla sua radicale divergenza da un realismo affermato in modo dogmatico (come avviene ad esempio in pensatori come Hessen e Yannaras). In questo senso il platonismo steiniano cesserebbe di avere soltanto una valenza esclusivamente filosofico-religiosa e ne assumerebbe invece anche una ben più puramente filosofica – esso costituirebbe infatti lo spartiacque tra l'ammissione del realismo ed il collocarsi nel pieno del così estremistico realismo filosofico moderno. E questa ci sembra poter essere una premessa che è in grado di giustificare sufficientemente la nostra indagine.

Tuttavia, a conclusione di questa prima parte della nostra introduzione (dedicata specificamente alla questione dell'idealismo realista), crediamo che vada fatta comunque una concessione al sussistere effettivo di un certo realismo steiniano. Parliamo qui sul piano puramente storico-filosofico, e quindi non anticipiamo affatto quello che resta comunque ancora da indagare.

La stessa appassionata partecipazione della Stein al dibattito interno alla scuola fenomenologica mostra infatti che ella sentì l'urgenza appunto storica della questione della realtà (nella pienezza di exteriorità mondana indipendente da qualunque condizionamento al suo esistere). Lo testimonia ad esempio uno dei luoghi della sua corrispondenza con Ingarden⁷¹; laddove è comunque evidente che la sua così intensa preoccupazione per la realtà nella sua pienezza è guidata in primo luogo da un'istanza religiosa (ella parla insomma soprattutto del mondo che viene creato da Dio prima ancora di venire «costituito» dalla coscienza). E comunque il volontarismo azionista del suo pensiero la pone, almeno storicamente, in linea con il vasto scenario filosofico (in parte religioso) in cui si avvalorava il reale proprio a causa del valore maggior attribuito all'azione in relazione alla

⁷¹Ella scrive ad Ingarden: – “In qualità di filosofo Lei potrebbe dire che Le mancano motivi stringenti per decidere tra idealismo e realismo. Ma nella vita pratica Lei non si atterrà a questa decisione, piuttosto – come fanno tutti gli idealisti, se utilizzano bene i loro cinque sensi – tratterà con il mondo come con una realtà. Chi agirà diversamente lei lo chiamerà pazzo [...]. Non è necessario pervenire nel corso della nostra vita ad una dimostrazione convincente dell'esperienza religiosa. Ma è necessario che si decida a favore di Dio o contro Dio” (Edith Stein, *Lettere ... cit.*, 117 p. 261-262). “...Dio non abbandona mai il mondo che ha creato, e soprattutto ama tanto gli esseri umani che per noi è naturalmente impossibile disprezzare il mondo e gli uomini” (ibid. 161 p. 338).

conoscenza⁷². Sempre sul piano storico-filosofico va però dall'altro lato riconosciuto che tale tendenziale realismo trovò comunque sempre un riequilibrio nel suo principale interesse filosofico e cioè quello congiuntamente rivolto alla "Erkenntnistheorie" ed al problema del "senso".

2. La questione del platonismo.

Una volta chiarito tutto questo in relazione all'idealismo realista, ci sembra di dover ancora chiarire meglio (in fase di fondazione e giustificazione della nostra indagine) l'altro fondamentale aspetto costituito dal platonismo.

Però, prima di addentrarci in tale questione, crediamo che sia necessario fare alcune preliminari considerazioni disambiguanti.

La nostra ipotesi di lavoro si basa infatti su un'interpretazione estremamente specifica ed estremamente assertiva della natura del pensiero di Platone, e cioè quella che è stata offerta dalle scuole congiunte di Milano e Tübingen. Tale interpretazione parte dal presupposto secondo il quale al pensiero di Platone sarebbe effettivamente possibile dare un volto molto ben definito (nonostante, intanto, l'indubbia così grande e tendenzialmente sfuggente complessità di tale pensiero). Partendo da tale assunto diverrà quindi inevitabile dover discriminare tra le forme di più pure e quelle più spurie di platonismo. Tale differenziazione e delimitazione viene però a decadere qualora non si ammetta affatto che il pensiero di Platone abbia un volto ed una natura nettamente codificabili. Ed allora da ciò discenderà che bisognerà in questo caso ammettere la piena legittimità di molteplici ed eterogenee forme di platonismo. Nel corso della nostra investigazione emergerà più volte che alcune di queste diverse forme di platonismo si presentano nel pensiero della Stein, ed inoltre anche entrando in una certa contraddizione tra di esse. Vedremo però che quella alla quale più si approssima la visione della nostra pensatrice sembra essere il «platonismo storico» di tipo cristiano.

Inoltre nella nostra investigazione abbiamo parlato e parleremo costantemente di un moderno platonismo da noi definito come solo "generico" o "indiretto" o anche "riduttivo". Ebbene con esso noi intendiamo quello che, sulla base della nostra ipotesi di lavoro, si distacca maggiormente dal pensiero di Platone in carne ed ossa;

⁷² Scenario fortemente rappresentato da Scheler [Max Scheler, *Idealismo...* cit., III p. 46-56], e che mette in luce la "resistenza" all'impulso vitale proveniente da un interiore incosciente come fattore primario del costituirsi di una realtà davanti alla volontà appetitiva agente.

una volta che quest'ultimo sia stato colto nella sua più autentica ed integrale natura. Da quanto abbiamo appena illustrato risulterà però evidente che tale definizione è il frutto di una classificazione che è appena relativa alla nostra estremamente specifica ipotesi di lavoro di partenza (che a sua volta sta, come abbiamo detto, in relazione ad un'interpretazione molto parziale di Platone). Per la precisione si tratta della classificazione su questa base di tre possibili forme di platonismo: -1) quella totalmente aderente alla visione di Platone in carne ed ossa (e corrispondente quindi ad un ipotetico platonismo massimamente puro ed autentico); 2) quella parzialmente aderente alla visione di Platone in carne ed ossa (ed equivalente quindi in grandi linee al platonismo metafisico-religioso sia pagano che cristiano); 3) quella decisamente lontana dalla visione di Platone in carne ed ossa (ed equivalente quindi in grandi linee alla prevalente interpretazione moderna del pensatore ateniese). Proprio a proposito di quest'ultima abbiamo impiegato gli aggettivi di "generico", "indiretto" e "riduttivo". Ma, in base a tutte le precisazioni or ora fatte, ci sembra chiaro che con tali aggettivi non intendiamo in alcun modo emettere un giudizio di valore negativo sulla qualità della relativa forma di platonismo. Inoltre altrettanto chiaro ci sembra anche che con la classificazione da noi impiegata non intendiamo in alcun modo offrire una descrizione complessivamente valida di tutto ciò che può e deve venire inteso come l'ambito generale (storico-dottrinario) del «platonismo».

Una volta fatto questo chiarimento preliminare, crediamo che sia ora possibile entrare più serenamente nel merito della questione del platonismo sulla base degli elementi specifici da noi presi in considerazione allo scopo di poterlo trattare approfonditamente. Sul tema specifico abbiamo già fornito alcune importanti delucidazioni. Tuttavia qui tornano di nuovo utili alcune considerazioni di Hessen. Con le quali ancora una volta non prenderemo ancora affatto in esame il platonismo del pensiero steiniano, ma invece solo il contesto storico filosofico entro il quale esso si è presumibilmente sviluppato. In ogni caso dovremo qui allargare un po' l'angolo visuale prima impiegato per riuscire a vedere anche una certa quota di platonismo religioso (almeno nel suo vissuto moderno). Una delle questioni da affrontare qui è infatti quella della maggiore appropriatezza del prendere Agostino, e non Platone, come termine di riferimento del platonismo steiniano nella sua fase polare più prossima alla dimensione religiosa; e quindi come momento finale di un percorso al

cui inizio il platonismo (fenomenologico) non pone invece in primo piano una dimensione religiosa.

Platone non è in realtà affatto dualista (come invece molti suoi interpreti sostengono)⁷³; anzi, almeno da un certo punto di vista, il suo pensiero potrebbe essere considerato il paradigma stesso di ogni idealismo realista⁷⁴. Ma sta di fatto che Hessen (un moderno) lo condanna proprio per questo; ed è esattamente per questo che egli poi ammette (almeno in un ambito filosofico-religioso cristiano) solo il platonismo di Agostino. In esso infatti l'idealismo non è disgiunto dal realismo (e cioè non sussiste alcun dualismo). Ora, al di là dell'aspetto religioso (che qui non trattiamo), ciò comporta però anche un rilevante risvolto epistemologico e gnoseologico; in quanto nella dottrina agostiniana l'essere divino si presenta come verità *in interiore homine* (e, come tale, oggetto della sua specifica "*Erkenntnistheorie*", ovvero l'auto-conoscenza). E nella sua fase ultima l'Ipponate è punto di riferimento steiniano certamente proprio a causa di tale aspetto. Nel suo pensiero infatti la dimensione epistemologica e quella ontologica trovano senz'altro un grande equilibrio.

Va inoltre anche considerato il volto che Hessen⁷⁵ dà a quel concetto di "*Essente*" ("*Seiende*") che ha così tanta importanza nel pensiero steiniano (in luogo del mero concetto di ente).

Ci sembra che in esso l'attualità dell'essere venga fortemente sottolineata da quella forma gerundiale (in tedesco, ma participiale in italiano) che ci mostra l'ente nell'atto di uno «star essendo». E un aspetto fondamentale di tale atto è senz'altro quello del conoscere (il quale fa poi del mero ente qualcosa di più, e cioè un «ente-conoscente»). Si tratta insomma di un ente soggettuale più che oggettuale, ossia un ente che in primo luogo «sa di sè» (secondo la propria essenza). Ebbene lo studioso tedesco caratterizza il corrispondente concetto platonico mediante il fatto che esso (quale "*wahrhaft Seiende*", essere veridico) è in sostanza in primo luogo un "*seiend Seiende*"; ossia un Essente reso tale da un atto costitutivo che è poi quello dell'Idea

⁷³Ilaria Ramelli, *Il platonismo nella filosofia patristica nel De Anima e nelle altre opere del Niseno*, in: Ilaria Ramelli, *Gregorio... cit.*, I-II p. 959-1151; Gregorio di Nissa, *Dell'anima e della resurrezione*, in: Ilaria Ramelli, *Gregorio... cit.*, I, 7, 44-48 p. 381-387, III, 72-77 p. 417-423, V, 5, 121-128 p. 473-481; Raphael, *Iniziazione... cit.*, p. 45-64; Luciano Montoneri, *Il problema... cit.*, I, IV, 6 p. 155-158, II, I, V, I p. 170-183.

⁷⁴Questo è vero però entro una tradizione filosofica ben più orientale che non occidentale, e cioè in linea con la dottrina śāṅkariana dell'*advāita* [Georges Vallin, *La prospettiva metafisica*, Victrix, Forlì 2007, I, II p. 138-162; Georges Vallin, *Via di gnosi e via d'amore*, Victrix, Forlì 2012, III, II p. 234-237]. Proprio in questo senso si esprime Raphael: – "*Quello platonico è un idealismo temperato che, senza negare in modo assoluto l'esistenza delle cose, non vede in esse che un mondo secondario di apparenze e di confusione*", e cioè un mondo solo "*imperfetto*" [Raphael, *Iniziazione... cit.*, p. 131-154].

⁷⁵Johannes Hessen, *Platonismus... cit.*, I, II, A, 1 p. 22-28.

quale paradigma ultimo di essere. L'ente-conoscente pertanto è ciò che è (un soggetto, prima ed oltre che un ente) innanzitutto perché presuppone un'ontologia costitutiva di natura epistemica, che è poi essa stessa ancora più strenuamente onto-soggettuale (il conoscente supremo che è anche il conosciuto). E secondo lo Spanio⁷⁶ con ciò dobbiamo intendere in Platone anche la saldezza stessa (ontica) della verità, ossia quell'ente che, in quanto conoscibile, una volta "visto", è destinato a non poter più "sfuggire".

Ci sembra abbastanza significativo che, proprio grazie a Platone, sia possibile questo spostamento della valenza meramente enticistica (ed esistenziale) del discorso sull'essere alla sua valenza epistemologica e gnoseologica. E ciò deve essere valido al contempo per due pensatori come Agostino e Stein. Tutto ciò significa comunque che, entro il pensiero steiniano, il platonismo di cui è forse ammantato l'Essente potrebbe costituire davvero il punto nodale di quell'"*adequatio rei et intellectus*" che ha poi così tanta importanza nella relazione tra Husserl e Tommaso (che la pensatrice si sforza di stabilire). Ebbene tale punto di snodo giace certamente anche sul piano di quella più generale relazione tra epistemologismo (idealismo) e ontologismo (realismo), che comunque trova il suo equilibrio già in Platone (prima ancora che nel successivo platonismo). Abbiamo già sottolineato infatti che egli può e deve essere considerato anche un pensatore dell'essere.

Non a caso uno dei pochi luoghi testuali nei quali la Stein⁷⁷ menziona direttamente il pensatore ateniese è quello in cui egli viene addirittura considerato un realista. Ciò avviene comunque a proposito di una questione decisamente post-platonica e filosofico-medievale, ossia quella degli Universali. La pensatrice espone qui infatti riassuntivamente la disputa su questo tema (se gli Universali siano solo parole, solo concetti, solo astratte cause divine, o invece anche vere e proprie "nature", cioè autentiche realtà ontiche). Ebbene ella colloca qui sia gli aristotelici che i platonici nella corrente del "realismo" (che considera gli Universali, ovvero le idee, appunto come "nature", cioè come realtà ontiche)⁷⁸. A tale proposito ella conclude però poi distinguendo tra il "realismo moderato" degli aristotelici ed il "realismo estremistico" dei platonici⁷⁹. Ella constata che la prima tendenza critica la seconda tendenza, in

⁷⁶Davide Spanio, *Il mondo... cit., Introd.*, 2 p. 17-18.

⁷⁷Edith Stein, *Endliches... cit.*, III, 10 p. 92-93.

⁷⁸Sebbene noi sappiamo che Platone sostenne questo in modo affermativo, mentre Aristotele lo fece in modo solo negativo, cioè deplorando nelle idee delle "materie" entranti nella composizione delle cose.

⁷⁹Anche Hessen sostiene qualcosa di simile, sebbene da un punto di vista molto diverso [Johannes Hessen, *Platonismus... cit.*, I, 1, 1 p. 17-18]. Il pensatore ipotizza infatti l'attribuzione al platonismo di un "ontologismo" che coincide proprio con l'affermazione di una valenza ontica dell'idea (in quanto "Sosein" opposto al "Dasein"); e ciò nel senso del suo costituire un universale pienamente

quanto considera le idee platoniche come realtà ontologiche vuote (sebbene in qualche modo presuntivamente materiali), e quindi in un certo senso finisce per accusarle di essere molto più vuoti concetti che non invece davvero autentiche cose. Ma il motivo per cui le idee non possono essere vuoti concetti sembra per la Stein risiedere nel fatto che, come ella dice, esse non vengono mai prodotte (*gebildet*), bensì invece vengono sempre *pre-trovate* (*vorgefunden*). E pertanto rappresentano un essere esistente prima ancora di qualunque pensiero; così da costituire di fatto dei veri e propri oggetti, sebbene trascendenti. Si tratta con ciò insomma del tema squisitamente platonico della conoscenza come un ri-conoscere (*erkennen*) qualcosa che è comunque misteriosamente già presente da sempre nella nostra mente (ovvero le essenze ideali). Aspetto, questo, del pensiero di Platone che viene poi fortemente sottolineato anche da Koyré⁸⁰.

Su questa base si può allora anche dire che il platonismo è molto in generale e di per sé (non solo presso specifici pensatori e scuole di pensiero successivi a Platone) una sorta di molto generale grammatica filosofica. E come tale essa sembra essere di per sé di estrema utilità anche al di là dell'eventuale dichiarazione di appartenenza, da parte del pensatore in questione, alla relativa presa di posizione filosofica. Ci sembra molto utile riportare a tale proposito il giudizio del Prof. Reale⁸¹. Egli ritiene infatti che il ricorso filosofico a Platone ed al platonismo, reso ormai addirittura desiderabile dal definitivo superamento delle moderne illusioni circa la capacità della scienza di attingere la verità, non ha oggi davvero più bisogno di alcuna giustificazione. Anzi bisognerebbe riconoscere che la sua condanna è stata ormai superata da un atteggiamento addirittura diametralmente opposto tra gli intellettuali. Va tuttavia anche considerato che tale giudizio dello studioso appare piuttosto isolato nello scenario attuale del dibattito filosofico.

Abbiamo detto però che in questa sede è necessario approfondire il ruolo che il platonismo di Agostino potrebbe assumere per la Stein. La natura agostiniana del

"ante rem" senza alcun bisogno di essere invece obbligatoriamente *"in re"*. Si tratta insomma della rivendicazione della piena onticità dell'essenza ideale, senza alcun vincolo esercitato su di essa dall'esistenza. Possibilità che Hessen nega invece recisamente, rivendicando la totale astrazione dell'idea quale universale. Questo tendenziale nominalismo delle idee (in comune tra Hessen e Stein) ci mostra quanto la pensatrice sia stata comunque (almeno in parte) prossima al realismo storico-filosofico del suo tempo.

⁸⁰Tale aspetto è molto ben documentato nei testi platonici [Platone, *Menone*, Laterza, Roma Bari 2011, XV, 81d-82b p. 29-31; Platone, *Teeteto*... cit., 159d p. 81, 177e p. 133, 181 cd -186e p. 145-157, 189a-190d p. 167-199, 202a p. 207, 206e-207c p. 223, 207a p. 233; Platone, *Cratilo*... cit., 385c-386d p. 7-11; Platone, *Lettere*... cit., 324-352 p. 133-224] ed inoltre è pienamente accettato da molta critica [Paul Friedländer, *Platone*... cit., I, VIII p. 182-184; Alexandre Koyré, *Discovering*... cit., p. 10, p. 49-52; Davide Spanio, *La filosofia come ricerca dell'epistème. Il paradigma del Teeteto platonico*, in: Platone, *Teeteto* ... cit., p. 257-293].

⁸¹Giovanni Reale, *Platone*... cit., XII p. 278.

suo pensiero è senz'altro stata ampiamente sottolineata⁸². Ma comunque per chiarirne meglio il senso (entro il contesto storico-filosofico) ci sembra utile rifarci ancora una volta a von Ivánka e ad Hessen.

Ad Agostino von Ivánka⁸³ attribuisce la dignità di esponente di una tradizione filosofica ben più "platonica" ("platonische Tradition") che non invece neoplatonica – sebbene vada precisato che la posizione di Gilson a tale proposito è sensibilmente diversa⁸⁴. Così, lo studioso tedesco ritiene che l'Ipponate cristianizzi molto direttamente il pensiero di Platone (in assenza dell'intermediazione neoplatonica). Il che significa poi che in una certa misura il pensatore ateniese non secondarizzerebbe troppo il valore della dimensione conoscitiva a quello della dimensione erotico-agapica della pura mistica (unione a Dio). In ogni caso von Ivánka sottolinea una tangibile misticizzazione dell'"Erkenntnistheorie" da parte di Agostino. E quest'ultima assume pertanto un certo risalto a fronte dell'opinione di Hessen⁸⁵, secondo la quale l'intera "Erkenntnistheorie" tomista è invece (diversamente da quella agostiniana) sbilanciata verso il vero e proprio "materialismo" che ad essa viene dall'adozione della dottrina aristotelica della conoscenza quale impressione sensibile ("tavola di cera", "Wachstafel")⁸⁶. Prescindendo pertanto anche dall'aspetto religioso (sottolineato invece da von Ivánka), qui risalta senz'altro la passività dell'Intelletto (entro la dottrina tomistico-aristotelica) a fronte della sua attività entro la dottrina platonica. Cosa che poi (entro la visione tomistica) riduce non poco la portata della postulazione di una piena immaterialità dell'anima conoscente. Anzi in tal modo l'anima stessa finisce per divenire passiva rispetto ai sensi⁸⁷.

E ciò configura in vari modi l'inevitabile insorgere di un realismo, che di certo la Stein (proprio sulla scorta dell'eredità fenomenologica del suo pensiero) non avrebbe mai potuto far proprio. Ecco che allora, per mezzo dell'intermediazione di Agostino, il platonismo si presta *a priori* a costituire una forma appropriata per il

⁸²Vedi nota 2.

⁸³Endre von Ivánka, *Plato...* cit., V p. 189-194.

⁸⁴Étienne Gilson, *La filosofia...* cit., II, 2 p. 126-154.

⁸⁵Johannes Hessen, *Platonismus ...* cit., II, II p. 160-161.

⁸⁶La metafora della cera viene usata da Platone in senso diametralmente opposto a quello aristotelico, e cioè per sottolineare la stabilità della conoscenza entro l'ontologia animica [Platone, *Teeteto ...* cit., 191c-200e p. 175-203]. Invece l'interpretazione sensistica di Aristotele è stata recentemente ripresa in quel realismo filosofico entro il quale si pone l'accento sulla fisiologia empiristico-scientifica della conoscenza [Richard Rorty, *La filosofia ...* cit., II, II, 3 p. 289]. Entro tale visione perfino Locke viene escluso da un pieno realismo; come peraltro già ipotizzato da Kant stesso (vedi nota 13).

⁸⁷Si tratta della dottrina aristotelica della formazione animica, con la quale poi si confrontò anche la Stein. Qui infatti l'anima si delinea come *forma corporis* e precisamente nel senso della "determinazione essenziale" ("Wesenbestimmung"). E tuttavia (in linea con la dottrina aristotelica della sintesi tra materia e forma nel sinolo) ciò avviene in maniera sostanzialmente passiva, e non invece attiva. L'anima quale forma è infatti qui semplicemente presente ma non agisce. I termini della visione husserliano-steiniana sono evidentemente molto differenti. In ogni caso (come ci fa notare Hessen) lo stesso Tommaso fu ben consapevole di tale difficoltà, ed infatti si vide costretto a ricorrere all'artificiosa dottrina della distinzione tra *formae inhaerentes* e *formae separatae*.

percorso di pensiero steiniano; e ciò anche entro l'ontologia tomista-aristotelica (ossia entro un deciso realismo). Tutto ciò comunque (entro il discorso von Ivánka)⁸⁸ si lascia coniugare anche con la stessa dimensione religiosa del pensiero di Platone (oltre che di Agostino); dato che il discorso del pensatore ateniese, pur se rigorosamente epistemologico, non fu mai dissociato da un discorso fortemente religioso (e peraltro con la chiara postulazione di un'idea di Dio)⁸⁹. Cosa che poi è stata sostenuta con forza anche da Friedländer⁹⁰.

Queste nostre considerazioni non hanno però l'intento di porre in primo piano il fattore religioso. Hanno invece il solo scopo di mostrare come anche la stessa ovvia religiosità del discorso filosofico platonico-agostiniano non costituisce affatto un fattore di attenuazione della sua valenza ai fini di un genere di "*Erkenntnistheorie*" che possa rientrare senza difficoltà nei confini della Fenomenologia.

Certo, in relazione a tutto questo, Hessen⁹¹ rilutta fortemente ad accettare l'effettiva presenza di Platone entro la così strenua religiosità cristiana del discorso agostiniano. Ma non è un caso che egli faccia questo proprio sostenendo l'inconciliabilità della posizione epistemologica platonica (marcata com'è da un idealismo dualista e da un radicale intellettualismo) con un realismo religioso che per lui può invece essere solo di segno totalmente contrario. Il che ci mostra ancora una volta (per converso) quanto dissociabile sia l'epistemologia platonica da un realismo troppo spinto, e cioè unilaterale e dogmatico.

Il problema sta per Hessen nella divinizzazione (e cioè nell'assolutizzazione), da parte di Platone, di quello che è in sé appena un mero principio intellettuale; e ciò peraltro attraverso l'eticizzazione onto-generante della sua valenza di dover essere ideale. Tali aspetti sarebbero invece per lui totalmente assenti in Agostino. In modo tale che solo presso quest'ultimo sussisterebbe una davvero corretta non-dissociazione tra la dimensione epistemologica e quella onto-religiosa.

È in questo senso complessivo che lo studioso attribuisce a Platone⁹² un radicale idealismo anti-realista e razionalista (assumente la forma di un "*logismo*" anti-nominalista, nel senso che in esso viene affermata l'esistenza dell'*universale ante rem*). Ed entro tale visione l'ente può per lui essere considerato come oggetto di

⁸⁸Endre von Ivánka, *Plato ... cit.*, I p. 38-44.

⁸⁹Endre von Ivánka, *Plato ... cit.*, V p. 214-222.

⁹⁰Secondo lo studioso la stessa rigorosissima "*scientificità*" della dialettica platonica si coniuga perfettamente con la dimensione religiosa, e peraltro escludendo decisamente quel fideismo cieco che in qualche modo fu invece solo del successivo neoplatonismo [Paul Friedländer, *Platone... cit.*, I, I, II p. 47-48, I, III p. 89-98].

⁹¹Johannes Hessen, *Platonismus ... cit.*, II, I p. 141-144.

⁹²Johannes Hessen, *Platonismus ... cit.*, I, I, 1-2 p. 15-22.

un' "Erkenntnistheorie" esclusivamente in quanto diviene un puro contenuto mentale ("gedanklich") che nulla ha a che fare con l'ente reale.

Come si può constatare, sebbene il discorso anti-platonico di Hessen si muova su un piano filosofico-religioso, di fatto esso prende posizione per un realismo dogmatico che costituisce la storica controparte dell'idealismo di coscienza sostenuto sia da Husserl che dalla Stein. Infatti, se fosse vero tutto ciò che lo studioso sostiene, allora non verrebbe spazzato via solo Platone, bensì anche tutto il moderno idealismo filosofico (preso molto in generale) preoccupato in primo luogo dell'epistemologia. Il che significa che, anche prescindendo dagli aspetti religiosi implicati dalla questione del rapporto Agostino-Stein, in ogni caso perfino il platonismo più originario si conferma qui come forma appropriata per affrontare la questione. E precisamente ciò avviene su un piano propriamente filosofico i cui termini non vengono modificati di molto dall'inserimento del fattore religioso. Del resto va fatto notare qui che lo stesso Lotze (qui citato proprio da Hessen)⁹³, nel suo richiamarsi ad un'assiologia della verità ("*filosofia dei valori*", o "*Wertphilosophie*"), si richiama alla fine proprio a Platone stesso (nel contesto della proposta di una sua lettura moderna) esattamente nella forma della sua interpretazione "*logicistica*" dell'essere. E qui l'errore mantiene, esattamente come in Platone, la natura di un vero e proprio fenomeno etico, ossia un male (come ben posto in luce da alcuni suoi studiosi)⁹⁴. Infine qui (entro il complessivo scenario della filosofia dei valori) va, solo per inciso, tenuto presente anche lo scetticismo di Hering⁹⁵ nei confronti di una metafisica fondata in generale su quell' "*epistemologia criticista*", che poi è da considerare anche "*idealista*" nel senso dell'affermazione dogmatica della dimensione epistemologica come supremo punto di riferimento⁹⁶.

⁹³Johannes Hessen, *Platonismus ...* cit., I, II, A, 1 p. 25, p. 235-236.

⁹⁴Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., I, II p. 46, I, IV p. 73-74, I, IV, 1 p. 97-105, I, IV, 4 p. 124-129, I, IV, 5 p. 149-155, I, IV, 6 p. 156-158, II, I, V, I p. 195-198, I, I, V, I p. 212-218.

⁹⁵Jean Hering, *Fenomenologia ...* cit., I, III, 9 p. 98-100.

⁹⁶Hering discute qui in generale della reazione neo-metafisica ad una filosofia della religione fondata su psicologismo, storicismo e sociologismo; e lo fa tentando di descrivere lo scenario della "*crisi della filosofia religiosa*", ovvero il vero e proprio riduzionismo al quale la religione è stata sottomessa dall'Illuminismo in poi [Jean Hering, *Filosofia...* cit., I-III p. 81-102]. Le due posizioni dominanti entro tale reazione vengono da lui indicate nel "*pragmatismo*" (James) e nel "*criticismo*" (di origine kantiana). E proprio a quest'ultima posizione può essere annoverata una metafisica epistemologista che poi può essere considerata equivalente a quella ponente degli *a priori* formali nella funzione di supremi valori ideali di riferimento. Egli menziona come tale la posizione della scuola di Baden (Windelband e Rickert), il che rende prossimo ad essa anche l'appena citato Natorp, e cioè in generale il neo-kantismo. Ma Hering sottolinea innanzitutto che entro tale visione Dio resta comunque appena "*una finzione*". In secondo luogo egli sottolinea poi che da essa scaturisce il concetto di un valore supremo nel senso di "*verità*", che però non può assolutamente incarnare un valore davvero assoluto qual'è Dio. Sulla base di tale equivalenza valore-verità non può dunque costituirsi alcuna religione e pertanto una metafisica epistemologista non ha motivo di essere.

In conclusione va ricordato che von Ivánka⁹⁷, come peraltro già accennato, ci mostra l'esistenza di un "platonismo" che è da intendere in primo luogo come un "platonisches Denken" (o anche "Ansatz"). Esso però non travalica il pensiero più autentico di Platone, né in qualunque modo entra in contraddizione con esso. Le linee generali di questo platonismo ci sembra possano essere quelle che abbiamo messo in luce in queste ultime nostre considerazioni (sulla base dei due autori discussi), e cioè quelle di un discorso platonico i cui aspetti fondanti non si modificano nemmeno quando esso assume una forma religiosa. Ebbene, ci sembra che esso possa rappresentare molto bene la forma assunta da un ipotetico platonismo steiniano nel passaggio dalla Fenomenologia ad Agostino.

3. Conclusioni introduttive.

Volendo dunque tentare ora di pervenire ad una sintesi dei due aspetti principali della questione platonica da noi posta per il pensiero steiniano (idealismo realista, platonismo non storico in linea con Husserl ed Agostino), diremmo che entrambi trovano una sufficiente giustificazione nello scenario storico-filosofico entro il quale si è effettivamente mossa la pensatrice.

Prescindendo quindi anche dalle ragioni pro e contro – quelle cioè avvaloranti o meno la reale possibilità filosofica di un idealismo realista, e quelle avvaloranti o meno il pensiero platonico come paradigma filosofico –, ci sembra che, entro il moderno dibattito, sussistano sufficienti elementi per prendere effettivamente in considerazione la questione da noi posta. Elementi che poi, se si rivelassero comprovabili anche sul piano dottrinario (come tenteremo di fare nel corso dell'investigazione), potrebbero permetterci di giungere a conclusioni più definitive circa l'ipotetica forma platonica del pensiero steiniano.

⁹⁷Endre von Ivánka, *Plato ... cit.*, I p. 27-30.

CAPITOLO PRIMO

I- La fase fenomenologica, precoce e intermedia, del pensiero steiniano.

Secondo quanto abbiamo chiarito nell'introduzione, dovremo qui attenerci ad una traccia platonica indiretta, e non invece diretta. Dovremo cioè riferirci a quello che può essere considerato lo specifico platonismo husserliano. Tale platonismo non coincide senz'altro con l'introduzione da parte di Husserl dell'atto della riduzione trascendentale (nel senso di riduzione della cosa all'idea), e tuttavia tale atto lascia comunque che si delinei il vincolante punto di riferimento epistemologico-ontologico che è rappresentato dall'*eidōs*⁹⁸. Abbiamo già chiarito che tale platonismo comporta anche un realismo, ma comunque il momento concettuale che più specificamente esprime quest'ultimo ci sembra sia quello di "intenzionalità"⁹⁹.

⁹⁸Del resto lo stesso Husserl colloca esplicitamente proprio Platone (con la sua "scoperta delle idee pure") ai primordii del discorso sul fondamento eidetico ("ontologia eidetica") delle "ontologie materiali" indagate dalla scienza [Edmund Husserl, *Fenomenologia della conoscenza*, Bompiani, Milano 2004, I, 4 p. 79-83]

⁹⁹Il significato dei termini "intenzione" ed "intenzionalità" si distribuisce nel pensiero di Husserl su diversi livelli di riflessione, e quindi sta in relazione a diversi altri concetti (che qui presentiamo in modo estremamente sintetico e schematico): – senso e donazione di senso, unità di significazione, oggetto eidetico veritativo (pre-giudicativo), oggetto di atteggiamento teoretico, oggetto mentale quale contenuto psicologico (vissuto), oggetto noematico di una noesi (trascendente divenuto immanente), datità per la coscienza [Edmund Husserl, *Idee...* cit., I, III, II, 85-86 p. 213-221, I, III, 87-96 p. 222-246, I, IV, 97-102 p. 245-260, II, I, I, 1-4 p. 441-448; Alves e Morujão, *Edmund Husserl...* cit., II Voll, I, I, § 4, 25-38 p. 56-58, I, I, § 11, 49-51 p. 68-71, I, II, II, § 38, 67-69 p. 89-91, § 41-43, 73-80 p. 97-105, I, III, § 29-30, 97-104 p. 116-123]. In particolare comunque il concetto di intenzione sta in relazione a quelli congiunti di riempimento e significazione [Alves e Morujão, *Edmund Husserl...* cit., Voll II, I, II, 21-22, 75-79 p. 89-99, I, III-IV, 29-30, 97-104 p. 116-123]. La significazione è infatti da intendere proprio come "significazione intuitivamente riempita". Come tale essa restituisce in primo luogo il senso della cosa riconosciuta. In tal modo viene sottolineato da Husserl innanzitutto che il giudizio poggia su tale fondamento, in modo tale che le "essenze concettuali", pur essendo qualcosa di puramente astratto, restano solo tali se esse non vengono intanto portate a significazione. È in tale contesto soltanto che può quindi avvenire una comprensione. Pertanto se qui emerge qualcosa di statico come le "unità ideali", ciò avviene solo perché in esse la conoscenza di un'essenza è stata intanto portata alla stabilità nel senso dell'identità della cosa con sé stessa. Si perviene così all'"unità di significato", che è poi l'oggetto ideale (o mentale o di coscienza) nella sua pienezza. Si tratta in tal modo di una "significazione" del "vissuto". E questo istituisce per Husserl un'equivalenza di fatto tra il termine "ideale" ed il vissuto quale "contenuto" (così come esso viene inteso dalla psicologia). In tal modo il contenuto non appare altro che "un'unità intenzionale identica davanti alla molteplicità disparata dei vissuti reali o possibili, di colui che parla o pensa". Abbiamo quindi nuovamente una definizione di ciò che la Fenomenologia intende esattamente come ideale. Il significato del termine è infatti inscindibile da quelli di intenzione e riempimento, e pertanto ancora una volta non si tratta di alcunché di effettivamente ontico. Tutto questo ci permette poi di pervenire anche ad una definizione dell'essenza (sviluppata da Husserl entro la riflessione su segno ed espressione) [Alves e Morujão, *Edmund Husserl...* cit., I, I, § 1-4, 30-38 p. 51-58]. Qui infatti il pensatore chiarisce che l'essenza è soprattutto un'unità derivante da una connessione tra alcuni oggetti mentali ed altri (legati tra loro dal paradigma dell'"esiste questo perché esiste quello", o indicazione). Quindi si tratta con ciò di una connessione intrinseca motivata indipendentemente dall'esperienza. Essa è allora antecedente alla conoscenza che parte del sensibile. Tale congiunzione intrinseca è allora sostanzialmente un'unità di significato, alla quale poi ci si riferisce nell'intuizione come ad una totalità di senso (il senso preciso e globale dell'oggetto appreso nell'intuizione essenziale). In tal modo l'unità essenziale riconosce come indicazione solo "ciò che serve ad indicare". Ovvero ciò che quando è presente, è presente solo perché serve ad indicare. Il senso precipuamente gnoseologico-epistemologico dell'essenza è allora quello di rendere comune (di uso universale e certo) la conoscenza di una classe di oggetti. Essi infatti rientrano sotto una comune definizione, che è

Con quest'ultimo concetto è da intendere l'assunto filosofico secondo il quale, almeno dal punto di vista specificamente epistemologico, l'ente reale è un oggetto che sta sempre nella linea di mira della coscienza, e quindi è qualcosa che «esiste» sempre in presenza di una coscienza nel potenziale atto di farne un proprio oggetto interiore, ovvero “*immanente*”¹⁰⁰. La “*trascendenza*” dell'ente verso la coscienza è pertanto sempre qualcosa di soltanto provvisorio dal punto di vista epistemologico, dato che essa designa un qualcosa che per definizione attende di essere conosciuto. L'atto della conoscenza implica però quell'atto ben più previo che è costituito dalla presenza dell'ente conoscibile alla periferia di ciò che è “*coscienza*”. E quest'ultima è da considerare pertanto quello spazio di essere entro il quale sussistono le condizioni del passaggio dell'ente dallo stato di “*noema*” a quello che esso poi assume nel contesto della “*noesi*”¹⁰¹. Nel contesto di quest'ultima poi l'ente riceve uno *status* ontico che non ha affatto nel mondo reale; in quanto viene nettissimamente delimitato in relazione al «ri-conoscimento» della sua essenza (intuizione essenziale)¹⁰². Di certo ciò non cambia nulla nell'esistenza dell'ente reale, e quindi non cambia nulla nella sua enticità; ma comunque conferisce ad esso un'onticità mentale, o meglio coscienziale. Ecco delinearci quindi il mondo degli “*onta*”¹⁰³.

Pertanto nel complesso ciò che conta non è primariamente l'atto di conoscenza, bensì piuttosto quella «disposizione a conoscere», la quale, essendo contrassegnata dall'esistere di uno stato di essere coscienziale (luogo di “*vissuti*” e soprattutto di “*flussi di vissuti*”)¹⁰⁴, implica sempre ed inevitabilmente un ente «oggettuale». E quindi di fatto quest'ultimo viene in tal modo «costituito» onticamente¹⁰⁵ come tale (come avviene effettivamente nel suo ri-conoscimento essenziale e nella sua elevazione ad oggetto mentale). In qualche modo la separazione tra potenza ed atto che sussiste in presenza della «conoscenza», non sussiste invece in presenza della «coscienza». Quest'ultima implica infatti sempre un proprio oggetto.

univoca, in quanto descrive (unità descrittiva) solo essi stessi, ed in modo assolutamente esauriente (cioè escludendo nettamente altre classi di oggetti).

¹⁰⁰Edmund Husserl, *Idee...* cit., I, II, II, 38 p. 89-91, I, II, II, 41-43 p. 97-104.

¹⁰¹Edmund Husserl, *Idee...* cit., I, III, III, 87-96 p. 222-246, I, IV, I-III, 128-153 p. 338-382.

¹⁰²Pedro MS Alves, Carlos Aurélio Morujão (trad), *Edmund Husserl...* cit., § 17, 67-68 p. 87-89.

¹⁰³Mondo che la Prof. Ales Bello delimita nettamente entro il pensiero di Husserl [Angela Ales Bello, *Il senso ...* cit., III, 2-3 p. 58-68], come si può peraltro desumere dagli stessi testi del pensatore (vedi note 113, 121).

¹⁰⁴Edmund Husserl, *Idee...* cit., I, II, II, 60-65 p. 78-86, I, II, III, 103-108 p. 135-141.

¹⁰⁵Edmund Husserl, *Idee...* cit., II, I, I, 1-4 p. 439-448, II, I, I, 11 p. 461-463, II, I, I, 18 p. 491-523.

Ebbene, numerosi sono qui gli addentellati con la dottrina di Platone (specie in relazione all'essenza come l'esatto «cos'è?» della cosa)¹⁰⁶. E tuttavia non si potrebbe dire che essa viene ricostituita né nella sua oggettività né nel suo spirito profondo – che nell'essere strenuamente metafisico ha anche profonde implicazioni etico-religiose e peraltro non poco contemplative¹⁰⁷.

Il pensatore ateniese ha infatti davanti agli occhi un vero e proprio mondo di entità ideali trascendenti, e quindi in primo luogo un'ontologia radicalmente trascendente¹⁰⁸. Di certo, in modo simile ad Husserl, nella sua visione le cose presuppongono le idee (o essenze ideali per mezzo delle quali esse vengono conosciute), ed inoltre le idee stesse presuppongono le cose; in quanto esse stesse rappresentano una cosa che è paradigmatica nella forma di una ben delimitata identità cosale (essenza).

E tuttavia qui ne va in primo luogo della trascendenza ontica più radicale possibile, ossia delle Idee come effettivi archetipi (forme) trascendenti di qualunque genere di essere. I luoghi più significativi del *Fedro*, del *Fedone* e della *Repubblica* parlano chiaramente in tal senso¹⁰⁹. E nel *Fedone* si parla peraltro delle Idee come un livello di essere che esercita un vero e proprio dominio sulle cose.

Anche Platone è preoccupato per l'affidabilità della conoscenza, così come lo è anche Husserl – luogo davvero strenuo di tale ricerca è il *Teeteto*¹¹⁰ –, ma la pienezza stessa della conoscenza avviene per lui solo e soltanto all'effettivo cospetto della Verità, ossia a livello trascendente. E qui bisogna parlare di visione diretta e di contemplazione della Verità stessa¹¹¹.

Di tutto ciò non vi è ovviamente alcuna traccia in Husserl. E nemmeno vi potrebbe essere, dato che i suoi sforzi filosofici concernono ben altro scopo che quello di dare forma e volto al Trascendente. Non a caso egli si preoccupa di delimitare nettamente il suo concetto di *eidos* da quello di Platone stesso¹¹², ed inoltre pone molta cura nell'evitare che la sua configurazione di oggetti eidetici sconfini nella

¹⁰⁶Vedi note 10, 129, 201.

¹⁰⁷Paul Friedländer, *Platone...* cit. I, I, p. 17-18.

¹⁰⁸Giovanni Reale, *Per una nuova...* cit., II, VI, p. 158-213; Platone, *Fedone*, Laterza, Roma Bari 2005, LIII, 104de p. 139.

¹⁰⁹Giovanni Reale, *Per una nuova...* cit., II, VI, VI p. 190-197, III, XI, I-VIII p. 315-361, IV, XVI, III p. 511-526.

¹¹⁰Qui Platone si dedica davvero ad un incessante ed inesausto sforzo per pervenire alla definizione di ciò che è effettiva conoscenza veritativa, o "scienza".

¹¹¹Paul Friedländer, *Platone ...* cit., I, VIII p. 182-184; Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., I, IV, 1 p. 96-97; Davide Spanio, *La filosofia come ricerca dell'epistème...* cit., in: Platone, *Teeteto...* cit., 1-24 p. 257-290.

¹¹²Edmund Husserl, *Idee...* cit., Introd. p. 7-8, I, I, 15-17 p. 36-40, I, II, 18-19 p. 41-44; Pedro MS Alves, Carlos Aurélio Morujão (trad), *Edmund Husserl...* cit., § 2, 7-13 p. 27-33, § 24-26, 83-92 p. 103-111, § 30-33, 102-108 p. 121-127.

configurazione di chimere metafisiche¹¹³. Il suo “*mondo degli onta*” non configura dunque affatto una sfera di entità trascendenti ed eterne in senso radicalmente sovratemporale (vedi nota 5). La sua principale preoccupazione gnoseologico-epistemologica si muove pertanto secondo le linee, assolutamente moderne (in stretta obbedienza alla riforma kantiana) di una ricerca che ha a cuore la fenomenologia della conoscenza in tutta la sua immanenza ontologica (rigorosamente sfuggente all’antecedente metafisica).

Non per nulla egli cerca di dar forma alla natura di “*fenomeno*” che l’ente assume per la coscienza, ovvero al suo esistere sul piano dell’esperienza nella pienezza del suo senso¹¹⁴.

È evidente che siamo pertanto di fronte soltanto ad un «platonismo», e non invece di fronte a Platone in carne ed ossa. Per la precisione, sulla scorta delle definizioni fornite nell’introduzione, possiamo quindi dire che si tratta qui di un moderno platonismo, la cui istanza idealistica si limita a far vigere l’idea stessa come obbligato punto di riferimento nel contesto dell’essere immanente. Sebbene i termini della complessiva visione husserliana sono estremamente più differenziati, si può dire che molto in generale nel suo pensiero l’idea è destinata appena a fungere da «forma» per la conoscenza della cosa. Questo concetto ha comunque significato le cose più disparate nel contesto del moderno pensiero idealistico. E pertanto Husserl ha dato ad esso la forma estremamente differenziata che abbiamo poc’anzi delineato in estrema sintesi.

Detto questo però risulta evidente che anche presso Husserl la cosa viene ridotta all’«idea» (riduzione trascendentale), laddove per «idea» bisogna intendere quella ontologia della coscienza che, una volta portata a purezza (per mezzo

¹¹³Di questa rigorosa esclusione si possono trovare diverse forme nei testi di Husserl [Edmund Husserl, *Idee...* cit., vol. I, II, 46 p. 111-114; Pedro MS Alves, Carlos Aurélio Morujão (trad), *Edmund Husserl...* cit., voll. II, *Intr.*, §7, 24-29 p. 45-49, I, i, IV, 31, 104-105 p. 123-127]. Va anche segnalato che Derrida [Jacques Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992; Nicolas De Warren, “The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl”, *Paradigmi*, 2, 2014, 49-69] conta tra coloro che più si sono opposti ad un’extrapolazione metafisica del pensiero husserliano (vista come una “*Theologisierung der Phänomenologie*”). Come abbiamo già accennato, tale opinione si colloca inoltre entro una moderna sfera di pensiero (Lévinas, Marion) che ha assunto una posizione ormai nettamente riduzionistica verso l’intendimento di metafisica [Markus Lipowicz, “Das Leben als das Unausprechliche – oder: Simmel und Wittgenstein als Vordenker der Postmoderne”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (1) 2015, 24-44; Hartmut von Sass, “Event-Management. Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (1) 2015, 79-100]. Naturalmente i pensatori qui menzionati sostengono un realismo neo-metafisico che non ammette alcun genere di condizionamento idealista. Ciò avviene in particolare in Marion, il quale sostiene un concetto di “*Sättigung*”, il cui intento è quello di annullare definitivamente ogni correlazione tra l’“*intenzione*” costitutiva e l’“*intuizione*” abbracciante l’intero “*orizzonte*” dei fenomeni. In tal modo, entro il corrispondente realismo, la realtà (quale caotica Natura più affatto intelligibile, o *kósmos noetós*) non si limita più solo ad esistere incondizionatamente rispetto all’Io cosciente, ma inoltre, sopraffacendolo continuamente, di fatto addirittura lo annienta. Si pone dunque in tale contesto anche la condanna di una tendenziale metafisica religiosa husserliana nella forma di un asservimento dell’essere al *logos* [Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, 3, 16, p. 146-155].

¹¹⁴Edmund Husserl, *Idee...* cit., *Intr.* p. 3-11, I, I, I, 1-2 p. 14-16, I, I, I, 5-7 p. 20-25, I, I, III, 52 p. 128-134.

dell' "epochè")¹¹⁵, sta nel pieno di quella sua potenzialità conoscitiva che è poi sempre in qualche modo già attuata per il fatto che l'oggetto resta continuamente sulla sua linea di mira (ossia sta costantemente al suo cospetto). Qui diremmo che sussiste la stessa continuità irrevocabile tra idea e cosa che sussiste anche in Platone¹¹⁶ – purché però non ci si ostini irragionevolmente a considerarlo un dualista (vedi nota 73). Pertanto si può dire che anche in Husserl l'idea mette costantemente capo alla cosa. E le strettissime interrelazioni tra queste due direttrici opposte ma parallele si possono riscontrare nel tradursi dell'oggetto intenzionale in vissuto. Il quale poi, una volta entrato in un flusso di vissuti, finisce per ricostituire l'ente nella sua interezza, che poi viene «ri-conosciuto» (*erkannt*) in virtù dell'essenza che è senz'altro immanente alla mente nel pieno della sua attualità coscienziale.

I.1 La fase precoce: Io (riduzione trascendentale e atteggiamento riflettente o teoretico), coscienza intenzionale, vita animica, e mondo.

Ebbene le linee generali di tale visione si possono ritrovare quasi interamente nello sforzo fatto dalla Stein di illustrare cosa fosse mai quell' "atteggiamento teoretico" di cui aveva parlato Husserl¹¹⁷, e che effettivamente sintetizza buona parte di ciò che abbiamo finora detto. La stessa pensatrice sottolinea peraltro in questa fase la permanenza nella sua visione di tale dottrina (sia come riferimenti ai testi del maestro sia come fedeltà al suo metodo)¹¹⁸. Infatti l'effettiva intenzionalità dell'ente dipende per lei strettamente dall'attualità dello stato coscienziale, ossia dal genere di "atteggiamento" da esso assunto; e quindi sussiste nella sua pienezza solo nell' "atteggiamento teoretico" che sta nella sua pienezza.

I.1.1 Introduzione alla Filosofia - la posizione idealistica come fondamentalità dell'Erkenntnistheorie (l'atteggiamento teoretico).

Tale discorso viene condotto dalla pensatrice in *Introduzione alla filosofia* (IF).

¹¹⁵Edmund Husserl, *Idee...* cit., I, II, I, 31-32 p. 67-73; Edmund Husserl, *La crisi ...* cit., III, A, 28-55 p. 133-215.

¹¹⁶Giovanni Reale, *Per una nuova...* cit., II, VI, VI p. 190-197.

¹¹⁷Edmund Husserl, *Idee...* cit., II, I, I, 11 p. 461-463, II, I, I, 12-15 p. 464-479.

¹¹⁸Edith Stein, *Introduzione...* cit., Intr. p. 45; Edith Stein, *Psicologia ...* cit., Intr. p. 35-44.

A tale proposito la Stein svolse peraltro un ruolo di vera e propria esplicitazione della dottrina husserliana, che le è stato poi pienamente riconosciuto dalla critica¹¹⁹. E infatti ella chiarisce in modo molto approfondito la necessità dell'atteggiamento teoretico e dell'*epoché*; e ciò avviene nel contesto del chiarimento di quello che per lei deve essere il "*compito della filosofia*"¹²⁰. Qui in particolare viene chiarito che l'ente-pensante umano, colto nel ruolo di conoscente ("*soggetto teoretico*"), non può assumere la stessa posizione dei meri enti, e cioè quella di una totale immersione nell'essere esteriore (che è caratterizzata sempre dall'"*interesse*")¹²¹. Altrimenti esso si comporta come un oggetto (e non invece come un vero soggetto) anche quando conosce. Consiste in questo la differenza tra l'"*atteggiamento naturale*" e quello invece teoretico (o anche "*riflettente*"). Nel primo infatti non sussiste affatto la differenza tra "*soggettività ed oggettività*".

Si pongono così chiaramente le basi di un discorso idealistico. Non a caso la pensatrice ci mostra in tale contesto il delinarsi di un "*Io puro*" nel vero senso della parola, e cioè isolato quale "*residuo inviolabile*". Il suo discorso è però qui fortemente orientato a fornire gli elementi per una comprensione dell'essere sul piano naturale. Esso tende infatti a chiarire fondamentali aspetti filosofico-metafisici (come quello delle corporeità riempienti spazio come materia) nel contesto di quella spazialità esteriore che, quale continuità spazio-temporale, tende a lasciarsi cogliere come "*sostanza*" (ovvero la Natura stessa quale "*totalità degli oggetti spaziali*"). Proprio su questo piano incide dunque un atteggiamento teoretico ben posto, per mezzo del quale noi possiamo cogliere tale continuità in primo luogo come lo "*stato che perdura nelle qualità materiali*". Si tratta quindi di uno "*stare insieme spaziale*" delle cose, che è però soprattutto persistenza. E quest'ultima sta poi in relazione con l'essenza di ciò che è corporeità riempiente spazio, ossia la stabilità. Più che la sostanza è infatti l'essenza il fattore qui davvero determinante; in quanto è in virtù di quest'ultima che viene colto quell'"*insieme delle qualità fisiche che rende la cosa proprio questa cosa*", e che è destinato a "*permanere attraverso tutti i suoi cambiamenti*". L'essenza viene qui definita come "*l'essere autentico delle cose*". E la pensatrice fa tale precisazione

¹¹⁹Come è stato autorevolmente sottolineato dalla Prof. Ales Bello ed altri [Angela Ales Bello, *Il senso...* cit., IV, 1 p. 75-78; Angela Ales Bello, Edith Stein. *L'essere umano: corpo psiche spirito*, in: Angela Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, p. 115-124; Ales Bello Angela, *Edmund Husserl...* cit., I, I, 4 p. 26-34; Hannah-Barbara Gerl, *Unerbittliches...* cit., I p. 20-25, VII p. 81-85].

¹²⁰Edith Stein, *Introduzione...* cit., Intr. p. 35-50, I, I, 1-10 p. 53-89, I, II, 1-5 p. 90-99, I, III, 1-2 p. 100-102.

¹²¹Queste considerazioni ed i termini usati richiamano molto da vicino quelli di Husserl nella sua critica alla credenza dogmatica in "*un mondo*", che è propria dell'"*interesse pratico*" (ingenuo o scientifico) leganteci al "*mondo-della-vita*" [Edmund Husserl, *La crisi...* cit., II, 9a p. 53-58, III, 29 p. 141-143].

menzionando proprio il concetto di Platone (ὄντος ὄν)¹²² nella sua aspirazione alla conoscenza autenticamente filosofica.

La posizione idealistica così affermata dalla Stein mette pertanto capo ad un'oggettualità colta nella sua essenza. E l'essenza colta come stabilità si lascia poi ricondurre ad uno dei più tipici elementi del pensiero platonico¹²³.

Già qui possiamo quindi constatare anche il configurarsi di un idealismo realista che ha il suo fulcro proprio nell'invocazione dell'essenza. Ed il versante realista dell'idealismo si lascia qui ben cogliere quando la Stein ci mostra il configurarsi ideale di un tutto rappresentato dal concetto stesso di "Natura"¹²⁴. Tuttavia si tratta di un realismo che è affatto unilaterale proprio solo in forza dell'atteggiamento teoretico. Perché in assenza di quest'ultimo si configurerà fatalmente appena una "conoscenza naturale" (e quindi per definizione ingenua) anche nel contesto della stessa scienza naturale. Ciò che verrà colto sarà infatti appena la "cosa della fisica"¹²⁵. La conoscenza ingenua (proprio dell'uomo comune) è diversa da quella scientifico-empirista solo perché essa si pone come "atteggiamento ontologico", e quindi pone del tutto indebitamente un essere dogmaticamente inteso come esteriore alla coscienza. Ciò a cui invece punta la posizione genuinamente filosofica è quella cosa "in carne ed ossa" (di cui aveva parlato anche Husserl)¹²⁶; e che poi costituisce l'autentico ente colto, sul piano stesso dell'esperienza, come «fenomeno» (ente che possiede un senso conoscitivo). Ma siccome quest'ultimo è precisamente ciò che "ci sta dinnanzi" (ossia l'autentico oggetto di uno «sguardo spirituale»), si lascia pertanto cogliere qui l'importanza che la dottrina dell'intenzionalità ha per la Stein in questa sua indagine che già si sforza di indagare fenomenologicamente l'essere esteriore.

Il vero ente reale è pertanto proprio quello che sta costantemente davanti alla coscienza. Ma solo nella completa attualizzazione di quest'ultima (atteggiamento teoretico) anch'esso raggiunge la propria pienezza. È così che esso assume lo *status*

¹²²E riferendosi strettamente a Platone [Platone, *Cratilo...* cit., IV, 386ad p. 9-11] questo concetto designa i veri esseri quali "onta", ovvero quelli che "sono" non in funzione dell'esistenza ma invece in funzione di un "essere" identificantesi con l'"ousia" intesa in senso non ancora aristotelico, e cioè proprio come essenza. Essi sono enti resi stabili nel loro stesso nome (assolutamente unico) dal legame con l'essenza ("bebaióteta tis ousías") e quindi costituiscono dei veri e propri essenti; non invece meri enti (il "che sono" è qui molto meno forte del "che è"). E ci sembra che la Stein impiegherà poi il suo concetto di Essente esattamente in questo modo. Del resto anche lei pone a volta l'accento sul concetto di "bebaióteta tis ousías".

¹²³Questo aspetto è stato sottolineato da diversi interpreti di Platone ed appare comunque evidente nei suoi stessi testi [Salvatore Natoli, *Introduzione*, in: Platone, *Teeteto ...* cit., p. 7-28 Paul Friedländer, *Platone ...* cit., I, I p. 37-40]. Si vedano anche le note 10, 122, 129, 143, 158, 161, 201.

¹²⁴Edith Stein, *Introduzione...* cit., I, I, 1-10 p. 53-89, I, I, II, 1-5 p. 90-99, I, I, III, 1-2 p. 100-102.

¹²⁵Edmund Husserl, *Idee...* cit. I, II, I, III, 52 p. 128-134.

¹²⁶Edmund Husserl, *Idee...* cit. I, I, III, 40 p. 95-96, I, II, I, III, 52 p. 128-134.

di pieno reale in quanto *"datità originaria"*¹²⁷, ovvero quell'ente che perfino trascende la coscienza in quanto è obbligato punto di riferimento (esteriore) del suo essere ed agire.

Ci sembra significativo che proprio in prossimità di tale trattazione la Stein senta l'esigenza di toccare il tema dell'*"idealismo"*, discutendo poi in tale contesto la stessa posizione dogmaticamente realista, ossia quella che pone l'*"esistenza indipendente"* degli oggetti rispetto alla coscienza.

Tale posizione può per lei anche essere metafisica, ma essa potrà configurare davvero un realismo *"filosofico"* solo se, nell'affermare la fundamentalità della coscienza nel suo porsi, tale visione si presenta anche in primo luogo come una *"teoria della conoscenza"*. Di certo ella però prende atto qui del delinarsi di una possibilità metafisica (che essa sia filosofica o anche solo scientifica) in stretta relazione con l'unilaterale accento posto sull'ente esteriore e naturale. Tale posizione le sembra senz'altro inferiore (in termini epistemologici) alla genuina posizione filosofica. Ma comunque ella ammette anche che, entro il contesto del kantiano *"schema di cosa"*, si finisce per sostenere che l'*"essere"* delle cose *"dipende"* letteralmente dalla coscienza. E così conclude: – *"Pertanto rimane ancora aperta la questione se dei due ambiti d'essere contrapposti – coscienza e realtà (nel nostro caso la natura) – l'una abbia, rispetto all'altra, il privilegio dell'assolutezza dell'esserci, mentre la seconda abbia un significato solo come correlato della prima"* (voce bibliografica alla nota 127).

Le sue successive considerazioni sono molto utili a chiarire cosa lei intenda in questa fase per un'*"Erkenntnisstheorie"*¹²⁸. Innanzitutto va osservato che essa concerne per lei quel «ri-conoscere» che nell'introduzione abbiamo già indicato come un elemento dottrinario senz'altro platonico (e presente nel pensiero husserliano). In tale atto però la pienezza della conoscenza si manifesta, e quindi anche la sua veridicità si lascia cogliere proprio nell'entrare la coscienza in relazione con un oggetto, ossia nel cogliere qualcosa di reale – *"La verità del giudizio non vuol dire nient'altro che ciò che si esprime esiste 'nella realtà'"*. Solo successivamente, nel processo conoscitivo, entra in gioco il livello astratto-formale degli atti gnoseologici veri e propri del giudizio. Ma il giudizio viene anche prima di tali atti (*"è giudizio su un oggetto"*), anzi ne è premessa proprio in forza del riconoscimento di un'essenza. Ed

¹²⁷Edith Stein, *Introduzione ... cit.*, I, I, III, 3-5 p. 102-111.

¹²⁸Edith Stein, *Introduzione ... cit.*, I, I, III, 6-12 p. 111-135.

in tal modo ci sembra che l'elemento platonico del «ri-conoscere»¹²⁹ ricorra qui insieme ai termini generali della dottrina husserliana della conoscenza (così come l'abbiamo accennata introduttivamente specie sulla base delle *Ricerche Logiche*), ma soprattutto nel contesto di una visione chiaramente idealistico-realista. E va qui sottolineato (nota 129) che il discorso condotto a tale proposito da Platone assomiglia per molti versi in modo davvero impressionante alla riflessione di Husserl sull'unità di significato.

È comunque in tal modo che si delinea il concetto di "presa d'atto", che poi mette capo da un lato ad un "essere oggettivo" (più precisamente un previo "essere dato" dell'oggetto del giudizio) e dall'altro lato ad una forma vuota destinata ad essere riempita dall'ente reale una volta riconosciuto nella propria essenza.

Solo per inciso va detto qui che più avanti faremo alcune circostanziate considerazioni disambiguanti rispetto al concetto di «forma vuota».

Siccome comunque la pensatrice era partita in tale riflessione da una domanda molto radicale circa la relazione esistente tra l'idea delle cose e lo stato reale delle cose stesse (nel caso specifico la relazione tra la Natura reale e quella puramente pensata dalla coscienza), ci sembrano molto rilevanti le conclusioni alle quali ella perviene – "L'idea dello stato delle cose e l'idea della conoscenza sono correlate al punto che l'idea della conoscenza presuppone quella dello stato delle cose: se esistono stati di cose, allora esiste anche la possibilità di una conoscenza, ma se c'è conoscenza, allora l'esistenza di quello stato di cose ontologico è garantito senz'altro da questa conoscenza, poiché senza di essa non è affatto possibile" (voce bibliografica alla nota 128).

¹²⁹Peraltro, congiuntamente alla relativizzazione da parte dello stesso Husserl del piano logico-linguistico della conoscenza astratta), ricorrono qui anche i termini della polemica di Platone contro la pura nominalità dell'essenza [Platone, *Cratilo...* cit., IV, 386ad p. 9-11, VII-X, 387e-391b p. 13-23, XIII-XIV, 393c-396e p. 29-37, XXIV, 422ce p. 99]. Tale discorso occupa diversi luoghi del testo e sarebbe quindi impossibile riportarlo qui integralmente. In sintesi comunque il pensatore sottolinea la primarietà dell'universale quale "essenza" invece che quale "genere". Laddove solo la prima configura per lui davvero un insieme di significati inter-connessi in modo così intimo da restituire per davvero una vera unità di significato. Si tratta insomma dell'estrema specificità dell'essenza nominale; la quale poi corrisponde a quella "correttezza" del nome che può essere soltanto "una sola". Peraltro entro questo discorso egli allude anche ad una vera e propria origine onto-trascendente (cioè divina) di tali essenze nominali. Alla quale egli dà poi anche un volto normativo nella forma di un ipotetico legislatore divino quale fonte davvero sicura (in quanto originariamente attiva) della genesi dei "nomi". A tale livello avviene infatti un'attiva e paradigmatica attribuzione universale di senso – legame tra cosa e nome-concetto secondo la propria "natura", o anche "verità" (*alethéia*), cioè secondo l'essenza –, sulla cui base può poi svilupparsi un'infinita variazione legata allo spazio ed al tempo (ossia al divenire). E proprio qui ci sembra che emerga uno dei principali significati della valenza di "modello" che ha l'idea; ciò nel senso di un vero e proprio stampo corrispondente esattamente ai limiti dell'essenza. Questo è poi per Platone ciò a cui si "volge lo sguardo" nell'ipotetica forgiatura originaria dell'universale significato della cosa. Ma ancora più in generale il pensatore ateniese riporta all'*On* stesso la radice etimologica degli *onoma*, riconducendo così a questa perfetta coincidenza anche i termini di *ousia* e *alethéia* (ibid. XXXIII, 421ae p. 95-97).

Il discorso verte insomma sul ruolo e valore che ha effettivamente l' Idea come "forma di essere".

Dunque mai più chiari che qui possono essere considerati i termini di un platonismo che rientra poi in quei termini filosofico-moderni che abbiamo visto valere anche per Husserl.

La Stein¹³⁰ sviluppa poi ulteriormente tale discorso nei termini di presupposizione di un costante e reciproco rapporto tra verità ed essere; entro il quale né la conoscenza pura né l' "esistenza" pura hanno alcun diritto di dire l'ultima parola. Tutto dipende infatti da un'attualizzazione di tale rapporto. E ciò diviene possibile solo nel continuo rapporto dinamico tra la coscienza e l'ente che le sta di fronte. La verità, per essere davvero tale, è insomma chiamata ad incontrare o meglio ad intercettare l'essere ("la verità ha senso solo in riferimento ad un essere") ed a trovare quindi in esso la propria (in sé affatto scontata) attualizzazione. Ma questo ci sembra che corrisponda esattamente alle più pure aspettative di Platone (vedi nota 10), sebbene spogliate della loro veste onto-metafisica e del relativo trascendentismo. Del resto il pensatore ateniese stesso non considerava mai terminato il compito del filosofo qualora la prassi dialettica non sfociasse davvero nella più alta delle verità (così nel *Teeteto*). Dunque lo «sforzo» filosofico nella sua pienezza deve in definitiva venire inteso proprio in tal senso¹³¹. Ma soprattutto, sulla scorta di questi chiarimenti, ci sembra che l'idealismo realista (husserliano e steiniano) possa essere considerato platonico proprio nel senso dell'affermazione di una vera paradigmaticità della relazione verità (idea) – essere (cosa), così come si può ritrovare anche nella moderna "Erkenntnistheorie".

Non a caso, proprio alla fine di tale complessivo discorso, la Stein sente l'esigenza di pervenire esattamente ad una definizione dell'idealismo realista. La sua conclusione

¹³⁰Edith Stein, *Introduzione ...* cit., I, I, III, 12-16 p. 133-141.

¹³¹Per Friedländer lo sforzo consiste tutto nella difficoltà del potere e dovere ascendere soltanto da soli – in forza di una scintilla che si accende di colpo nell'anima (*Protagora, Lettere*) – a quella "conoscenza più alta" (μέγιστον μάθημα) che coincide con l'Indicibile stesso (l'*arrheton*), ossia con una verità trascendente (circa l'ente) che sta del tutto al sopra dell'essere, e cioè il donatore di essenza che sta sopra l'essenza [Paul Friedländer, *Platone... cit.*, I, I, III p. 80-88, II, IA, 1 p. 419-429]. Nella Lettera VII Platone definisce con chiarezza la natura esoterica di questo genere di conoscenza, dichiarando la sua decisione al rigoroso silenzio (scritto) su di essa: – "Non esiste nessun mio scritto sull'argomento; né mai esisterà. Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell'anima, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco..." [Platone, *Lettere...cit.*, VII, 341cd p. 193]. Lo sforzo è poi anche quello richiesto da Platone per una vita filosofica totalmente consacrata all'etica religiosa e politico-civile della conoscenza, e la cui essenza si concentra poi tutta nel ruolo affidato al filosofo entro il mito della caverna [Luciano Montoneri, *Il problema...cit.*, I, I p. 22-26, II, I, V, I p. 212-218]. L'ascesa al Bene (esistenziale oltre che conoscitiva) è infatti difficilissima e non è affatto per tutti. Infine la necessità dello sforzo è legata alla previetà della verità trascendente; della quale il non-sapere denuncia l'oblio, e la cui conoscenza deve poi essere ri-attualizzata («ri-conoscere») [Platone, *Menone... cit.*, VIII, 84 p. 35-37, XXI, 86a-c p. 41-43; Davide Spanio, *La filosofia come ricerca dell'epistémè*, in: Platone, *Teeteto... cit.*, 3-7 p. 259-265, 14 p. 272-273]. Ciò avviene per mezzo di quella faticosissima e dolorosa maieutica dialettica, che costituisce il vero e proprio penoso partorire la verità di cui si è gravidi.

a tale riguardo è che in realtà non è affatto necessaria una scelta¹³² tra l'uno e l'altro estremo ("*i due corni*" del problema, come dice la Prof. Ales Bello)¹³³. La scelta radicale in favore dell'ideale sussiste in realtà solo nel soggettivismo. Dunque la sua definizione di idealismo realista può essere considerata la seguente: – "*L'idealismo, così come noi lo intendiamo, non sarebbe alcun idealismo 'soggettivo' che pone la coscienza come essere assoluto eterno, piuttosto riconoscerebbe un'oggettività fondata sulle stesse categorie indipendenti dalla coscienza. Dall'altro lato il realismo che consideriamo come il risultato dell'analisi richiesta, non sarebbe un 'ingenuo realismo', che accetta in modo estremamente fiducioso il mondo, così come si offre ai nostri sensi; esso potrebbe considerare molto bene il mondo come esso ci appare, come co-determinato dalle strutture della soggettività. Decisiva è la convinzione che l'esistenza reale è diversa rispetto all'essere dato nei corsi di coscienza i quali seguono una regola oggettiva. Non possiamo decidere a questo punto tra idealismo e realismo...*" (voce bibliografica alla nota 130).

Tutte le precedenti riflessioni della pensatrice su tali così fondamentali aspetti trovano poi un'ulteriore precisazione della II parte dell'indagine condotta in IF¹³⁴. In essa i termini generali dell'idealismo e realismo vanno a fondare la differenza da istituire tra l'Io inteso come soggetto e l'Io inteso invece come persona. È solo quest'ultimo che, infatti, in forza dell'atteggiamento riflettente (con tutte le sue conseguenze), si pone costantemente in relazione con il mondo (ma senza esserne mai riassorbito, e cioè come autentico ente spirituale) ed inoltre con il mondo intersoggettivo universale (laddove gli «altri» vengono definiti in maniera decisamente religiosa come "*i nostri simili*"). E solo così l'Io personale qui in causa è un "*essere umano del mondo*".

Proprio qui, dunque, iniziano a delinearsi i tratti di un'antropologia caratterizzata dall'interrelazione continua tra Io, anima e corpo vivente, con tutte le conseguenze attivo-volontarie già poste in luce. Qui l'Io puro resta come la stessa unità del flusso di coscienza (ed in questo senso inviolabile quale centro direttivo), ma comunque si trasfonde continuamente in quella persona, la quale per mezzo dell'anima sta in stretto contatto con il corpo (ma al modo di un'inviolabile proprietà su di esso) ed infine con il mondo. È solo grazie all'inamovibilità dell'Io, dunque, che la prospettiva aperta verso il mondo si pone nei termini stessi della Fenomenologia quale "*dottrina essenziale degli oggetti intenzionali*". Gli enti ai quali la coscienza (Io

¹³²Scelta che si pone effettivamente tra l'assolutizzazione del reale quale esteriore, e la sua relativizzazione radicale al soggetto (soggettivismo idealista).

¹³³Vedi note 25-27.

¹³⁴Edith Stein, *Introduzione...* cit., II, I, 1-3 p. 145-159.

puro) si rivolge divengono oggetti intenzionali in forza delle Idee che li pre-constituiscono interiormente. Ed anche tenendo conto dell'esclusione di qualunque soggettivismo, ci sembra evidente qui l'operare di una presa di posizione platonica. Sulla scorta di tali riflessioni la Stein andrà a caratterizzare in modo ancora più strenuo l'intimità tra l'Io e la persona, e cioè nella forma di un Io personale con carattere strenuamente identitario ("carattere" nucleare e profondo), e ciò proprio in forza della sua natura spirito animica¹³⁵.

Ci sembra molto importante sottolineare il riferimento molto platonico in ciò contenuto, e cioè l'accento posto dalla pensatrice sulla dimensione qualitativa della realtà "personale" qui emergente. Essa si incentra proprio in quel "quid" che è poi anche la stessa "essenza del vissuto" (la qualitatività assoluta che fa "unico" ogni vissuto davvero personale). Ma tutto ciò risale alla necessità di dover riconoscere ad ogni "oggetto" la natura di εἶδος, e cioè di sostanziale onticità ideale. E questa ci sembra un'affermazione che, se si inquadra comunque nel platonismo husserliano, comunque almeno tende anche a travalicarne i limiti.

I.1.2 Psicologia e scienze dello spirito - vita interiore (flusso di coscienza) ed universalità inter-soggettiva

In *Psicologia e scienze dello spirito* (PSS) si può trovare il punto di transizione della riflessione steiniana a partire dalle precedenti considerazioni (IF), che si soffermano soprattutto sull'atteggiamento teoretico, e quindi sulla dimensione statica della coscienza quale luogo dirimente. E la transizione avviene con lo spostamento della riflessione verso il dinamismo dell'essere; con il quale ci sembra che inizi a profilarsi anche in modo ben più chiaro la dimensione della piena universalità della conoscenza cosciente, ossia quella inter-soggettiva.

Il complessivo discorso condotto qui può pertanto essere considerato anche una continuazione dell'antecedente critica all'idealismo meramente soggettivista; ossia quello che davvero assolutizza la coscienza, e fatalmente tende a farlo in maniera appunto solipsistica¹³⁶. In effetti lo sforzo centrale della pensatrice è in questa sede proprio quello di svincolare la coscienza dal mero psichismo, contraddicendo così una delle forme moderne di empirismo scientifico-naturalista, e cioè lo «psicologismo». Quest'ultimo infatti, nell'annoverare la coscienza al regno degli enti naturali (e sottomettendola dunque alle leggi della Natura), sottrae ad essa

¹³⁵Edith Stein, *Introduzione...* cit., II, IIB, 3-6 p. 178-193.

¹³⁶Solipsismo che è però decisamente da escludere in Husserl [Angela Ales Bello, *Edmund Husserl...* cit., I, I, 4 p. 26-35].

qualunque vero ruolo nel fondare la conoscenza. Il soggettivismo che ne risulta implica dunque proprio questo aspetto. Ma in tal modo viene anche sgombrato il campo da qualunque possibilità di fondare filosoficamente la conoscenza. Con la conseguenza che quest'ultima resta di fatto senza fondamento. A veder bene ci troviamo già così (sia pure indirettamente) in un ambito squisitamente platonico. Infatti il pensatore ateniese (sulla base dell'antecedente opera socratica) sentì fortemente l'esigenza di salvare la stabilità della conoscenza proprio da un molto simile relativismo naturalista (quello dei sofisti).

Fatto sta che la Stein¹³⁷ affronta questo compito estendendo il discorso già fatto in IF sulla continuità sussistente sul piano esteriore. E proprio così si entra nell'ambito della constatazione di un dinamismo della coscienza, ossia quello del flusso dei vissuti. La sua caratteristica specifica è quella di costituire un "flusso unitario", e pertanto un vero e proprio divenire unitario (e peraltro inesauribile, in quanto continuamente qualcosa di nuovo si aggiunge ad esso), ma interiore (non esteriore). E quindi totalmente svincolato dalle leggi meccanico-causali del divenire naturale.

Esso viene colto dalla Stein come la Vita stessa. Ma esso è tale proprio in quanto è indipendente dal piano naturale. Ebbene, più avanti tale elemento verrà ulteriormente sviluppato dalla pensatrice nella direzione di una metafisica fortemente agostiniana – nel vedere in esso il nucleo stesso dell'ontologia interiore ovvero l'"unità di esperienza" (*"Erlebnisseinheit"*). Il suo carattere è però già qui quello di una sostanza interiore e dinamica (approssimantesi già al concetto di anima), e che costituisce l'essenza stessa della coscienza. In questa sede il primario interesse non è però affatto ancora metafisico. Perché la principale conseguenza di tutto questo discorso è il pieno ripristino (in forza dell'indipendenza dalla Natura) della capacità della coscienza di fondare la conoscenza. Insomma qui siamo davanti alla coscienza, e non invece alla psiche.

Non a caso la pensatrice sottolinea la dimensione dell'«atto» che connota di sé quest'autentica vita interiore immateriale (*"è attivo tutto ciò che dura nel presente, a prescindere dalla distanza"*).

Ed inevitabilmente le sue forme espressive saranno ispirate proprio all'azione libera¹³⁸.

Ebbene, gli elementi platonici sono in tale contesto effettivamente non tangibili (se non nell'esclusione di un idealismo soggettivistico) ma essi compariranno

¹³⁷Edith Stein, *Psicologia...* cit., I, 1, 1-2 p. 45-49, I, 2, 1-3 p. 56-71.

¹³⁸Edith Stein, *Psicologia...* cit., I, 3-5 p. 72-123.

comunque nelle estreme conclusioni universalistiche del discorso steiniano. E tuttavia già qui sono riconoscibili i termini (da noi precedentemente illustrati) dell'idealismo realista incentrato sulla visione husserliana (con tutti i correlati platonici che abbiamo già visto) – e ciò per mezzo della connessione che esiste tra l'indipendenza attiva di questa vera e propria "*forza vitale spirituale*" e la sua capacità di accogliere gli influssi provenienti dal mondo del divenire. In altre parole in questa sede si rovescia così totalmente la posizione dello psicologismo empirista, in quanto l'intero divenire naturale (con tutte le sue ferree leggi) finisce per confluire verso la coscienza. Ciò può rappresentare bene l'altro senso (ascendente e di ritorno) dell'investimento attivo dell'essere da parte della coscienza nel suo fondamentale atto conoscente. Ed infatti questo afflusso vitale (che ha alla sua radice proprio la trasformazione dei meri enti in enti pieni di senso da parte della coscienza, e quindi autentici "*valori*") rappresenterà proprio uno degli aspetti fondamentali del costituirsi di un'universalità inter-soggettiva (come vedremo tra poco).

A questo dà voce la stessa Stein affermando: – "*È veramente meraviglioso come questo io, nonostante la sua singolarità e la sua insopprimibile solitudine, possa entrare in una comunità di vita con altri soggetti come il soggetto individuale possa diventare parte di un soggetto sovraindividuale e come nella vita attuale di una tale comunità di soggetti o di un soggetto comunitario si possa costituire anche un flusso di vissuto sovraindividuale*"¹³⁹.

Ecco che in tal modo si delinea la comunità umano-sociale stessa quale vera e propria realtà "*ontica*"¹⁴⁰. Il vero "*mondo comune*" è proprio questo. E ciò avviene in forza della messa in comune di una vera e propria realtà interiore, ossia nel contesto di una sorta di anima collettiva. La pensatrice non a caso inizia ad abbozzare proprio in questa sede quella sua dottrina dell'anima come nucleo che poi troverà espressione più compiuta in *Potenza ed Atto*¹⁴¹.

Un altro momento importante in questo senso si può ritrovare laddove la Stein si sforza di cogliere un momento più intenso del configurarsi di un'oggettività esteriore al cospetto della coscienza, e cioè quello costituito dall'estensione del vissuto individuale a quello collettivo¹⁴². Ebbene nel primo caso (vissuto individuale) il flusso dei vissuti sfugge sempre ad un'oggettività esteriore, che può

¹³⁹Edith Stein, *Psicologia...cit.*, II, 1, 1 p.162-192.

¹⁴⁰Edith Stein, *Psicologia...cit.*, II, 2, 1-4 p. 217-309.

¹⁴¹Edith Sten, *Potenza...cit.*, V, 2-5 p. 149-159, V, 8.1-9 p. 198-236.

¹⁴²Edith Stein, *Psicologia... cit.*, II, 1, 2-3 p. 173-216; Edith Stein, *Psicologia ...cit., Osservazioni conclusive*, p. 312-327.

configurarsi nella sua pienezza solo sul piano inter-soggettivo. Invece nel secondo caso (vissuto collettivo) l'oggettività esteriore si costituisce sulla base di un convergere di vissuti muoventesi su quel piano di universalità ("*atti categoriali*", "*giudizi*" e "*visioni essenziali materiali*"), dove nuovamente l'essenza gioca un ruolo fondamentale. E dove dunque la soggettività viene sempre chiaramente sorpassata in direzione di una vera e propria oggettività universale.

Proprio qui ci sembra che sia possibile riconoscere i tratti di una visione che, come quella platonica, è interessata primariamente ad un'oggettività trascendente non in senso metafisico-religioso ma in senso in primo luogo puramente epistemologico; e ciò in quanto essa se ne sta al riparo dal divenire (includente poi la soggettività individuale stessa nella sua mera naturalità). Eccoci pertanto di fronte ad un idealismo assolutamente non soggettivo.

Ebbene, dice la Stein, qui l'atto categoriale ("*atto della posizione soggettiva*") generalizza l'oggetto di riferimento in termini di "*significato generale*". Ed è così che si delinea una vera e propria "*forma vuota*" (per l'ente reale), esistente sul piano ideale universale, per mezzo la quale è possibile la piena conoscenza. Quest'ultima è quella in cui il medesimo oggetto ha stesso significato per tutti quelli che lo conoscono. Ed anche questo richiama un tema squisitamente platonico ed insieme husserliano (unità di significazione), ossia quello dell'identità dell'ente con sé stesso quale garanzia di autentica conoscenza¹⁴³. Lo stesso Husserl, in modo molto simile al Platone del *Menone* (nel ben noto passo dedicato alle conoscenze matematiche innate del giovane schiavo) postula l'evidenza intuitiva assolutamente certa delle verità matematiche come paradigma di un'universalità, che corrisponde poi all'indubitabile identità dell'oggetto mentale con sé stesso (allo stesso modo in cui esso è identico per tutti).

Ci sembra allora che con il significato si profili un «nucleo» dell'oggetto conosciuto, rispetto al quale il vissuto è appena un involucro. Termini questi che del resto

¹⁴³Qui si possono riscontrare davvero significative convergenze tra Husserl e Platone [Platone, *Cratilo* ...cit., 385c p. 7, 386d p. 11; Platone, *Teeteto*...cit., 159d p. 81, 177e p. 133, 189b-190a p. 169-171, 193d p. 185, 202a p. 207, 207a p. 233; Platone, *Menone*... cit., XV-XIX, 82b-85b p. 29-39; Alves e Morujão, *Edmund Husserl*... cit., II Voll, I, I, § 11, 49-51 p. 68-71]. Ma il tema ci riporta anche alla stabilità dell'essenza in quanto oggettività universale ed insieme trascendente. E quindi va a tale proposito menzionata anche la riflessione di Hering [Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie*, IV, 1921, I, 5, 2 p. 503]. Egli sottolinea come il cogliimento intuitivo dello stesso "*nucleo*" dell'essenza (ovvero quello che ce ne restituisce la "*pienezza*" come esaustività completa del senso, ossia autentico *πολιον εἶναι*) è tale (intuizione) proprio perché esso incontra qualcosa di oggettivo; non invece appena qualcosa di "*supposto*" ("*behauptet*"), e quindi arbitrariamente soggettivo. In Husserl si tratta di quell'oggetto pensato che è evidente di per sé, così che quindi il suo significato è universale in quanto è identico per tutti. Si vedano per questo anche le note 100-105.

vengono impiegati proprio dalla pensatrice (la quale individua un "nucleo ideale" quale radicalmente contrapposto all'"involucro del vissuto").

E la Stein parla infatti in questa sede di un vissuto molto specifico, ossia i "vissuto di significato". Ma è proprio in forza di ciò che si costituisce infine un'oggettività esteriore, e cioè nella forma di un ente che funge ormai da vero "oggetto" di coscienza – e ciò in forza di "un significato particolare". Ed eccoci allora davanti ad "una datità completamente separata da noi".

L'oggetto intenzionale si è così costituito in un mondo inter-soggettivo. Dunque è qui pienamente in atto una costituzione la cui pienezza si lascia cogliere solo sul piano collettivo, ma che vige allo stesso modo anche sul piano individuale (sebbene in misura molto ridotta) – è un "processo di costituzione, individuale come sovraindividuale".

Ecco allora che quell'autentico spirito oggettivo, che avevamo visto profilarsi a conclusione della riflessione sulla vitalità interiore dinamica, assume a questo punto la dignità di un vero e proprio mondo spirituale comunione. In esso gli oggetti sono spirituali ("tutte le genuine realtà sovraindividuali sono spirituali") proprio in forza di una dimensione inter-soggettiva, le cui radici stanno poi tutte nella stessa spiritualità di quell'atteggiamento teoretico che è inevitabilmente anche genuinamente filosofico.

Ebbene anche questo non è in sé poco platonico, per quanto sia meno direttamente legato al platonismo di cui stiamo discutendo. Qui è infatti evidente quel carattere organismico della collettività che si può cogliere nelle ultime battute del *Politico*¹⁴⁴ (oltre che più in generale nella *Repubblica*). Dove si profila la realtà comunione come l'armonia regnante in un vero e proprio organismo. E lo stesso si potrebbe dire anche per il quadro di insieme offertoci dal *Timeo*¹⁴⁵. Nel quale poi tale realtà organismica ha proprio un aspetto propriamente vitale. Del resto non pochi studi steiniani si sono soffermati recentemente proprio su tale aspetto¹⁴⁶.

¹⁴⁴Platone, *Politico*, Rizzoli, Milano 2005, 309a-311c p. 365-377.

¹⁴⁵Platone, *Timeo*, Rizzoli, Milano 2003.

¹⁴⁶Vedi nota 14. Proprio a tale proposito il Calcagno scrive: – "The state has a responsibility, in so far as it is personal and composed of persons, for the welfare of the personal soul. Responsibility is not conceived solely in deontological terms, but as a matter of (ontological) justice, understood in the Platonic sense. The state, if it is to be a state, must allow its constitutive parts to be as they ought to be. Hence, the personal state composed essentially of a community of persons, must make an ontological space available for the expression and development of the personal core of all its personal members. This is the only way the state community can remain or be a state community" [Antonio Calcagno, "Edith Stein: Is the State responsible for the immortal soul of the person?", *Logos*, 5 (1) 2002, p. 72].

I-2. La fase intermedia: la struttura personale spirituale (Io, spirito ed anima) e spirito oggettivo (intersoggettività).

Il grande equilibrio tra questione epistemologica ed ontologica, fin qui riscontrato nella riflessione steiniana (e ciò proprio in virtù del suo attenersi ai principi del metodo fenomenologico), si lascia riconoscere in modo ancora più deciso in quella tappa successiva del suo pensiero, nella quale ella inizia già a confrontarsi piuttosto faccia a faccia con ontologia (ed anche ormai nella sua dimensione onto-metafisica). L'incontro con Tommaso è già avvenuto da tempo, e cioè fin dalla metà degli anni venti¹⁴⁷. La pensatrice ha anche iniziato a lavorare proprio su Tommaso entro il testo che poi sarebbe stato pubblicato con il titolo *Potenz und Akt*; mentre *Der Aufbau der menschlichen Person* (AB) comincia a prendere forma solo all'inizio degli anni trenta. In questo senso considerare quest'ultimo testo come "intermedio" (rispetto a quelli successivi) è storicamente piuttosto improprio. Non ci sembra che però lo sia tematicamente. Infatti nel decennio venti-trenta aveva iniziato a svilupparsi fortemente un'"antropologia filosofica" a forte impronta personologica (Buber, Guardini). Ed è proprio a quest'ultima che la Stein si riconnette nella sua riflessione dedicata in AB proprio all'Idea di uomo¹⁴⁸.

I termini dell'idealismo realista sussistono qui ormai davvero in pieno. E dunque proprio nel contesto del platonismo puramente epistemologico (universalista, non soggettivista e mirante alla purezza della posizione teoretico-coscienziale) già precedentemente in atto, inizia in questa fase a delinarsi anche un platonismo che indaga l'onticità stessa dell'essenza. E ciò avviene quindi precisamente in relazione al quell'ὄντος ὄν che già avevamo visto emergere precedentemente.

Qui si va alla ricerca della definizione dell'essenza ideale più rilevante entro le essenze ideali che costituiscono l'essere immanente e Natura, ovvero in primo luogo l'Idea di uomo. E con questo è designato quel campo della ricerca fenomenologica sul piano del reale che era stato auspicato dagli allievi di Husserl, spostando così (anche se solo lievemente) l'attenzione dall'attiva ed estesa indagine sulle condizioni fondamentali della conoscenza (riduzione trascendentale). La Prof. Ales Bello ha

¹⁴⁷Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches...* cit., IX p. 105-112; Beate Beckmann Zöllner, *Einführung*, in: *Der Aufbau...* cit. 1-4 p. XVII-XXXIII.

¹⁴⁸Edith Stein, *Der Aufbau ...*cit., IA, I-II p. 2-17, II, I, 1-4 p. 18-26.

però dimostrato che tale intenzione non manca affatto nemmeno in Husserl¹⁴⁹. E del resto ci sembra che vadano in tal senso anche le riflessioni condotte dal pensatore in *Crisi* (“*mondo-della-vita*”) ed in *Natur und Geist*¹⁵⁰. In ogni caso l’impegno nel pieno contesto del metodo fenomenologico diviene qui addirittura più strenuo proprio perché esso si immerge ormai nel pieno del confronto con le scienze della natura¹⁵¹. Proprio in forza di questo emerge però una differenza molto rilevante dal platonismo originario (Platone), ed in modo ancora una volta simile a quanto avviene anche in Husserl (rispetto ai concetti di idea ed essenza). La Stein¹⁵² chiarisce infatti che l’essenza della quale lei è alla ricerca equivale alla realtà stessa (“*das menschliches Sein, wie es wirklich ist*”; “*das konkrete Menschentum*”); nel senso di quella che è la natura più autentica possibile, in quanto ad effettiva realtà (reale del senso proprio di *wirklich*), degli enti constatati in natura. Ed ancora una volta è evidente che solo l’atteggiamento teoretico permette questo riconoscimento. Dunque ciò avviene ancora in forza di una presa di posizione molto rigorosamente epistemologica; e non invece (come in buona parte avviene in Platone) in forza di una fondamentale convinzione etico-religiosa ed onto-metafisica (secondo la quale l’idea è la più reale delle cose in quanto è l’ente più trascendente che mai si possa immaginare). Esattamente tale presa di posizione consente del resto alla Stein di controbattere quello che lei definisce come “*idealismo*” umanista (ossia quello illuminista prima, della psicologia del profondo poi, ed infine anche quello che si struttura in un autentico “*nichilismo*” specie nell’esistenzialismo filosofico heideggeriano)¹⁵³. Esso infatti riesce a parlare dell’uomo solo in forza di teorie astratte (e non invece di vere e proprie prese d’atto ontologiche). La stessa cosa avviene poi per quella dottrina dell’evoluzione, che la pensatrice critica molto serratamente in quest’opera¹⁵⁴.

Certo è comunque che inizia a lasciarsi riconoscere a questo punto un piuttosto esplicito interesse anche religioso per l’ontologia illuminata dal metodo fenomenologico. Ella chiama qui infatti in causa in modo diretto una “*christliche*

¹⁴⁹La studiosa ci mostra infatti come Husserl contempi un vero e proprio campo di essere orizzontale, intersecato dalla direttrice verticale dell’Io puro (coscienza conoscente e razionalizzante), che corrisponde poi al livello “*hyletico*” (costituito dal vivente cieco e meramente sensibile) che funge da strato ontico inferiore della coscienza [Angela Ales Bello, *Edmund Husserl... cit.*, II, 1-5 p. 37-80].

¹⁵⁰Scritto nel quale egli traccia in modo chiaro la linea divisoria tra un’indagine naturale di tipo filosofico-fenomenologico ed una di tipo scientifico-empirista [Edmund Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemesterferien 1919*, in: Michael Weiler (Hrsg), *Edmund Husserl. Materialienbände*, IV, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht Boston London 2002].

¹⁵¹Beate Beckmann Zöller, *Einführung*, in: *Der Aufbau... cit.* 5 p. XXXIII-XXXVI.

¹⁵²Edith Stein, *Der Aufbau... cit.*, II, I, 1-4 p. 18-26.

¹⁵³Peraltro ella denuncia qui il vero e proprio “*crollo*” dello stesso idealismo filosofico (quello “*tedesco*”) nel contesto del suo sfociare in Positivismo.

¹⁵⁴Edith Stein, *Der Aufbau... cit.* III, I-III p. 33-44, IV, 7 p. 53-55, V, 1 p. 57-59, V, II, 6-10 p. 65-73.

Metaphysik"; ed inoltre parla dell'essenza ideale umana in una forma rigorosamente unitaria ("*Einheit des Menschengeschlechts*") che richiama già anche il compimento escatologico. Inoltre la spiritualità dell'atteggiamento riflettente si ricongiunge in questa sede con l'essenza nel mettere in luce quella natura "*spirituale*" ("*Geistesnatur*") dell'uomo, che denuncia la menzione da parte della pensatrice di aspetti ben più ampi che quelli solo filosofici. Ma comunque la posizione extra-naturale così assunta dall'uomo non contraddice affatto la posizione ed il ruolo affidati all'intelletto posto fenomenologicamente. La scienza filosofica fondamentale alla quale ella dunque qui mira è quella dell'"uomo come persona spirituale". E si tratta chiaramente di una prospettiva filosofica che comincia ad ambire ad un percorso parallelo rispetto alla teologia ed alla religiosità in generale.

Il precedente discorso sull'universalità intersoggettiva (in tale sede rappresentata specificamente dagli ampi valori connessi all'idea di uomo), in stretta relazione a sua volta con l'atteggiamento riflettente, si precisa quindi qui nel concetto di un "*partire dallo spirito*" ("*vom Geistigen her*") quale condizione indispensabile per cogliere le realtà ideali-naturali che sono in causa nella ricerca.

Si tratta insomma di un atteggiamento teoretico che ormai non sta più in alcuna contraddizione con l'atteggiamento "*valutativo*", ed infatti si pone esattamente come "*wertende Einstellung der Individuen zum Ganzen*".

La pensatrice si rifà in tale contesto comunque senz'altro ad una sostanziale posizione platonica come quella prima illustrata (e che non si discosta certo da quella di Husserl), ed inoltre il suo riferimento ai valori si inquadra perfettamente nell'orizzonte filosofico moderno dell'antropologia personologica. Eppure può essere utile in questa sede almeno ricordare che da tutto questo non è poi tanto lontano il Platone in carne ed ossa non solo di una filosofia fortemente incentrata sull'etica (vedi nota 208), ma anche di una stessa epistemologia, nella quale l'aspetto assiologico (idea come norma e come valore) giochi un ruolo fondamentale. Abbiamo peraltro già preso atto di questo nel contesto della riflessione di un pensatore platonico molto prossimo ad Husserl, e cioè Lotze.

La Fenomenologia steiniana si esplica dunque in questa fase come vera e propria indagine ontologica¹⁵⁵. Ma lo fa senza perdere mai di vista quell'essenza, il cui sbocciare nel mondo è esattamente quella cosa "*in carne ed ossa*" a cui mirava anche

¹⁵⁵Edith Stein, *Der Aufbau ... cit.*, II, II, 1-2 p. 26-29, II, III, 1-2 p. 29-31.

l'indagine husserliana. Con la dottrina della costituzione¹⁵⁶ il pensatore tedesco aveva infatti per la verità già gettato per intero le basi di tale ricerca – delucidando tutti gli aspetti di un'antropologia il cui aspetto primario era la continuità tra l'Io puro ed un Io personale avente la forma di un'animità capace di rendere vivente il corpo materiale (*Leib*). Solo che la Stein ricalca questo percorso decisa già ormai a guardare in faccia ad un'essenza ("*Die Sachen selbst ins Auge fassen*") che è Idea incarnata (e dunque il «vivente» stesso per eccellenza), in una maniera in cui il suo senso religioso inizia a trasparire in modo piuttosto deciso, sebbene sempre congiuntamente al suo del tutto intatto senso filosofico.

Non a caso qui l'universalità indifferenziata dell'ente (ciò che è appena "*allgemein*") trova nell'essenza un suo aspetto qualitativo molto strenuo nel senso di una manifestazione che suggerisce molto da vicino l'atto creativo (oltre che una «costituzione», il cui significato primariamente epistemologico non viene affatto posto in discussione). Tale aspetto è quello dell'"*eigen*", ossia quello dell'unicità individuale quanto più strenua possibile, e cioè personale.

È questo che fa un «Essente». Qui insomma non vi è più solo uno spirito che da (distaccato intelletto) osserva il mondo (costituendolo nella sua conoscibilità), ma vi è anche uno spirito vivente (e pur sempre un intelletto distaccato proprio in quanto spirito). Questo è l'uomo.

È anche in questo senso che esso non ricade nei meri molteplici enti e quindi nel divenire, e pertanto mantiene intatto il valore del distacco epistemologico (riduzione trascendentale).

Ebbene la sua unicità ("*Eigenart*")¹⁵⁷ è esattamente quanto rende autentica ("*eigentlich*") la sua realtà viva, ossia rende palpabile quella che è la sua vera essenza del tutto segregata dalle apparenze sensibili. Ecco che allora siamo davanti ad un'essenza letteralmente incarnata, che è poi l'entità naturale intesa come *Wesen*, e cioè come essenza nel senso di essere vivente: – tale è il "*Lebewesen*" o anche "*Seelenwesen*", cioè l'entità caratterizzata propriamente (essenzialmente) dall'essere vivente e animica.

Come si può vedere si confermano qui i termini di un idealismo platonico dalla valenza in primo luogo epistemologica ed in questo senso anche fortemente realista.

¹⁵⁶Edmund Husserl, *Idee ... cit.*, II, I, I, 1-8 p. 439-454, II, I, I, 11 p. 461-463, II, I, I, 18 p. 491-523.

¹⁵⁷Hering sottolineava come la "*Eigenart*" è proprio ciò che scaturisce dal riconoscere in un oggetto ideale quei tratti essenziali che per la sua identità sono irripetibilmente "*costitutivi*" ("*konstitutiv*"), e quindi indicativi appunto di una sua essenza che è soprattutto interiore [Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, di Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie*, IV, 1921, I, 1 p. 496]. Si tratta poi, egli chiarisce, del "*Sosein*" (ποίησιν εἶναι), ovvero l'insieme delle caratteristiche competenti ad un'essenza ("*Wesen*"). Che non è dunque affatto appena il ποῖον, ossia l'accidentale qualità.

Ma ancora una volta lo stesso Platone in carne ed ossa non è affatto lontano, dato che la riflessione sulla dimensione dell'"*eigen*" può trovare proprio in lui un paradigma¹⁵⁸. Dunque va costatato qui che, contrariamente a quanto avevamo previsto nell'esposizione preliminare della nostra tesi, sussistono nel pensiero steiniano anche possibili echi per almeno una sensibilità platonica più ampia di quella puramente filosofica. E ciò si lascia cogliere però solo quando la sua visione si apre effettivamente anche a prospettive religiose.

In ogni caso ci sembra che possa essere considerata di nuovo platonica in senso più moderato, e cioè nel senso proprio della Fenomenologia husserliana, quella così vasta critica in questa sede svolta dalla Stein¹⁵⁹ – ricollegandosi sia alla sua precedente riflessione in IF (continuità spazio-temporale e corpi materiali riempienti la spazialità) sia anche alla riflessione husserliana sulla spazialità¹⁶⁰ – contro la dottrina tomistico-aristotelica dell'anima come forma sostanziale; e che vede in primo piano l'affermazione della primarietà dell'essenza rispetto a quella della sostanza.

Abbiamo infatti appena visto che il riconoscimento dell'essenza riporta indietro ad una solida posizione epistemologica (dove gioca un ruolo fondante l'atto di coscienza), in assenza della quale tutto rischia di franare in una metafisica entro la

¹⁵⁸Ciò si lascia comprovare direttamente, attraverso sua ampia riflessione sull'auto-conoscenza come riconoscimento della propria identità interiore daimonica [Paul Friedländer, *Platone... cit.*, I, II p. 47-48, II, IC, 12 p. 574-575]. Ma si lascia comprovare anche più indirettamente per mezzo di Plotino e di autori rifacentisi alla sua visione [Martine Vonlanthen, "La notion d'οικείωσις dans l'explication de la relation de l'Intellect et de l'Âme chez Plotin", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (1), 2015, p. 6-9], così come attraverso la visione di un platonico cristiano come Meister Eckhart [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, C.H. Beck, München 2014, V, 21 p. 196-212; Meister Eckhart, *Predica 4 (Q 77)*, in: Loris Sturlese (a cura di), *Meister Eckhart. Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Bompiani, Milano 2014, p. 59; Meister Eckhart, *Predica 5 (Q 22)*, ibid. p. 73; Meister Eckhart, *Predica 47 (Q 47)*, ibid. p. 664]. La Vonlanthen riporta il termine alla dottrina del Bene di Platone stesso (*Repubblica, Simposio, Liside*). Dato che il significato ultimo del "*proprio*" era per lui quello di "*ciò che è bene per me*"; e dunque concerneva quella suprema idealità etico-normativa che è presente nella nostra interiorità non solo come la verità in assoluto ma anche come quella verità che direttamente ci riguarda (ovvero il nucleo occulto stesso della nostra identità). Tutto ciò rientra poi in Plotino nella dottrina della «non-discesa» dell'anima rispetto all'intelletto trascendente sovra-personale, o *Nous*. Ci sembra inoltre estremamente significativo il fatto che, come sostiene il Montoneri [Luciano Montoneri, *Il problema... cit.*, I, IV, 2 p. 109], il concetto di "*proprio*" rientri anche in quell'etica metafisica platonico-socratica che vede nella "*cura di sé*" la conoscenza di sé stessi come interiorità animica (auto-conoscenza); e rispetto alla quale la conoscenza esteriore è invece del tutto secondaria. Qui, più in particolare, si tratta dell'atto di conquista dell'esatta nozione del "*Medesimo («αὐτὸ ταῦτὸ»)*", e che poi corrisponde appunto all'"*identità*" stessa nella sua pienezza. Inoltre tale complessiva riflessione si riconnette comunque in Platone a ciò che abbiamo già detto circa la conoscenza come riconoscimento della stabilità dell'ente. Va qui segnalato anche che, nel contesto del neoplatonismo specie plotiniano [Pauliina Remes, *Neoplatonism... cit.*, 4 p. 123-133], è stata evidenziata una riflessione sul "*self*" che ne pone in luce l'aspetto universale (inter-soggettivo), ma precisamente in riferimento all'intellettualità riflessiva propria della natura umana. Ciò nel senso della ricognizione dell'"*himself*" come propria identità, e quindi come essenza ideale incarnata nell'intimità interiore; non invece nel ricollegarsi ad un'universalità concettuale vuotamente astratta. Nel contesto di tale atto l'"*autós*" assumerebbe la valenza di un "*noi*" inter-soggettivo ponentesi come distacco intellettuale dalla posizione naturale (entro la quale invece il "*self*" è riflessivo in senso solo animale e non umano, e quindi entro un'oggettivazione immersiva per natura anti-intellettuale). Tuttavia tale posizione teorica è riflessiva proprio in quanto è tutt'altro che astratta ed astraeente. Per la corrispondenza con la riflessione husserliana del concetto di identità qui illustrato, si veda la nota 99.

¹⁵⁹Edith Stein, *Der Aufbau... cit.* III, I-III p. 33-44, IV, 7 p. 53-55, V, 1 p. 57-59, VI, 6-10 p. 65-73.

¹⁶⁰Tale riflessione si ritrova in modo meno diretto nel primo volume di *Idee* [Edmund Husserl, *Idee ... cit.*, I, *Introd.*, p. 3-19, I, I, II, I, 27-29 p. 61-66, I, I, II, 37 p. 86-89, I, I, II, 39-41 p. 92-100, I, I, III, 52 p. 128-134] ed in modo invece ben più diretto nel secondo volume dell'opera [ibid. II, I, I, 1 p. 439-440, II, I, II, 12 p. 464-466, II, II, II, 31-33 p. 562-574, II, II, IV, 43-44 p. 596-597].

quale non vi è mai un'autentica presa d'atto della realtà. Ma sta di fatto che Platone in verità non conobbe affatto questo problema, dato che per lui il concetto di *ousia* stava esattamente per quello di essenza¹⁶¹.

In tale contesto l'imputato è per la verità anche la teoria dell'evoluzione – con la sua dottrina di un'ascendenza fino all'origine delle specie, che si spieghi solo sulla base della mera connessione genetica tra momenti spazio-temporali assolutamente estrinseci gli uni verso gli altri (“teoria della discendenza” (“*Deszendenztheorie*”)¹⁶² –, sebbene la pensatrice non intenda con ciò affatto negare il ruolo del concetto scientifico di “specie” sul piano elementare (materiale-naturale) della costruzione (*Aufbau*) dell'individuo umano. Solo che ella propone un notevole allargamento del concetto ad un orizzonte filosofico-metafisico entro il quale si affaccia anche quel concetto di progetto o piano divino¹⁶³; che poi ha i suoi ben precisi addentellati oggettivamente tomistici oltre che agostiniani¹⁶⁴; e però forse prima ancora propriamente platonici¹⁶⁵. Vedremo però nel secondo capitolo che il concetto steiniano di “piano divino” (connesso poi a quello di intelligenza creativa) diverge comunque non poco dalla più propria visione di Platone.

Il discorso sulla specie si precisa alquanto quando esso viene posto in correlazione con la genesi dell'unicità personale¹⁶⁶. Per la Stein, infatti, nel processo di individuazione recante a quest'ultima, la fonte della finale unità non è affatto la sostanza (secondo la dottrina dell'unità sostanziale dell'anima), ma è invece la “*vita spirituale*” stessa. La causa e guida del processo è insomma ancora una volta

¹⁶¹Platone parla infatti di *ousia* proprio a proposito della genesi divina dei nomi, ossia a proposito della stessa radicale antecedente qui menzionata dalla Stein [Platone, *Cratilo*... cit., XVIII, 401ce p. 49]. E ne parla comunque nei termini specifici di un'essenza. Essa designa per lui proprio quanto è in relazione al verbo “*estin*”, ossia “*è*”. E come tale è “*ousia delle cose*”. Tale significato designa una sorta di “*essia*”, mentre vi è invece un ulteriore significato più prossimo al termine “*ossia*”. Ora, il primo indica un'antecedente che è anche totalità (un *di tutte le cose*) di cui “*si partecipa*” (la stessa dea “*Hestia*”), ovvero ciò che ristà. Il secondo indica invece più il persistere nel divenire (la stessa dea “*Era*”), ovvero ciò che è solo in quanto scorre. E qui egli fa appello direttamente ad Eraclito.

¹⁶²Edith Stein, *Der Aufbau*... cit., V, II, 10 p. 71-73.

¹⁶³Il concetto di Progetto divino, oltre ad essere stato dalla Stein desunto da Tommaso, emerge un po' dovunque nell'opera steiniana; ed anche insieme al tema dell'abbandono alla volontà divina [Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Maria Amata Neyer, *Sebstbildniss*... cit., 123-127 p. 144-149, 173 p. 191-192; Edith Stein, *Der Aufbau*... cit., IV, 8 p. 55-56, V, II, 1 p. 59-61, V, II, 7 p. 68-69; Edith Stein, *Potenza*... cit., VI, 11 p. 270-280]. Inoltre, ora direttamente ora indirettamente, esso appare anche in connessione con il concetto di Intelligenza creativa (Edith Stein, *Der Aufbau* ... cit., IV, 8 p. 55-56, V, II, 1 p. 59-61, V, II, 7-8 p. 68-71, VII, I-IV p. 93-133; Edith Stein, *Endliches*... cit., VII, 7 p. 356-358; Edith Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, EDB, Bologna 2003, III p. 115-120]. Le riflessioni della pensatrice su questo tema si basano comunque molto chiaramente su Tommaso [Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I*... cit., III p. 99-103, IV p. 121-125; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2*... cit., XXII, 1-4 p. 568-580, XXVII p. 778-809].

¹⁶⁴Antoine Côté, Eduardo Zachia, “Tomás de Aquino e o Problema das Ideias Divinas de Coisas Singulares”, *DoisPontos*, 7 (1) 2010, 41-68; Marie George, “What Would Thomas Aquinas Say about Intelligent Design?”, *Blackfriars*, 94 (1054) 2013, 676-700; Johannes Hessen, *Platonismus* ... cit., III, II p. 158-178.

¹⁶⁵Giovanni Reale, *Per una nuova*... cit., IV, XVI, II p. 501-511.

¹⁶⁶Edith Stein, *Der Aufbau* ... cit., VII, I, 1 p. 93-96.

l'interiorità e non l'esteriorità. Tale interiorità è dunque ormai l'anima stessa nella sua funzione conoscente.

Si tratta di un concetto che di certo diverrebbe artificioso e sospetto se lo si facesse uscire dal senso epistemologista con il quale esso viene concepito. Qui infatti ne va in primo luogo nel fatto che la verità circa l'ente-uomo (ente connotato dal fatto di essere pensante) va cercata nell'interiorità intellettuale quale sua essenza. Ed essa è «spirituale» già solo su questo piano filosofico. Cosa, questa, che costituisce poi lo sfondo stesso anche del dato di fatto metafisico che lo determina quale essere vivente. Ebbene questa perfetta coniugazione di filosofia (centrata sulla preoccupazione epistemologista-gnoseologica) e metafisica religiosa (senza che essa sconfini però in teorie prive di vere prese d'atto) ci sembra lasci profilare già qui le sembianze di Agostino (il che relativizza non poco la collocazione della svolta agostiniana nel bel mezzo del lavoro steiniano su EES)¹⁶⁷. La cui dottrina (*De Trinitate*)¹⁶⁸ dell'immortalità umana si basa proprio sull'equivalenza tra razionalità interiore (intelletto) e persistenza della vita animico-spirituale ben oltre i limiti dello spazio-tempo. E proprio tale essenza fa poi dell'uomo quell'immagine di Dio che è in definitiva lo stesso Essente unico-personale steiniano.

Orbene vi sono in Platone moltissimi oggettivi punti di aggancio per la complessiva dottrina esposta a tale proposito (senso e valore dell'interiorità intellettuale-spirituale, eternità ecc.)¹⁶⁹. Ma comunque è evidente che, almeno testualmente, il platonismo qui in atto sembra essere agostiniano; senza però distaccarsi dal platonismo che finora abbiamo riscontrato in comune tra Stein ed Husserl.

¹⁶⁷Non a caso Agostino viene menzionato qui espressamente dalla Stein come paradigma di pensiero per una dottrina interiore della verità ("*Nolite foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*") [Edith Stein, *Der Aufbau*... cit., IA, II, 1 p. 9-12]. La menzione di questo pensatore all'inizio di tale investigazione (entro la quale comunque la pensatrice si confronterà soprattutto con Tommaso) sembrerebbe indicare qual'è in verità il senso filosofico-metafisico ultimo di essa. Ora la stesura di EES non inizia prima del 1935 [Andreas Uwe Müller, *Einführung*, in: Edith Stein, *Endliches*...cit. p. XIII-XV] mentre abbiamo visto che quella di *Der Aufbau* è antecedente almeno di qualche anno. E questo significa allora che quest'ultimo lavoro implica già un deciso viraggio della pensatrice verso interessi metafisico-religiosi (per quanto comunque ancora incontestabilmente filosofici).

¹⁶⁸Giovanni Catapano (a cura di), *Agostino. La Trinità*, Bompiani, Milano 2013, XIV, iii-iv, 6 p. 805-807; Agostino, *L'immortalità dell'anima*, in: Giovanni Catapano (a cura di), *Agostino. Sull'anima*, Bompiani, Milano 2012, i, 1 p. 65-67, iii, 4-5 p. 71-76, v-vi, 8-10 p. 79-85, vii, 12 p. 89-92.

¹⁶⁹Ed anzi va detto qui che dev'essere considerato proprio Platone (e non Aristotele) colui che ha esposto in tutte le sue forme (inclusa la tripartizione e la divisione in potenze) la dottrina dell'anima [Luciano Montoneri, *Il problema*... cit., I, IV, 1 p. 78, p. 97-105, I, IV, 2 p. 105-113, I, IV, 4 p. 119-136, II, I, V, I p. 191-194]. E questo ci sembra di una certa importanza per la nostra investigazione, dato che nel pensiero steiniano la tripartizione animica e la dottrina delle potenze animiche stanno alla radice di uno degli aspetti più importanti della formazione animica, e cioè quello della differenziazione corporea in membra ("*Gliederung*") [Edith Stein, *Der Aufbau* ... cit., IV, 8 p. 55-56]. La stessa sfera di concetti di può infatti ritrovare in Platone stesso nel *Filebo* e soprattutto nel *Fedone* [Platone, *Filebo*, Bompiani, Milano 2006, 30a d p. 101-103, 47c-48a p. 165-167; Platone, *Fedone*... cit., IX- XVII, 64a-72e p. 19-45, XXI-XXX, 76b-81e p. 55-73, XXXVI-XXXVIII, 85e-89c p. 85-95]. Ci sembra insomma che questo possa in una certa misura relativizzare i pur oggettivi richiami steiniani a Tommaso per questa complessiva dottrina [Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I*... cit., X, 1 p. 259-262, X p. 259-306, XV, 1 p. 425-432; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2*... cit., 3 p. 575-580].

In ogni caso in tale contesto si vuole dire che l'essenza propria dell'uomo è lo spirito, e che quindi essa non ha bisogno di alcuna sostanza per essere e per esprimersi. E questo ha un ben preciso corrispettivo filosofico, perché l'uomo (come categoria) è in primo luogo una realtà logica, e quindi costituisce il corrispettivo stesso (esistente ed incarnato) dell'universale «uomo». Tuttavia quest'ultimo è puramente astratto e quindi non possiede alcuna realtà. La realtà è pertanto del tutto assente nella categoria e nel genere, mentre inizia a delinearsi solo quando con la specie (forma interiore, o *to ti en einai*) si approssima alla manifestazione in un individuo assolutamente unico, ossia un effettivo «proprio questo qui» – del quale si è riconosciuto il *“cos'è questo uomo qui”* (*“was dieser Mensch sei”*). Solo l'appello all'essenza permette pertanto un discorso metafisico che non si discosti dalle prese d'atto (emergenti in un'indagine fenomenologica dell'ontologia). Infatti la sostanza (così come la materia stessa) può essere considerata una soltanto in quanto essa è intanto del tutto impersonale. L'essenza invece lo è solo in quanto personale. Ecco che allora qui è proprio la singolarità umana (riscontrata quale dato di fatto in quanto essenza dell'uomo) ad assumere valore metafisico.

Si potrebbe di certo a tale proposito speculare sul fatto che l'idea è per Platone stesso la forma più strenua possibile di identità singolare. Ma comunque l'accento posto dalla Stein sulla realtà immanente dell'idea incarnata lascia valere molto più il paradigma di un idealismo realista fortemente fenomenologico. Si tratta insomma di un realismo delle idee molto sensibilmente diverso da quello platonico (che è radicalmente trascendentista).

Certo è comunque che il tale contesto si sta parlando dell'essenza interiore ideale come la forma stessa dell'individuo. E proprio a tale proposito si può riassumere l'intero discorso steiniano sulla specie (nella sua critica relazione con la forma sostanziale da un lato e l'unità dall'altro) con le parole della pensatrice stessa: – *“...Die substanziale Form ist etwas Leztbestimmtes, was keinerlei formale Differenzierung mehr zuläßt. Wenn wir uns eine Mehrheit von gleichen Individuen denken sollen, so muß etwas vorhanden sein, wodurch sie sich unterscheiden (sonst wären sie eins), und dieses Unterscheidende darf nichts Qualitatives sein”* (*“...La forma sostanziale è qualcosa di ultimamente determinato che non permette più alcuna ulteriore differenziazione formale. Se noi pensiamo ad una molteplicità di individui uguali, allora deve risultare evidente in che cosa essi si differenziano (altrimenti sarebbero una sola cosa), e questo fattore differenziante non può essere nulla di qualitativo”*).

Gli interessi metafisico-religiosi ormai esplicitamente presenti nella riflessione steiniana la portano ad addurre lo “*spirito puro*” (l’angelo) come l’esempio sommo di coincidenza tra specie e individuo.

Ed ella sa bene che con tale entità si tratta di una realtà rivelazionale e non invece naturale. Essa però non manca di rientrare comunque entro una realtà metafisica (quale luogo di presa d’atto), in quanto anche presso gli spiriti puri l’esistenza deve riempire la forma vuota della «corporeità»¹⁷⁰.

In ogni caso ciò significa però che la spiritualità intellettuale umana (perfettamente in linea com’è con l’Io personale e lo stesso Io puro) ha le caratteristiche per sconfinare verso una realtà ben più ampia. E lo stesso vale per l’essenza (sia quella umana sia quella dell’elemento metafisico in generale ed in assoluto). Il che è qui chiaramente mostrato dal fatto che materia e sostanza non concorrono affatto all’unicità individuale, ma lo fa invece solo l’essenza.

Pertanto l’intero discorso svolto a tale proposito si riconnetterà poi proprio per mezzo dell’essenza alla definizione di ciò che è anima spirituale (nella sezione denominata “*Der Aufbau der menschlichen Natur und die Stellung der geistigen Seele*”)¹⁷¹. Ciò su cui la pensatrice insiste in questa sede (nel contesto dell’estensione metafisica del concetto husserliano di costituzione a quello tomista di formazione animica) è l’invocazione di un autentico “*principio*” (“*Aufbauprinzip*”) che trascende i meri fatti esteriori (ancorché metafisicamente concepiti mediante la sostanza) di un divenire immanente. Tentando di definire ciò che è “*anima spirituale*” (“*geistige Seele*”) umana, la Stein ce la presenta infatti nei termini della sottomissione dell’uomo (quale ente essenzialmente pensante) alla sola “*legge spirituale*” (“*geistiges Gesetz*”) – cosa da contrapporre poi all’anima concepita invece in modo troppo immanentistico-naturalistico, e come tale chiaramente inferiore (“*niederes Seelische*”). Se l’uomo possiede un’unità (e quindi poi anche un’unicità) ciò avviene quindi proprio in forza dell’essenza. Essa è dunque unità essenziale all’uomo (“*Einheit der menschlichen Natur*”), e pertanto agisce a partire da un luogo interiore assolutamente concentrato, che poi anche assolutamente centrale e dominante in termini formativi. Insomma in questa parte ed in quella successiva¹⁷² della sua investigazione, la pensatrice sembra volerci addirittura offrire una formulazione animico-spirituale del concetto di «*sostanza*», e quindi una definizione interioristica ed immaterialistica

¹⁷⁰“*Come me*”, ella dice, l’angelo “*ha un corpo*” [Edith Stein, *Excursus sull’idealismo trascendentale*, in: Edith Stein, *Potenza... cit.*, g. p. 367-369; Edith Stein, *Potenza... cit.*, p. 387-389.

¹⁷¹Edith Stein, *Der Aufbau... cit.*, VII, I, 2 p. 96-99.

¹⁷²Edith Stein, *Der Aufbau... cit.*, VII, III, 1-4 p. 112-124.

di essa. Ma poiché qui siamo ancora al cospetto della trascendenza istituita dall'atteggiamento teoretico (nei confronti del mero divenire naturale), diremmo che a questa serie di concetti può (in questo specifico senso) senz'altro venire attribuita una veste platonica, che include poi senz'altro lo stesso platonismo husserliano.

È con queste premesse che possiamo quindi accostarci ad un momento davvero fondamentale della riflessione steiniana in questo testo, e cioè quella concernente "*Das Wesen des Geistes*"¹⁷³, ovvero l'essenza stessa dello spirito. Proprio su questo aspetto bisogna tenere presente anche la nota al testo di PSS redatta dalle Proff. Ales Bello ed Anna Maria Pezzella¹⁷⁴. Qui la Stein dà forma e volto a tutti i diversi intendimenti della parola "*Geist*", indicandoci in essi anche quelli che possono essere considerati i diversi aspetti di tale realtà – 1) puramente intellettuale in senso sostanziale, o "*mens*" ("*la parte più alta dell'anima*", e quindi ben più che solo razionale)¹⁷⁵; 2) conoscente, o "*intellectus*" (forza di "*Einsicht*" o penetrazione intellettuale); 3) ragione, o "*Verstand*" (termine generico); 4) spirito pneumatico, o "*spiritus*" (il biblico "*Hauch*"). Nel complesso con esso va comunque intesa una sostanza intellettuale ("*Stoff*") caratterizzata dalla sottigliezza materiale, e quindi dall'estrema purezza e leggerezza ("*den leichtesten und feinsten*"). Questa è l'essenza dello spirito in qualunque forma essa si presenti. Ebbene al di là dell'intendimento dello spirito proprio delle filosofie orientali¹⁷⁶, ci sembra che tale definizione si ricordi bene anche ad un certo diffuso platonismo della speculazione metafisica medievale; che prese corpo allora nelle dottrine della sostanza intellettuale (specie presso Eckhart e Dietrich von Freiberg)¹⁷⁷. Infine se ne può trovare traccia in altri

¹⁷³Edith Stein, *Der Aufbau ...* cit., V, II, 1-3 p. 99-103, VII, III, 3-4 p. 114-129.

¹⁷⁴Angela Ales Bello, Anna Maria Pezzella, *Indice analitico*, in: Edith Stein, *Psicologia...* cit., p. 331-337.

¹⁷⁵Queste precisazioni ci sembrano stare fortemente in relazione con quanto la Stein sostiene riguardo alla differenza del concetto di ragione ("*ratio*") in Husserl e Tommaso [Edith Stein, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 2 p. 317]. Infatti, ella dice, se per Husserl la "*Ratio*" (o "*Logos*") è solo "*ragione naturale*" (e quindi appena "*ragione come tale*", "*Vernunft als solcher*"), invece per Tommaso a questa si aggiunge anche quella "*soprannaturale*". Qui, comunque, nel sottolineare che qualunque forma di ragione umano-terrena è sempre solo limitata, la pensatrice sembra voler porre dei limiti all'assolutezza del concetto husserliano della riduzione trascendentale. Perché quest'ultima sia possibile si dovrebbe infatti per lei ricorrere a quella Ragione "*infinita*" che è solo divina.

¹⁷⁶Lo spirito è stato infatti in esse sempre inteso come un'essenza incorporea che sta al centro e nel profondo di ogni cosa al modo di una sostanza sottile. Le variazioni di questo concetto sono troppo grandi per poter essere qui discusse, per cui riportiamo solo alcune delle fonti in cui può essere ritrovato [*Chāndogya Upaniṣad*, in: Raphael (a cura di), *Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2010, I, I, 1-10 p. 293-295; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, ibd. IV, IV, 1-3 p. 191-192; *Māṇḍūkya Upaniṣad*, ibd., III, 3, 1-48 p. 1059-1073; René Guénon, *Il Regno della Qualità ed i segni dei tempi*, Adelphi, Milano 2006, p. 17-41; René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975, 57 p. 300-304; 69-75 p. 355-396].

¹⁷⁷Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., I, 7 p. 82-83, V, 23 p. 231; Meister Eckhart, *Predica 13 (S 102)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart...* cit., p. 186-203; Meister Eckhart, *Predica 15 (S 103)*, ibd. p. 219-237; Meister Eckhart, *Predica 16 (S 104)*, ibd. p. 241-265; Meister Eckhart, *Predica 19 (S 116)*, ibd. p. 304-309; Meister Eckhart, *Predica 55 (Q 80)*, ibd. p. 761-769; Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, Burkhard Mojsisch (Hrg.), Meiner, Hamburg 1980, I, 3-11 p. 5-14, II, 1-1 p. 16-19; Georges Vallin, *Via di gnosi...* cit., III, II p. 234-237; Werner Beierwaltes, *Deus est Esse – Esse est Deus*, in: Werner Beierwaltes, *Platonismus ...* cit., IV p. 37-67.

luoghi del neoplatonismo cristiano così come anche in Platone stesso¹⁷⁸. Ed infine persino in Agostino si può trovare una traccia di tale concetto¹⁷⁹. In ogni caso potremmo dire che in tal modo quella facoltà di movimento, o “*Beweglichkeit*” che è propriamente animica trova il suo sommo paradigma proprio nello Spirito. E qui emerge poi quel concetto di «se-movenza», proprio della realtà spirituale, che possiamo senz’altro ritrovare anche in Platone stesso¹⁸⁰. E tutto questo ci sembra poi concordare non poco con l’intera riflessione steiniana sullo spirito umano come realtà non vincolata al luogo e quindi libera nel senso della volontà¹⁸¹. Il che rinsalda la complessiva dottrina metafisico-religiosa della pensatrice anche a questo platonismo molto ampio e sicuramente storico (nel senso di lunga tradizione di pensiero successiva a Platone).

Tutti questi così suggestivi correlati platonici e metafisico-religiosi non devono però allontanare l’attenzione dall’aspetto centrale della questione nell’intendimento steiniano.

Abbiamo infatti in tal modo davanti a noi pur sempre il supremo Soggetto di conoscenza (e perfino di essere) che viene posto dalla riduzione trascendentale husserliana (atteggiamento teoretico). E di esso è stata qui definita da un lato la natura spirituale e dall’altro lato anche l’essenza – essenza di un Essente che è specchio dell’Identità divina stessa. La soggettualità esprime infatti anche l’essenza dell’Essente (nei suoi vari gradi ontologici), che è fatta di Intelletto e Volontà. E tali caratteristiche essenziali si manifestano poi in un auto-conoscersi che è sempre anche un radicale possedersi (“*sich besitzen*”), il quale è poi a sua volta insieme un “*sich durch und durch kennen*”. Cosa che poi configura – almeno idealmente, ossia con paradigma in Dio – una capacità di darsi senza mai esaurirsi.

¹⁷⁸Questo è vero sia in generale sia anche in relazione al concetto di “*corpo spirituale*” che lega Gregorio di Nissa ad Origene e, attraverso quest’ultimo, anche al Platone più espressamente metafisico-religioso del Fedone e del Fedro [Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., II, I, V, I p. 195-199; Ilaria Ramelli, *Saggi integrativi. La dottrina dell’apocatastasi eredità origeniana nel pensiero escatologico del Nisseno*, in: Ilaria Ramelli, *Gregorio...* cit., I, 4 p. 775-776; Gregorio di Nissa, *Dell’anima...* cit., ibd. I, 3, 28-29 p. 363-365, I, 6, 40-44 p. 375-381].

¹⁷⁹Infatti l’intera riflessione di Agostino (*De quantitate animae*) sulla profondità a-spaziale dell’anima si conclude non a caso affermando che l’anima è “*preziosa*” proprio in quanto molto prossima al “*nulla*” [Giovanni Catapano, *Agostino. Sull’anima...* cit., III, 4-6 p. 129-137]. Non si tratta però affatto di un nulla ontologico (come per le cose corporee quando affette dal non-essere), bensì si tratta di un’immaterialità che può essere considerata iper-quantitativa (e quindi qualitativa) proprio nel senso del *sottile*. Del resto ciò è confermato dalla susseguente riflessione sulla natura pneumatica (“*vento*”) dell’anima. Qui infatti Agostino impiega proprio l’aggettivo “*sottile*”.

¹⁸⁰Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., I, IV, 4 p. 120-121.

¹⁸¹Riflessione alla quale la Stein dedica in questo stesso lavoro una sostanziosa riflessione anche in relazione a diversi temi delle *Quaestiones disputatae*, ed in particolare la creazione per mezzo di idee, la parola creativa, l’azione in vista del Bene [Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., III, 1 p. 99-103, IV, 1-2 p. 188-125, X, 1 p. 259-262; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2...* cit., XII, 1-11 p. 568-600]. La volontà trova dunque il suo paradigma proprio in Dio come “*puro spirito*” [Edith Stein, *Der Aufbau...* cit., VII, II, 2 p. 100-101]. In sintesi lo spirito divino è Intelletto e Volontà (“*Gottes Geist ist Intellekt und Wille*”) e cioè intelletto auto-conoscentesi (“*sich selbst erkennender Intellekt*”). Ciò avviene grazie alla volontà senza impedimenti che lo unisce a sé stesso come oggetto di conoscenza).

Va visto qui insomma (tra l'uomo e Dio stesso) il paradigma stesso di tutto ciò che è essente ed essere al modo di una personalità ("*Personalität*"), e come tale è un essere spirituale in termini pienamente intellettuali. La sua è infatti la libertà propria dell'*auto-consapevolezza* o coscienza ("*Bewußtheit*") - volendo extrapolare, si tratta quindi anche di *auto-coscienza*. Così nel complesso la personalità è il "*puro spirito in persona*" ("*der reine Geist in Person*"); allo stesso modo in cui il puro spirito è sua volta la quintessenza stessa della persona - "*Der reine Geist ist also Person*".

È su questa complessiva base che nella fase conclusiva di tale investigazione si può prendere atto delle caratteristiche assegnate dalla Stein alla struttura personale spirituale, e cioè alla relazione tra Io cosciente ed anima ("*Zusammenfassende Darstellung des menschlichen Individuums*")¹⁸².

La formazione animica punta infatti ad un concreto ontologico, l'individuo umano, che è però anche un'oggettualità spirituale ("*Etwas Objektiv-Geistiges*"). Questo è propriamente l'Essente ("*Seiende*") - affatto mero ente, e ciò in quanto ente-pensante -, quale essenza nella valenza di essere vivente "*personale-spirituale*" ("*personal-geistiges Wesen*") e cioè intellettuale.

E diremmo che in tal modo ha trovato perfetta espressione l'idealismo realista di radice husserliana con tutta la portata platonica che esso aveva evidentemente avuto fin dall'inizio.

Infatti ancora una volta siamo qui al cospetto di un'intellettualità conoscente che trascende completamente le leggi energetiche della natura (ossia addirittura l'entropia). Ma essa è intanto un vero e proprio essente. E ciò in forza di una legislatività energetica tutta interiore, ossia la *vita interiore* ("*inneres Leben*"). È ad essa che va attribuito l'effetto formante su qualunque esteriore.

Si tratta di qualcosa di spiritualmente oggettivo, e che sta peraltro al centro stesso della spiritualità oggettiva da esso stesso generata (specie nella dimensione intersoggettiva); ossia il mondo spirituale in quanto spiritualizzato dall'uomo. Con questa complessiva spiritualità oggettiva ("*Objektiv-Geistiges*") si tratta insomma di ciò che la Stein ha mostrato altrove¹⁸³ negli esempi del paesaggio e del *blocco di granito*.

Inoltre tutto ciò si distacca molto decisamente da quella logica dell'"*Entweder-Oder*"¹⁸⁴ che domina invece totalmente la visione tomista dell'anima, e che (nel

¹⁸²Edith Stein, *Der Aufbau ... cit.*, VII, IV p. 130-133.

¹⁸³Edith Stein, *Psicologia ... cit.*, II, I, 2 p. 173-192.

¹⁸⁴E qui vi è un significativo aggancio per un intendimento molto critico del concetto tomista dell'"*analogia entis*".

contesto della dottrina di formazione animica) non solo si riferisce unicamente ad un'animità generale (dai forti connotati naturalistici ed immanentistici, ancorché concepita come essenza), ma anche condiziona e vincola l'animico-alto all'animico-basso. Il che rende poi di nuovo qui estremamente attuale la visione di Platone stesso; dato che presso di lui se c'è una cosa che connota di sé l'anima nella sua pienezza, questa è proprio la sua trascendenza insieme ontica e conoscitiva.

Di nuovo su tutto questo la pensatrice si esprime in modo esplicito nel definire in modo conclusivo l'anima spirituale, o "*die geistige Seele als die substantielle Form des Menschen*" ("*l'anima spirituale come la forma sostanziale dell'uomo*"): – "*Sie ist das dominierende Formprinzip, das die materielle Aufbaustoffe organisch, animalisch und personal-geistig formt und im Lauf dieses Formungsprozesses, der Entwicklung des menschlichen Individuums stufenweise zur Entfaltung kommt, durch ihre Entfaltung die Entwicklungsstadien bestimmend*" ("*Essa è il dominante principio di forma, che dà forma alle sostanze costitutive organiche, animali e personali-spirituali, ed inoltre si dispiega gradualmente nel corso di questo processo di formazione dello sviluppo individuale umano, nel mentre determina gli stadi di sviluppo nel loro stesso dispiegarsi*") [voce bibliografica alla nota 182]. Ed inoltre ciò implica, per la Stein, che di fatto le prerogative umane, coscienza ("*Bewußtsein*") e signoria volontaria ("*Willensherrschaft*"), sono in realtà *in nuce* presenti in Natura fin dalle funzioni più basiche ("*niedersten Funktionen*").

Ecco che allora l'anima spirituale (umana) ha esattamente le caratteristiche di un'antecedenza assoluta, in termini ontologici, che sono poi anche del Principio stesso come "*Urform*". La strada è qui aperta in direzione di una visione dagli ampi confini metafisico-religiosi, e che in questa sede la pensatrice anticipa riconnettendo quanto ella sostiene a ciò che viene previsto nella dottrina del *primo uomo* ("*erster Mensch*")¹⁸⁵.

I-3 Conclusioni intermedie.

¹⁸⁵Ecco allora un chiaro riferimento testuale, entro l'opera steiniana, a quella dottrina dell'Uomo come principio cosmogenetico che non è affatto solo tomista ma è invece ben più ampiamente metafisico-religiosa [Francis Bertin, *Corpo spirituale e androgina in Giovanni Scoto Eriugena*, in: Antoine Faivre & Frédérick Tristan (a cura di), *Androgino*, EICG, Genova 1991, p. 79-172; Jean Libis, *L'Androgino e il Notturmo*, ibd. p. 11-32; Paul Deghaye, *L'uomo virginale secondo Jakob Böhme*, ibd. p. 205-230; Elemire Zolla, *L'Androgino alchemico*, ibd. p. 173-200; Ilaria Ramelli, *Frammenti. Estratti da Stobeo*, in: Ilaria Ramelli (a cura di), *Corpus Hermeticum*, Bompiani, Milano 2006, II p. 805-807; Giulio Busi (a cura di), *Zohar, Il libro dello splendore*, Einaudi, Torino 2008, p. 32-36, p. 64-79, p. 113-114, p. 119-125; *Libro dei consigli di Zarathustra*, in: Alessandro Bausani (a cura di), *Testi religiosi zoroastriani*, Edizioni Paoline, Roma 1964, p. 30; Raimon Panikkar, *I Veda*, Rizzoli, Milano 2008, I, I, 1-8 p. 59-118, 28-29 p. 206-216, 34 p. 233-235; Marie Esnoul (a cura di), *Bhagavadgītā*, Milano Adelphi, 1992, VII, 8-9 p. 88, XI, 1-55 p. 119-129, XIV, 3 p. 143]. Vedremo poi la ripresa di questo tema nella fase finale del pensiero steiniano.

Ci sembra che gli obiettivi di ricerca che ci eravamo proposti siano stati raggiunti almeno tematicamente nelle due parti di questa indagine testuale dedicata ai testi della fase precoce ed intermedia del pensiero steiniano. Sebbene, per alcuni dei temi che tra poco indicheremo, sia difficile isolarli solo in un testo o gruppo di testi.

Nella prima parte (dedicata a IF e PSS) sono stati infatti discussi i seguenti temi e concetti: - filosofia e *“atteggiamento riflettente”*; riduzione trascendentale; datità originaria; idealismo e realismo; conoscenza come relazione tra *“presa d’atto”* e verità; Io puro e *“coscienza originaria”*; Io personale e profondità animica o nucleo; anima nella visione fenomenologica (vita spirituale), psichismo e causalità naturale, vissuto e flusso di coscienza; Io e coscienza; motivazione e intenzionalità; spirito oggettivo quale comunità (intersoggettività).

Nella seconda parte (dedicata ad AB) sono stati invece discussi i seguenti temi e concetti: - Io ed anima; struttura personale spirituale; Essente personale-spirituale e spirito soggettivo-oggettivo.

Quanto poi ai due fili conduttori della nostra complessiva ricerca (idealismo realista e platonismo), ci sembra che essi abbiano trovato in quest’indagine testuale sufficienti elementi per la loro effettiva comprovabilità.

CAPITOLO SECONDO.

II- La fase ontologica matura del pensiero steiniano.

II-I La prima parte della fase matura (*Potenz und Akt*).

Potenz und Akt (PA) è un'opera del 1931, nella quale la pensatrice si occupa ormai molto direttamente dell'oggettuale oggettivo, cioè dell'Essere, ovvero l'ontologico puro (e non più invece solo dei fenomeni della coscienza connessi all'essere). Anche PA, però, come del resto lo stesso AB, è storicamente del tutto parallela alla ricerca su Tommaso, ed inoltre anche alla dolorosa esperienza della non ammissione della sua tesi di abilitazione. Proprio tale esperienza sembra abbia spinto la pensatrice ad usare proprio il materiale di PA per riproporre la sua candidatura in un'università diversa da Freiburg.

Almeno sul piano storico, con PA ci troviamo dunque in una fase ancora più piena del pensiero steiniano costruitosi intorno all'onto-metafisica tomista. Anche se comunque è proprio in questa fase che prendono le mosse anche le sue successive ricerche su Dionigi l'Areopagita. Ma qui, sebbene trattati in modo ben più approfondito, ritroviamo comunque temi già presenti anche in AB, e cioè l'esplorazione dell'onto-dinamismo (per mezzo della riflessione sul binomio potenza-atto) e l'esplorazione del rapporto tra essere finito ed Essere infinito. Dopo ciò che abbiamo detto in fase conclusiva a proposito di AB, risulterà chiaro che si tratta in ogni caso della riflessione su quell'intervallo ontologico che si pone tra *essenza* ed *essere*, e che mette poi capo all'individualità personale umana. Non a caso sia in PA che in EES una gran parte della riflessione verterà proprio su tale elemento – in PA nella forma della definizione di ciò che è Spirito (entro l'unicità personale), ed in EES nella forma di un serrato confronto con la dottrina tomistico-aristotelico per mettere in evidenza cosa in essa manca per concepire realmente una piena unicità individuale.

Orbene, è evidente che la Stein è ormai in questa sede pervenuta ad una ricerca sull'«essere in quanto tale», ossia ad una riflessione onto-metafisica vera e propria (entro la tradizione della filosofia antica). Eppure nemmeno in questa fase ella intende tale materia di ricerca come in contraddizione con l'antecedente ricerca fenomenologica condotta sul piano di un'ontologia puramente naturale (lungo la falsariga della tipica indagine fenomenologica sulle essenze delle cose). Il che ci viene poi mostrato chiaramente dal costante e reciproco rinvio, da lei qui istituito, tra l'Essere all'Essente e tra l'Essente all'Essere.

Ella ha comunque ormai preso contatto con la fondamentale questione metafisica potenza-atto, così come desunta da Tommaso (specie nel trattato *De Potentia*, presente nelle *Quaestiones*) a partire da Aristotele¹⁸⁶. E certamente ha intuito in essa la possibilità di trasfondere sul piano metafisico l'intero idealismo realista fenomenologico.

Crediamo che valga la pena però delineare il risultato metafisico ultimo dell'intera riflessione preliminare condotta dalla pensatrice proprio sulla premessa metafisica sulla cui base si svolgerà poi il suo intero discorso successivo. Tale risultato ci sembra compendiabile nelle seguenti conclusioni¹⁸⁷ rispetto all'onto-dinamismo, che con il binomio potenza-atto si configura: – 1) l'essere attuale (e nello stesso tempo potenziale) è divisibile: a) in un essere reale ed uno possibile; b) in un essere che si dischiude nel tempo fino alla pienezza dell'ora (attualità); 2) l'esistenza dell'attività di un essente, e la sua capacità diretta verso questa attività (potenza come principio dell'atto); 3) l'individuazione di ciò che conduce l'essere alla pienezza a partire da una consistenza attuale non piena.

Quell'Essente terminale, colto come così assoluto nella sua pienezza, non è allora altro che il riempimento di un Essere come tale che intanto (in quanto ultimamente supremo) non ha esso stesso alcunchè di meramente astratto e logico-predicativo (come in Aristotele è la sostanza seconda), ma è invece anzi il detentore stesso della pienezza: – *l'esse in actu* e *l'in potentia esse*, che nell'essente sono sempre contemporanei, cioè separatamente paralleli, sono i riempimenti materiali di tale Essere quale forma. Si tratta insomma di quell'Essere davvero autentico in quanto radicalmente trascendente. Ebbene è in questo modo che, in termini metafisici, va

¹⁸⁶In Aristotele si può trovare un riferimento a tutto questo nella sua trattazione della *potenza-atto* (specie nel Libro IX) e dell'essenza-essere (specie nel Libro VII). Ma i temi vengono trattati anche più diffusamente [Aristotele, *Metafisica*, Mondadori, Milano 2008, III (B), 6, 1002b-1003a p. 737-739, V (Δ), 12, 1019a-1020a p. 801-804, VII (Z) 7-10, 1032a-1036a p. 853-868, VII (Z), 15-17, 1039 b-1041b p. 881-897, IX, 1-10 1046a-1052a p. 907-931].

¹⁸⁷Edith Stein, *Potenza...* cit., II, 4 p. 92-96.

preso atto di ciò che è Potenza nella sua vera pienezza. Siamo dunque con ciò al cospetto del tema della Forma in modo ben più strenuo di quanto era risultato evidente in AB.

Si tratta di constatazioni che possono anche essere considerate di esclusivo interesse metafisico-religioso. Ma non sembra che per la Stein sia stato così, dato che è nel loro contesto che ella intende sviluppare poi una riflessione propriamente fenomenologica. Cercheremo di dimostrare come questo avviene e quali conseguenze ciò può avere per i quesiti specifici della nostra investigazione.

Il discorso steiniano che ora illustreremo ci sembra infatti possa essere di un qualche interesse nel senso di un platonismo si muove sostanzialmente sulla linea di quell'idealismo realista, nel quale poi convergono tutti gli elementi dell'eredità husserliana che abbiamo constatato nella fase precedente. E che di fatto può configurare anche il modello di una vera e propria critica steiniana ad un platonismo troppo ontologico e troppo poco epistemologico, il cui centro è l'idea come un'effettiva realtà ontica trascendente. L'elemento che domina entro il discorso della pensatrice è infatti invece l'Essente quale individuo davvero ultimo, e rispetto al quale l'Idea di uomo è sì forma (quale universale) ma in quanto appena astratta forma vuota. La quale attende ancora di essere riempita da una vera singolarità, ossia da un esistente nella sua pienezza.

Ma tale esistente pone effettivamente in secondo piano anche lo stesso discorso astratto sull'essere (al centro del quale vi è poi il concetto di sostanza). Qui ricorre senz'altro il peso dell'accento posto da Tommaso sull'ente-esistente e da Heidegger sull'esistente puro e semplice. Ma due elementi pesano contro questa lettura (piuttosto riduzionistica): - 1) la critica molto radicale svolta dalla Stein tanto contro il principio di individuazione tomista¹⁸⁸ quanto contro la filosofia dell'esistenza di Heidegger¹⁸⁹; 2) l'intento di avvalorare qui molto più una filosofia della Conoscenza (sebbene già apertamente metafisica) che una filosofia dell'Essere. Intento che poi approssima non poco la pensatrice a Przywara¹⁹⁰.

Crediamo di doverci attenere a tali considerazioni nell'analisi testuale e dottrina che ora andremo a fare.

¹⁸⁸Edith Stein, *Endliches...* cit., V, 1-19 p. 239-279, VIII, 1-3 p. 395-441.

¹⁸⁹Edith Stein, *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, in: Edith Stein, *Endliches...* cit., p. 443-499.

¹⁹⁰Chantal Beauvais, "Edith Stein et Erich Przywara: la réconciliation du noétique et de l'ontique", *Laval théologique et philosophique*, 61 (2) 2005, 319-335; Andreas Speer, Francesco Valerio Tommasi, *Einleitung*, in: Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., I, 3, XXXIX-XL; Br. Christof Betschart, *Christliche Philosophie nach Edith Stein*, Lizentiatsarbeit, Theologische Fakultät Freiburg/Schweiz, Freiburg 2004, 3, 3, 5 p. 52-53.

II-I.1 La forma, l'essenza ideale e l'ontologia formale.

Bisogna prendere in considerazione in primo luogo il tema dell'idea come forma.

Ma prima di addentrarci nel nostro discorso dovremo comunque fare alcune preliminari considerazioni disambiguanti a proposito del concetto di «forma vuota» (rispetto a tutto ciò che poi si dirà a proposito di esso).

È doveroso infatti precisare che tale concetto (del quale la Stein fa largo uso nel corso di tutte le sue ricerche ontologiche) trova di fatto la sua giustificazione già nell'ontologia formale puramente ideale husserliana; e quindi prima ancora di acquistare consistenza definitiva dopo l'incontro che la pensatrice avrebbe poi avuto con l'ontologia formale materiale che è propria della metafisica medievale (Tommaso e Duns Scoto). Anche l'oggettualità ideale è infatti il riempimento della relativa forma vuota (ontologia formale), che intanto pone le condizioni per la sua esistenza in quanto «oggetto vero». Di questo oggetto ideale Husserl parla in *Logica formale e trascendentale* (Ales Bello, nota 5). Vi è però una notevole differenza tra questo genere di riempimento e quello che invece (solo metaforico) potremmo rappresentarci riguardo al «vissuto» inteso quale potenzialità (elemento che rientra più propriamente nella dottrina della *logica trascendentale* husserliana). Nel caso del costituirsi del vissuto non è infatti possibile parlare propriamente del riempimento di una forma vuota. E ciò va detto in quanto il vissuto non si delinea affatto in seguito ad un processo passivo, bensì invece in seguito al fondamentale atto costitutivo posto in essere dall'io puro. Il quale (grazie all'eliminazione di ogni intorbidamento conoscitivo, in forza della riduzione trascendentale) si pone, mediante l'atto teoretico, davanti all'oggetto destinato a venire così portato in tal modo a «datità».

Una volta precisato tutto ciò, va sottolineato che, rispetto al tema dell'idea come forma, la riflessione steiniana si è ormai in questa fase spostata senz'altro sul piano di constatazioni metafisico-religiose (che poi sono dominate dalla dottrina tomista). Ed entro di esse la forma può essere ritrovata nella sua pienezza solo laddove potenza ed atto coincidono in una perfetta attualità. E tuttavia l'orizzonte dischiuso dal metodo fenomenologico è tutt'altro che svanito. Anzi qui si tratta semmai del fatto che filosofia dell'essere e filosofia della conoscenza devono procedere sempre di pari passo. È in questo senso che l'Essente (quale prodotto finale di

determinazioni formali-ideali universali ed astratte) dev'essere un concreto. Non invece un astratto, ossia la sostanza come Fondamento di essere (continuità invisibile delle cose); oppure, come sostanza prima, il punto di convergenza immanente (individuo) di una sfera astratta logico-predicativa (sostanza seconda).

Ebbene, nella consapevolezza che il binomio potenza-atto riguarda il trascendente così come l'immanente, la Stein¹⁹¹ parte in questa sede dal concetto stesso di riduzione trascendentale di Husserl; con il quale si pone (nella coscienza) un trascendente che non può assolutamente fare a meno del concreto o mondo esteriore, ossia il determinato quale oggetto. Entro tale contesto, insomma, la forma (o idea) non esiste se non per venire riempita, e ciò perché la potenza è sempre destinata a diventare atto. Non a caso, tra le varie forme ipotizzabili, la pensatrice prende in esame proprio la forma ideale o pura; che viene dichiarata concepibile così com'è, solo se essa è vuota, ossia risulta svuotata del suo contenuto, e quindi astratta per definizione. Ci sembra molto chiara e netta qui l'esclusione di un platonismo estremisticamente ontologico. E tuttavia l'esplicita presa in esame della forma proprio come idea non esclude affatto un platonismo unicamente epistemologico. Che appare quindi essere quello che legittimamente può sorreggere un'"Erkenntnistheorie" puramente filosofica anche nel contesto di una riflessione metafisica.

Sulla base di tale premessa l'essere non viene però affatto ignorato. Anzi la pienezza di essere viene riconosciuta nell'esistenza (quindi nell'Essente), mentre intanto il piano dell'ontologia formale (quella metafisica o anche della coscienza) viene dichiarato essere l'ambito delle sole forme vuote. Dunque quest'ultimo è l'ambito al quale bisogna assolutamente rifarsi per prendere davvero atto di ciò che è conoscenza.

In tale contesto viene comunque proposto di riconoscere la concretezza di essere in quel "*qualcosa*" (riconosciuto sul piano metafisico nelle categorie tomiste dell'*aliquid*, *quod quid est*, *esse*, ossia le forme fondamentali dell'*ens*), in assenza del quale ogni forma è e resta solo astrazione, ovvero pura potenza conoscitiva. Ma in tal modo l'essere destinato ad essere colto nella sua essenza (qui indagato fenomenologicamente) non si identifica affatto con il concetto di essere, bensì con l'Essente stesso. Il quale però, per essere davvero colto (e non essere così invece appena un oscuro reale), esige l'atto intenzionale di una coscienza. Al di fuori di

¹⁹¹Edith Stein, *Potenza...* cit., II, 1-2 p. 72-86.

tutto ciò vi è infatti solo l'ambito ontologico-formale identificato da Husserl come un piano ancora insufficiente per l'effettivo coglimento di un concreto essere. E con ciò possono essere intese quelle categorie nelle quali qui la pensatrice ci indica proprio le forme vuote. Si tratta insomma di un piano di puro astratto, sul quale giace anche lo stesso concetto di essere. Ma lo stesso vale anche per il concetto di ente.

Tutto ciò che è sperimentabile prevede pertanto una forma vuota che sempre attende ancora di venire riempita. In tutto questo vi è però anche una gradazione. Quelli di "*oggetto in generale*" ed "*individuo*" sono pertanto, dice la pensatrice, i gradi più alti e più bassi di una sequenza di gradi che va dall'universale allo specifico. Ma l'individuo stesso è comunque una forma vuota che aspetta di essere riempito da forme davvero singolari.

Su questa complessiva base il discorso steiniano si sofferma anche sul tema tipicamente aristotelico del genere e della specie (tema nel quale però non entreremo). Rispetto a questo va tuttavia sottolineato il fatto che la pensatrice chiarisce come "*individuazione*" e "*specificazione*" non siano affatto la stessa cosa. Ciò perché la seconda costituisce un processo puramente logico, e quindi in esso non avviene un vero riempimento della forma da parte di un concreto singolare.

Qui accade allora semmai che la specie (così come il genere) entra nell'individuo (concreto) per offrirgli sul piano conoscitivo un contenuto possibile. Ecco allora che il genere "*cosa materiale*" non è per davvero una specificazione della forma vuota "*qualcosa*" o "*oggetto*". Piuttosto esso entra in questa forma e può riempirla. Ma il suo contenuto non è una vera differenziazione dell'oggetto, perché essa (quale forma vuota) non ha in verità alcun contenuto che si possa differenziare.

In altre parole, quando ci muoviamo su questo piano (come fa Aristotele e la logica formale in generale), noi ci limitiamo ad operazioni astratte entro le quali non compaiono mai dei reali oggetti. Perché questo accada è invece necessario il delinarsi del rapporto tra una coscienza ed il proprio concreto oggetto intenzionale. Bisogna insomma che si costituiscano i termini di un idealismo realista.

Ma con ciò è stato stabilito che sia generi che specie sono solo per traslato dei materiali (in quanto essi sempre si presentano con un contenuto possibile), nel mentre essi nello stesso tempo sono in primo luogo forme vuote. Ecco allora ancora una volta che l'idea quale forma non ha in sé alcuna vera onticità. Essa esige pertanto un contesto entro il quale possa fare la sua comparsa l'onticità.

E quest'ultima può essere solo immanente (ovvero, nei termini husserliani, ciò che in quanto reale trascende lo spazio di coscienza). Dunque, in un certo senso, il vero formante è alla fine per davvero l'individuo terminale specificissimo. Ovvero ciò che dopotutto può essere constatato nella sua pienezza solo segnandolo a dito.

Come abbiamo già detto, sono qui chiaramente esclusi i termini di un troppo stretto platonismo. Bisogna però anche dire che, nel porre dogmaticamente tale esclusione, è forse in atto anche una lettura piuttosto superficiale di Platone; dato che egli concepisce in realtà chiaramente l'Essente come un inconoscibile¹⁹². Tuttavia non ci sembra che ciò modifichi le ipotesi da noi formulate all'inizio circa il platonismo che davvero può essere in causa nel pensiero husserliano e steiniano. Anzi semmai le conferma. Evidentemente infatti, nel contesto della nostra indagine, ci si deve riferire solo e soltanto ad un platonismo generale e formale – pertanto affatto storico e concepibile solo nei termini di una certa formalizzazione moderna e scolastica della vera visione del pensatore ateniese.

Ci sembra forse utile a tale proposito (ma solo incidentalmente) fare riferimento alla presa di posizione verso il realismo metafisico-religioso che fu di Ingarden (discusso dal Tedeschini come ulteriore presa di posizione nel contesto della disputa di scuola)¹⁹³. Egli infatti (estremizzando così il concetto di riduzione trascendentale in senso radicalmente avverso ad un'onto-metafisica religiosa) sottolinea proprio che qualunque forma di ente (incluso l'Essente stesso) è di fatto inconcepibile di per sé. Per lui infatti solo l'"essere della coscienza" è "indubitabile", mentre invece l'"essere del mondo reale" è sempre e per definizione "dubitabile". Il che significherebbe allora che la riduzione trascendentale riguarda sempre appena l'oggetto sensibile, ma mai invece l'ente (il quale rimane sempre irriducibilmente trascendente alla coscienza). L'ambito di investimento della riduzione trascendentale sarebbe pertanto limitato in quanto esso non coinvolge mai un'ontologia assoluta e dogmatica com'è quella metafisica.

Certo è comunque che ogni contenuto appare in una forma, senza la quale esso non può essere conoscibile. Possiamo allora dire che l'intero discorso steiniano vertente sull'essere si risolve comunque nei termini ultimi delle cogenze imposte ad un'assolutamente primaria *Erkenntnistheorie*. In essa soltanto (quando posta nei

¹⁹²A tale proposito va preso atto ancora una volta di un luogo del *Teeteto* [Platone, *Teeteto...* cit., 205ae p. 217-219], in cui si dichiara nettamente che l'Essente è di fatto un inconoscibile. Si tratta qui delle "cose prime" (o semplici), dichiarate inconoscibili in quanto "prive di spiegazione"; ovvero esistenti di per sé del tutto al di fuori della traduzione linguistica del concetto (essenza) che le definisce conoscitivamente.

¹⁹³Marco Tedeschini, "La controversia Idealismo Realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Göttingen", *Internat. J. for the History of Texts and Ideas*, 2, 2014, p. 254-256.

termini specifici della primarietà della coscienza) vi è infatti tutto ciò che bisogna constatare dell'essere. E si tratta di fatto di ciò che di esso bisogna davvero «sapere»; ovvero si tratta della conoscibilità dell'ente quale oggetto di coscienza.

L'urgenza filosofica dell'intenzionalità viene qui fortemente sottolineata. E specificamente nella constatazione che il genere viene logicamente prima (proprio come una forma), ma comunque attende sempre di divenire poi soggetto di un oggetto; ossia attende un "oggetto intenzionale" che è poi sostanzialmente un "oggetto per me". Ma questo significa poi che lo stesso genere quale soggetto attende di entrare in un autentico "soggetto conoscente", che è poi un esistente, ossia il luogo di un davvero fondamentale atto intenzionale di una coscienza. Infine questo soggetto stesso non è affatto una forma vuota, ma è un autentico "materiale". Di certo comunque anch'esso non può che attendere una formalizzazione. Formalizzazione che in particolare, però, non può avvenire solo attraverso un "quid" bensì anche attraverso un "come", ossia la specificazione estrema (qualitativa) di un senso essenziale. Si tratta di quella strenua qualità individuale che fa dell'individuo non un generico «questo», o anche un «questo qui», ma invece un «proprio questo qui». È pertanto a questo punto che la Stein tocca il tipico tema scotista dell'"haecceitas"¹⁹⁴. E questo è uno dei punti in cui il suo pensiero più radicalmente diverge da quello di Tommaso.

E dunque in conclusione l'elemento che emerge è quello dell'individuo come vera e propria forma.

Ma se l'individuo è forma, esso è da considerare comunque un'idea trasportata in «basso», nell'immanenza onto-metafisica, e nello specifico. Ecco che allora le idee materiali nelle specie più «alte» (ossia di universalità superiore) costruiscono gli individui solo attraverso le idee delle specie più «basse».

Ancora una volta il platonismo trova qui una sensibile contraddizione, a meno che esso non si presenti nella forma di una franca *Erkenntnistheorie* (come avviene parzialmente in Tommaso, ossia quello platonico che sia davvero conciliabile con

¹⁹⁴L'individualità infatti non è per lei appena materialmente e quantitativamente fondata (come determinatezza spaziale), ma è invece forse ancor più qualitativamente fondata; e cioè come qualcosa in cui la "quidditas" stessa è fondata nell'"haecceitas" (l'«essere questo qui»). Il che significa poi che il fondamento dell'individuo giace fuori del "quid". Insomma c'è qualcosa che nell'individuo che è legato al "quid" in maniera appena casuale. La prossimità della pensatrice a Duns Scoto (sulla base di questi aspetti) è stata ben sottolineata in letteratura [Francesco Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014; Francesco Alfieri, *Il "Principium individuationis" e il "fondamento ultimo" dell'essere individuale. D. Scoto e la rilettura fenomenologica di E. Stein*, in: Mobeen Shahid, Francesco Alfieri, *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Laterza, Bari 2009, p. 209-259].

Husserl)¹⁹⁵. Ma in tal modo viene escluso decisamente ancor più il pensiero dello stesso Platone. Il radicalismo della questione onto-ideale viene infatti così molto chiaramente posto fuori gioco.

È su questa complessiva base che la Stein perviene al discorso su “dipendenza” e “indipendenza”¹⁹⁶.

Solo in relazione a quanto si è detto si possono comprendere (senza ricadere nell’enticismo tomista e quindi in un pensiero astratto dell’essere) le conclusioni alle quali ella qui perviene.

La pensatrice ci mostra infatti che l’individuo è differenza ultima e finale, chiudente definitivamente la sequenza verticale dicotomica delle progressive differenze nel senso della restrizione. E questo rappresenta il massimo dell’*indipendenza* ontologica, cioè la finale ed ultima differenza (ossia esattamente quanto per Tommaso si può segnare solo a dito). Questo è l’*essente per eccellenza*. Esso rappresenta infatti il momento in cui l’essere (astratto) è ormai inestricabilmente unito al «che cosa» (o anche “qualcosa”). Va sottolineato però che questo «che cosa» non sarebbe affatto definito se non coincidesse con l’essenza. E con tutte le prudenze del caso (dato il già commentato immanentismo dell’onto-idealità), diremmo che qui il pensiero steiniano offre elementi per considerare anche una sua certa coincidenza con la visione di Platone stesso.

E tuttavia, come abbiamo già detto, tale pur così decisivo elemento non esaurisce affatto l’Essere nella sua totalità – come poi la Stein chiarirà in opposizione ad Heidegger. Esso non è un vero e proprio assoluto, perché gli manca quella condizione di non-inerenza caratterizzante solo quanto già non è più ideale, ovvero non è più appena possibile. Esso è ormai invece già un sommo reale.

Bisogna effettivamente considerare questo passo della ricerca steiniana come forse uno dei più antiplatonici della sua intera visione. Non a caso ella parla qui di un’*aporetica delle idee*” (PA, 4 p. 96-111), e soprattutto mettendo in luce l’assoluta primarietà dell’attualità dell’idea nella sua realizzazione finale. L’idea è insomma una mera forma vuota non solo in quanto è tale nella sua funzione conoscitiva, ma anche in quanto, specie sul piano ontologico, essa è appena un vuoto progetto; e così

¹⁹⁵Attraverso le sue traduzioni la Stein ci mostra molti punti in cui Tommaso si presenta a noi davvero come un pensatore platonico [Andreas Speer e Valerio Tommasi, *Einleitung*, in: Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., 3 p. XXXIV-XLII; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., III p. 99-103, III p. 107; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2...* cit., XXII, 1- 4 p. 568-580, XXVII p. 778-809].

¹⁹⁶Edith Stein, *Potenza...* cit., II, 3-4 p. 86-111.

non assume mai consistenza ontica finché non è divenuta davvero attuale. Come avviene in quella vera e propria causalità finale costituita dall'idea che l'artista ha davanti al proprio sguardo spirituale nel processo di creazione (il che vale poi anche per Dio stesso). L'idea insomma assume consistenza ontica solo alla fine, ossia quando essa si delinea nella propria corporeità.

Tutto ciò collima dunque con la concezione dell'individuo come specie per sé stesso. Ed è del tutto chiaro che questa sfera di concetti deriva alla Stein da Tommaso e da Aristotele stesso (sebbene sulla persistente linea di Husserl). Presso Aristotele infatti la dottrina dell'entelechia ha sempre posto in primo piano la causalità finale rispetto alla causalità efficiente.

Dall'altro lato, però, bisogna anche considerare che la dottrina delle Idee di Platone, proprio in quanto essa mette in primo piano la valenza normativa delle idee come modello (vedi note 129, 208), non può essere piattamente considerata come una dottrina della sola causalità efficiente¹⁹⁷. Il che ci sembra sia provato dal ruolo da lui affidato al Bene (ossia la più alta delle Idee) proprio come causalità finale. La dottrina platonica dello Spirito come universale energia etico-erotica si muove esattamente in questo senso. E del resto è prova di questo anche la forma ciclica e dinamica assunta dalla tale ontologia nel neoplatonismo (Remes).

Tutto ciò sembra dunque evidenziare il fatto che tanto la Stein quanto anche Tommaso (e non improbabilmente lo stesso Aristotele), nell'affrontare temi platonico-metafisici, non possono in fondo mai sfuggire del tutto all'ipoteca posta su di essi una volta per tutte proprio da Platone – per quanti sforzi essi facciano nel metterne in luce le aporie. Non a caso Friedländer¹⁹⁸ pone fortemente in evidenza il fatto che Platone è da considerare un paradigma assoluto per l'intera filosofia metafisica proprio in quanto il suo essere «filosofo» sfugge ad ogni categorizzazione.

II-I.2 La forma-essenza-idea come potenzialità di essere (forma e materia, o "formazione spirituale" dall'interno).

Ci sembra che i termini sostanziali della lettura epistemologica dell'ontologia restino anche quando si prende contatto con il tema della relazione tra forma e materia, dove la prima risulta essere poi lo spirito stesso¹⁹⁹.

¹⁹⁷Pauliina Remes, *Neoplatonism...*cit., 2-4 p. 35-133.

¹⁹⁸Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, I, I p. 17-18.

¹⁹⁹Edith Stein, *Potenza...* cit., IV, 1-4 p. 133-146.

La forma è qui la potenza stessa (quale interiorità conoscente), e l'atto è invece l'esteriore con il quale la coscienza è intimamente correlata nell'atto intenzionale. Anche entro questo discorso onto-metafisico i due così fondamentali momenti dell'essere risultano profondamente interrelati così come lo sono entro la complessiva dottrina husserliana. E questo ci pone di nuovo in modo chiaro davanti ad un idealismo realista, che resta poi quello evidenziato nel precedente capitolo.

Pieno reale è quindi sempre quell'esteriore che può magari (astrattamente) anche esistere in modo assoluto, ma ciò a nulla vale se intanto esso non viene conosciuto (ossia se non si presenta «quoad nos»). Pertanto la "messa in forma" – che secondo la Stein emerge nel contesto dell'esame metafisico della relazione tra forma e materia – è proprio la conoscenza; ossia quell'atto in cui avviene il riempimento di una forma vuota. Ma, perché tutto ciò si verifichi per davvero, non basta affatto postulare un'appena statica dotazione di strutture logico-formali da parte della mente. Occorre invece postulare un fondamentale atto di coscienza, ossia quell'intenzionalità della conoscenza nel contesto della quale l'ente si presenta solo e soltanto come campo pre-costituito (pre-giudicativo)²⁰⁰ per la sua conoscenza. Occorre insomma che la potenza conoscitiva si traduca in atto.

Ebbene anche qui fa ancora una volta comunque la sua comparsa il platonico *ri-conoscere*²⁰¹.

E tuttavia abbiamo già detto che la sua presenza dev'essere considerata solo relativa, a causa del venire a mancare di una piena ontologia trascendente dell'ideale.

²⁰⁰Pedro M.S. Alves, "Husserl's Project for a Material Science of the Life-World", in: Burt Hopkins and John Drummond (eds.), *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 13, 2015 p. 117-152; Ulrich Melle, "How to read the Logical Investigations?: about Husserl's guide for the reader and the rediscovered typescript of it", *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 25, (3) 2011, 247-264; Giovanni Piana, *Introduzione alle Ricerche logiche di Husserl*, in: Giovanni Piana, *Edmund Husserl, Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 1- 44; Vittorio De Palma, "La Forma e la Sostanza", in: Vittorio De Palma, "Husserl e la Fenomenologia. Interventi su una raccolta di studi pubblicati su «La Cultura», XVII (2004) I", www.filosofia.it, p. 1-19; Gabriele Miniagio, "Giudizio e intuizione: la fenomenologia husserliana dell'esperienza", in: www.kainos.it n° 9, 2009.

²⁰¹Concetto ancora una volta esposto nel *Teeteto* (Platone, *Teeteto...* cit., 191a-199d p. 173-199). Addirittura una delle parti più sostanziose dell'argomentazione impiegata per giungere allo scopo del dialogo – la definizione del rapporto tra "scienza" (implicante la conoscenza nel senso di *epistémè*, e cioè di conoscenza tarata esattamente per raggiungere per davvero il vero) e "sapienza" (tendenzialmente addirittura "*sophia*", ovvero in principio diretta contemplazione divina della verità) [Davide Spanio, *La filosofia come ricerca dell'epistémè. Il paradigma del Teeteto platonico*, in: Platone, *Teeteto...* cit., p. 257-293) – chiama in causa in vari modi proprio il *ri-conoscere*. E quindi la memoria ed il ricordo (inclusa l'immagine mitica di *Mnemosine*). Sembra infatti che in assenza del possesso stabile di nozioni (come può avvenire solo nella memoria) sia per davvero impossibile quel giudizio che rende vera ed affidabile l'opinione. Lo Spanio ci mostra come solo la suprema stabilità dell'essere, ossia l'essere nella sua più assoluta pienezza, possa configurare l'essere davvero conosciuto in Platone, e quindi l'unico vero possibile (ibid. 8, p. 266-267). Infatti la stabilità dell'essere sta proprio nell'Essente, ovvero l'essere nella forma di "questo oggetto". Bisogna concluderne, egli dice, che "l'essere è pertanto interpretato dal filosofo ateniese come quel 'qualcosa' di 'fermo' cui la scienza non può rinunciare senza venire meno a sé stessa". La verità è una presenza schiacciante solo in tal senso, ovvero nel senso di una "fermezza" – dice lo Spanio sulla scorta dei riflessi di Parmenide nel pensiero platonico (ibid. 8-9, p. 267-268). Essa è per definizione qualcosa che non può essere né spostato né scosso, un "*an-alísketon*", ossia qualcosa di "*ir-raggiungibile, in-corruttibile, in-espugnabile, in-vincibile*" (ibid. 10-11, p. 268-269). Quindi è "*Assoluto*" (*análotos*) nel senso di inviolabile.

Abbiamo detto però che nella riflessione steiniana la forma così concepita si presenta a noi propriamente come uno spirito. E come tale essa viene quindi da lei descritta²⁰².

Ecco che, dopo essersi dedicata al tentativo di spiegare (metafisico-fenomenologicamente) “*ciò che è materiale*”, ora la pensatrice si dedica al tentativo di spiegare “*ciò che è spirituale*”. Si tratta comunque ancora una volta di un’indagine sulle essenze. Ma qui più che mai siamo sul piano della descrizione del campo di una conoscenza. Lo spirito è infatti qui quell’intelletto che è onticamente ben più che la stessa anima. L’interesse di ricerca della pensatrice è in questa sede specificamente incentrato sul concetto di persona spirituale. E quest’ultima implica un intelletto conoscente caratterizzato dal fatto di essere immanente a sé stesso in forza dell’atto fondamentale che lo contraddistingue, ossia la sua «auto-coscienza». Come si può constatare, i termini del discorso fenomenologico sono anche in tal contesto tutt’altro che revocati. Di certo però la pensatrice tenta qui di ridurre il concetto al paradigma più alto di persona spirituale che è costituito (sulla via di un’ascesa ontologica) prima dagli spiriti puri (esseri angelici) e poi da Dio stesso.

Ma Dio è Spirito per eccellenza in quanto è Persona per eccellenza. E le due essenze si compendiano poi in quella di Soggetto per eccellenza. Tuttavia un ente che sia tale è caratterizzato dall’assoluta trasparenza a sé stesso, ossia al fatto di possedersi completamente tanto nell’atto di essere quanto nell’atto di conoscersi (atti che non sono in alcun modo scissi).

Il che genera pertanto i termini di una presenza assoluta in termini proprio onto-conoscitivi, ossia qualcosa al cui cospetto ogni esteriore (oggetto) è sempre solo secondario. Si tratta insomma della spiritualità intellettuale espressa nei termini sintetici di un’assoluta «coscienza di sé». Aspetto per il quale di fatto spirito creato e spirito increato di fatto coincidono (sebbene solo lungo una linea di gradazione gerarchica di pienezza). In ogni caso comunque non si tratta con ciò di altro se non di quanto la Stein nelle sue opere precoci aveva descritto come la “*vita spirituale*” nella sua pienezza.

E tuttavia qui si delinea ormai in modo ben più esplicito una trascendenza. La quale poi dischiude tutto un campo di possibile vera pienezza dell’immanenza. Nella quale l’Io spirituale terreno (umano) occupa senz’altro un rango più basso. E

²⁰²Edith Stein, *Potenza...* cit., V, 1-4 p. 146-154.

tuttavia resta l'essenza rappresentata dall'auto-trasparenza. È proprio in forza di quest'ultima infatti che la coscienza ha (in grado minore o maggiore) il potere di costituire un oggetto di conoscenza che non sia da essa indipendente.

In ogni caso siamo così al cospetto di una "*vita spirituale*" che è anche vera e propria "*vita intellettuale*". Essa comporta (oltre la trasparenza) la capacità di "*porre in movimento sé stesso e qualcosa di diverso da sé*". E questo costituisce propriamente l'"*intelligere*", il quale comporta poi sempre l'aver davanti a sé stesso (in modo tendenzialmente simultaneo) qualcosa di profondamente alieno. Che per noi è appena l'oggetto reale, mentre invece per Dio è l'intero creato stesso quale oggetto che lo limita - ossia il Reale. Naturalmente la simultaneità dei due momenti dell'«avere-qualcosa-davanti a-sé-stesso» è piena solo nel caso di Dio (nella cui visione non sussiste alcuna scissione tra il vedente ed il visto). Mentre nel caso dell'uomo essa si muove esattamente lungo la falsariga della dinamica potenza-atto, e cioè perennemente in direzione di una pienezza mai raggiunta.

E questo descrive anche l'intera storia personale e collettiva della conoscenza.

A ciò va però ancora aggiunto che proprio in tale contesto bisogna considerare le forme conoscitive per mezzo delle quali (in quanto modelli) qualcosa di oggettivo può delinearci. In termini metafisici si tratta, dice la Stein, delle idee che stanno davanti allo Spirito (Soggetto-Intelletto) divino. Si tratta pertanto di un vero "*spirito oggettivo*". E i termini di questa fenomenologia devono pertanto sussistere anche per l'uomo - l'oggetto costituito dal proprio atto intellettuale-spirituale è una sorta di proiezione obiettivante del suo spirito stesso.

Da qui il discorso steiniano deve dunque necessariamente spostarsi sul piano dell'indagine genuinamente metafisica su "*species intelligibiles*" e "*species sensibiles*"²⁰³; discorso poi interconnesso con quello già menzionato della relazione tra intelletto agente ed intelletto possibile - e ciò tradisce chiaramente la presenza (almeno nel senso di questione oggettiva) di una grande estensione di platonismo del pensiero medievale²⁰⁴. La Stein non può dunque mancare di vedere chiaramente la presenza di Platone stesso (di cui ella cita espressamente il *Teeteto* ed il *Filebo*) in tale contesto (sebbene filtrato da Tommaso ed ancor più da Agostino, qui espressamente citato).

²⁰³Edith Stein, *Potenza...* cit., V, 6 p. 161-180.

²⁰⁴Étienne Gilson, *La filosofia...* cit., VII, 1-3 p. 431-472.

Le *species intelligibiles* vengono infatti da lei definite come forme archetipe delle cose, o idee.

Si tratta di quelle idee che poc'anzi avevamo constatato come lo stesso spirito oggettivo, e che quindi figurano in metafisica come le idee per mezzo delle quali Dio crea. Questo è però solo lo sfondo del discorso steiniano, perché la questione vera e primaria sta invece ancora sul piano della teoria della conoscenza. Qui si prende atto infatti di quella fenomenologia della conoscenza che è riconducibile allo stesso concetto di potenza-atto, nel constatare che l'uomo è sempre chiamato al duro sforzo (corrispondente poi l'atto di coscienza di importanza critica di cui sopra) di riconoscere le forme archetipe nelle cose (senza nome e senza concetto) con le quali esso viene in contatto nell'esperienza. E ciò avviene attraverso il paragone attivo delle forme archetipe stesse, entro l'intelletto, con l'immagine sensibile delle cose stesse. Si tratta insomma di null'altro che quanto Husserl aveva già descritto come il momento davvero cruciale dell'atto di coscienza, ossia l'intuizione di un'essenza cosale. Per la precisione, entro il discorso steiniano, si tratta della descrizione fatta dalla pensatrice per mezzo dell'esempio dell'atto di riconoscere "il castagno" in quell'oggetto indifferenziato nel quale io mi imbatto, e che non potrò mai conoscere finché non sto davvero spiritualmente davanti ad esso. È solo allora che la mia "intenzione" verrà diretta verso "l'albero". Ma esso non diverrà ancora un castagno finché l'iniziale intenzione non sarà riempita con l'idea da me intuita. E solo quando coincideranno perfettamente le sue sagome (dell'oggetto intenzionale e dell'idea), l'autentico oggetto sarà stato riconosciuto e verrà così da me nominato.

Fatto sta che, nel contesto dell'*analogon*, legante l'intellettualità spirituale umana a quella divina, attraverso questa serie di atti si può descrivere una vera e propria spiritualizzazione del mondo da parte dello spirito conoscente; e quindi ancora una volta l'emergere di uno spirito oggettivo. La cui composizione è quella di idee incarnate, ossia portate a significazione per mezzo della corrispondente cosa di cui esse sono modello formale. Tale discorso si svilupperà poi ulteriormente nel pensiero steiniano, laddove la pensatrice (sulla base della dottrina esposta da Tommaso in "Essere ed essenza", e poi discutendo le idee come modelli creativi per la mente divina) concepirà una visione nella quale il Progetto divino punta in modo estremamente all'essere (nell'ente)²⁰⁵.

²⁰⁵La pensatrice si basa per questo sui relativi vari momenti del pensiero di Tommaso che poi ella sviluppa nella propria riflessione al riguardo [Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen...cit.*; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., III, 1-2 p. 99-107; Edith Stein, *Endliches... cit.*, VII, 2, 1 p. 397-399, VIII, 2, 4 p. 401-403, VIII, 2, 5 p. 403-409].

Ciò avviene specificamente al modo della manifestazione incarnata della verità (verità dell'essere) ed anche nel costituire l'individuo finale la propria stessa specie (quale essenza determinante).

La pensatrice è qui di nuovo estremamente esplicita riguardo al platonismo. Essa infatti chiama in causa le difficoltà che secondo lei (così come secondo Husserl)²⁰⁶ sono da riconoscere nel concetto di "idea"; e che a suo avviso consisterebbero proprio nella pienezza ontica di ciò che si può riconoscere come "oggetti ideali".

Si tratta della differenziazione tra i due possibili significati del termine "eidos" (o anche "eidetica")- cioè quello puramente logico-formale (puro concetto), e quello che invece mette capo ad una cosa. La differenza è per la Stein proprio quella esistente tra "concetto" e "idea". Il secondo termine contiene per lei sempre "un'intenzione", quindi è sempre "un'idea pratica", ovvero è sempre legata al mondo della vita (alla cosa corrispondente). Il primo termine invece esprime l'altro e pur vero significato dell'eidos, e cioè il fatto che l'idea «è» soltanto nella misura in cui serve per conoscere (il suo "compito è quello di comprendere gli oggetti con l'intelletto"). Inoltre la pensatrice precisa anche che nell'"uso platonico" il termine "idea" si riferisce sostanzialmente all'"universale", e cioè la specie (nell'esempio specifico: castagno, albero, vegetale), e costituisce pertanto un'"idea soggettiva". Intanto però ciò con cui io mi incontro attende di presentarsi come un'"idea oggettiva". E tuttavia il vero riconoscimento avviene solo quando insorge una sorta di "terza idea", nella quale l'idea soggettiva riceve una sua "oggettività relativa". Così, insomma, la Stein esplicita, nel menzionare i termini del discorso platonico, il concetto di intenzione riempita.

In ogni caso l'intervento dell'universale viene riconosciuto come indispensabile proprio nel suo trasformarsi da soggettivo in oggettivo; e cioè in quella finale

L'Aquinate parla espressamente dell'Essenza divina come Forma dell'individuo, e precisa però che il sommo Individuo, e quindi anche la vera e proprio Idea, è Dio stesso come Essere ed Intelletto. In questo senso è impossibile sostenere che Tommaso consideri le essenze formanti come pari alle idee. È su questa base che la pensatrice si muove nel contesto del concetto tomista di «verità dell'essere» proprio nel sostenere la perfetta coincidenza tra "Erkenntnis" e "Seiende" [Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., I, 1 p. 7-12; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2...* cit., XXI, 1 p. 542-547].

²⁰⁶La principale preoccupazione di Husserl sembra quella di evitare che alle idee si ricorra come ad una dotazione apriorica statica della mente, coincidente poi in gran parte con il livello di una logica astratta e formale operante del tutto al di fuori delle necessità espressive legate alla significazione e comparenti solo nell'atto di conoscitivo-cosciente [Alves e Morujão, *Edmund Husserl...* cit., II voll, Intr., 1-2, 5-13 p. 25-33, Intr. 4-5, 17-22 p. 37-42]. Nemmeno è per lui sufficiente la mera dimensione affermativa (proposizione) regolata dai principi logico-formali. Egli ci fa infatti notare come il piano dell'affermazione diverga radicalmente dal piano dell'espressione discorsiva della verità essenziale (ibid. 2-7, 7-29 p. 27-49). In tal modo l'idea come mero concetto viene totalmente riassorbita nell'atto cosciente della significazione (ibid. 7, 67-68 p. 87-89). L'importanza fondamentale dell'atto sottolinea poi quella riflessione che è diretta sullo stesso flusso dei vissuti coscienziali (nel senso di un vero e proprio riflettere sul proprio pensare), e che esclude radicalmente l'identificazione dello psichismo in una dimensione inconsapevole come quella dell'inconscio [ibid. 3 13-17 p. 33-37, 18-19, 70-73 p. 89-93]. Per la definizione husserliana di "ideale" (e di "essenza") si veda anche la nota 99.

“apparizione concreta dell'individuo corrispondente” (il concetto ed il nome esatti della cosa riconosciuta) che è poi quanto tutti noi (inter-soggettività) intendiamo con essa. È evidente che la Stein (così come Husserl) si dichiara insoddisfatta della formulazione del termine *idea* dataci da Platone. Ma, come altre volte, vi è qui da chiedersi a quale Platone ci si riferisce; dato che la critica è molto divisa anche già solo sul fatto che il pensatore abbia per davvero esposto una dottrina delle idee. C'è chi, come Friedländer, ritiene che ciò non sia mai avvenuto; e questo perché a suo avviso il riconoscimento presso Platone di una dottrina delle idee sarebbe stato appena il frutto della filosofizzazione moderna (di marca specialmente neokantiana)²⁰⁷ di una visione che era invece sostanzialmente etico-religiosa, e quindi riguardava un sostanziale “*indicibile*” (qui le Idee non sarebbero infatti altro che l'Indicibile stesso). E forse però proprio in questo può essere riconosciuto cosa intendesse veramente il pensatore ateniese con il termine “*eidos*”²⁰⁸. Ancora una volta va qui rilevato che il platonismo moderno e non storico (al quale si riferisce la Stein) è di per sé piuttosto riduttivo, e quindi spesso non rappresenta affatto per davvero il pensiero di Platone (con la conseguenza che i nessi stabiliti finiscono per perdere in partenza la loro possibile portata).

In ogni caso ciò che a noi importa qui all'atto pratico è soprattutto che molto probabilmente Platone non ha mai inteso l'idea come puro concetto, e pertanto ce l'ha presentata come un'effettiva onticità trascendente proprio perché intendeva mostrarci la sua inestricabile interrelazione con la corrispondente cosa, ossia con l'ente reale.

²⁰⁷Giovanni Reale, *Il «Platone» di Paul Friedländer: la sua importanza e la sua portata storico-ermeneutica*, in: Paul Friedländer, *Platone... cit.*, 1 p. VIII-X.

²⁰⁸Sia Friedländer che il Prof. Reale sono concordi sul fatto che il termine “*eidos*” sta per qualcosa che è in sostanza un'entità puramente intellettuale (un concetto), e che esso provenne a Platone dall'attitudine dello spirito greco stesso a non concepire alcunchè che non comparisse in una forma visibile e quindi concreta [Paul Friedländer, *Platone... cit.*, I, I, I p. 29, 32-34, I, I, III p. 79-81, I, III p. 95-97; Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca... cit.*, VIII p. 171-177, XI p. 223-239]. Il primo autore ci mostra inoltre che, nel concepire l'*eidos* quale il momento più alto e sublime della conoscenza (corrispondente alla contemplazione ed alla «visio» stessa), Platone indicava in esso in primo luogo il «visto» di un «vedente», e cioè un elemento intellettuale colto come un'autentica presenza al cui cospetto sta intanto chi la coglie. E con ciò va inteso un autentico «vedere intellettuale», che non può essere molto lontano dal concetto di “*sguardo intellettuale*”. Era dunque molto lungi da Platone l'intento di designare nell'idea tanto il concetto quanto anche l'universale (come avrebbe poi fatto il platonismo succedutogli). La piena onticità ad essa concessa dal pensatore è da intendere pertanto più nel senso del ruolo di forma, modello o stampo (per le cose reali) che ad essa viene affidato. Il che implica poi specificamente l'esercizio del ruolo di *nomos*. Sta di fatto che nel definire ciò che è “*ideale*” Husserl esclude rigorosamente proprio il suo significato normativo, rivendicando pertanto solo quello logico [Alves e Morujão, *Edmund Husserl... cit.*, Voll II, I, IV, § 32-33, 107-108 p. 126-127]. E invece è proprio il significato normativo che per Raphael esclude completamente i significati di concetto o anche immagine rappresentativa (entrambi astratti) che all'idea tendono a venire attribuiti [Raphael, *Iniziazione... cit.*, p. 20-21]. E di questo si può del resto avere la prova nel *Cratilo* [Platone, *Cratilo... cit.*, VII-X, 387e-391b p. 13-23]. Qui infatti (specie al punto 389cd) Platone assegna all'idea il ruolo specifico di costituire il *nomos* onto-generativo della corrispondente cosa, facendo sì che essa sia perfettamente adatta ad un preciso impiego a sua volta poi perfettamente corrispondente al relativo nome.

Da un punto di vista però meno estremistico (in termini metafisici) si può dire che l'idea è in fondo l'ente reale stesso, ossia l'*ontos on* -almeno nella sua potenziale intelligibilità.

Con particolare riferimento all'estensione metafisica di questa sfera di concetti in Tommaso, la Stein ci fa comunque vedere come si possa parlare di uno spirito letteralmente formante solo su un piano di onto-generazione da parte dell'Intelletto spirituale che resta inaccessibile alla filosofia ("*l'idea dell'essere umano per sé presa, non può produrre alcun essere umano*"); dato che di esso si prende atto solo nella Rivelazione (con il concetto di *Logos*). E qui ella menziona anche la difficoltà comportata dal concetto stesso delle cose presenti come idee "*nello spirito divino*". Alla filosofia (cioè all'uomo) non resta insomma che descrivere la fenomenologia della conoscenza.

In aggiunta poi, oltre a tutto ciò, va secondo noi anche tenuto conto dell'arricchimento in significati etico-sentimentali (nel senso dell'avvaloramento strenuo dell'atteggiamento valutativo e quindi dell'assiologia della conoscenza) che la pensatrice opera in relazione al puro atteggiamento teoretico. L'intera esemplificazione del riconoscimento del castagno, infatti, sottolinea l'aspetto centrale costituito dalla passione insita nella dimensione soggettiva dell'atto intenzionale, e che configura quindi un oggetto al quale si inerisce come ad un proprio possesso spirituale. Questo è l'oggetto che, nell'atto di essere ri-conosciuto intellettualmente, viene anche riconosciuto come pregno di valori. E tutto ciò rientra poi nella fundamentalità dell'atto di coscienza così come affermato da Husserl (vedi nota 206).

E qui forse è possibile davvero riconoscere una molto significativa differenza tra un ri-conoscere neutrale (dal punto di visto etico-sentimentale) ed un «vedere intellettuale» qualcosa «davanti a sé». Ciò che nel secondo caso subisce un netto incremento è l'interiorità della conoscenza. Questo però non solo in termini etico-sentimentali, ma anche in termini di pienezza conoscitiva, dato che altro è il "*conosco in quanto...*" (ri-conoscere) ed altro è il "*questo è un...*" (vedere).

Il culmine del discorso sta qui nella differenza tra ri-conoscere e vedere davanti a sé; nel quale (a causa della dimensione assiologico-emozionale) emerge un mondo che è oggettivo soprattutto in quanto è strenuo (spirito oggettivo), e ciò proprio perché è legato a me intenzionalmente. Qui c'è un esteriore che viene riconosciuto da un interiore nel pieno della sua interiorità. Qui sembra insomma che il momento

essenziale sia costituito dal formarsi attivo stesso dell'idea nella mente, cosa che ha poi evidenti risvolti auto-riflessivi e sentimentali. Il «mio», riferito a quell'oggetto ormai riconosciuto (*"il mio castagno fiorito"*), sembra essere un valore oggettivo trasposto interiormente. Con tutto ciò la Stein sembra addirittura decisamente superare Platone stesso nel postulare l'eticità della conoscenza (non neutralità etica della stessa idea eterna). E questo (rispetto a Platone) porta in primo piano la fundamentalità filosofica dell'atto incluso nel ri-conoscere (altrimenti esso stesso in fondo solo passivo).

Inoltre proprio in tale contesto è forse riconoscibile la presenza filosofica di Agostino, per mezzo della conoscenza intesa come amore. In ogni caso la dimensione erotica sembra incrementare l'intensità del riconoscimento. E pertanto ha forse senso richiamare un aspetto della teoria agostiniana della conoscenza così come viene riportato dal von Ivánka²⁰⁹, e cioè quello della *"fulmineità"* (*"Blitzartigkeit"*) dell'atto conoscitivo. Tale riferimento ad Agostino può avere un senso anche rispetto al discorso appena fatto sull'idea, e che già entro l'esposizione steiniana tocca il tema estremamente spinoso dell'innatismo delle forme conoscitive; aspetto che più platonico non potrebbe essere. Ebbene, uno dei punti di riferimento testuali per questa dottrina ci sembra poter essere il *Menone*²¹⁰. In esso si afferma chiaramente che la conoscenza nella sua pienezza è sempre previa all'atto conoscitivo, ma lo è esattamente al modo di qualcosa che attende di essere attualizzato. L'elemento critico che in questa sede emerge è senz'altro quello della temporalità della conoscenza, ovvero il suo porsi su un piano di progressività che è poi lo stesso illustrato dalla Stein per mezzo della discussione del binomio dinamico potenza-atto. L'integrità originaria della conoscenza che attende di essere attualizzata è pertanto anche una stabilità nel tempo, che a sua volta equivale in qualche modo al possesso finalmente totale di un oggetto conoscitivo. Ed a tutto questo ci sembra dia espressione proprio Agostino sottolineando di Platone in particolare il concetto di eternità dell'anima quale garanzia per una conoscenza nella sua pienezza.

II-I.3. La concezione dello spirito intellettuale nel contesto dell'idealismo realista (*"idealismo trascendentale"*) metafisicamente riletto.

²⁰⁹Endre von Ivánka, *Plato ... cit.*, V p. 214-222.

²¹⁰Platone, *Menone...* cit., XV, 81d-82b p. 29-31, XX-XXI, 85c-86c p. 39-43, XLII, 99e-100b p. 75-77.

L'esposizione fatta qui dalla Stein si basa sulle sollecitazioni che le provennero dalla dottrina spiritualistica esposta dalla Conrad-Martius, nell'indagine (*Dialoghi metafisici*) riguardante le tre forme di anima dei regni della natura (anima vegetale, animale, umana)²¹¹.

Una volta giunta al nucleo di tale questione, la Stein²¹² chiarisce innanzitutto che con il termine "*spirito*" va intesa sostanzialmente proprio quell'"*essenza delle cose*", la quale a sua volta corrisponde poi alle varie idee di esseri viventi (i tre regni naturali). Si tratta insomma di quanto essa aveva già esaminato anche in AB. Ma ciò riporta inevitabilmente alla funzione formante dello spirito-essenza-idea così identificato, e cioè all'unità esistente solo "*dal di dentro*"; la cui espressione è proprio l'idea unitaria (di un determinato essere). Questo evidenzia quindi l'anima quale principio interiore di forma. Ma l'anima non può esercitare questa sua funzione senza essere stessa informata dallo spirito che la guida verso una ben precisa essenza ideale. Sebbene ciò comunque richieda l'intermediazione di una materia, che molto spesso detta le sue specifiche condizioni. Dunque carattere proprio della "*forma*" è la relazione che essa intrattiene con qualcosa da formare, e cioè una materia. L'anima esercita pertanto tale funzione proprio come "*centro della vita*".

Nell'espressione "*forma*" è infatti insita la relazione che essa intrattiene con qualcosa da formare, ossia il legame alla materia che la forma anima dandole appunto vita.

Più che l'idea, allora per la Stein è proprio la forma lo spirito stesso; e lo è nel suo atto di essere consapevole di sé stesso secondo le esatte linee dell'atteggiamento teoretico; sebbene ormai arricchito di una notevole strenuità sentimentale. Non si tratta infatti propriamente di affermazione dell'onticità spirituale, ma semmai molto più dell'accento posto sulla dimensione dell'auto-consapevolezza. Entro la quale insorge qualcosa che di fatto non sussisterebbe affatto nel soggetto inteso come mero ente. Questo qualcosa consiste nel fatto che lo spirito è in-abitante l'anima (che esso rende in tal modo centro di vita, e cioè il centro irradiante della formazione corporeo-materiale), ma senza intanto esservi mai davvero fisicamente presente.

Consiste proprio in questo il passaggio dall'anima animale a quella umana. Ciò avviene nel dischiudersi entro l'anima stessa di uno spazio ancora più a-locale di quanto essa già non sia, e cioè quello della dimensione spirituale. Qui è stato compiuto il passaggio da una certa forma di spirito oggettivo in quanto immanente (l'animità diffusa presupposta dal realismo metafisico) ad uno spirito unicamente

²¹¹Edith Stein, *Potenza...* cit., VI, 6-23 p. 237-344.

²¹²Edith Stein, *Potenza...* cit., VI, 6-9 p. 254-267.

soggettivo. Il principale atto di quest'ultimo è sempre quello di stare davanti ad un oggetto intenzionale, che intanto attende di ricevere un nome trasformandosi così da ente in concetto, ovvero oggetto di coscienza. Si tratta in particolare dell'intenzionalità nella forma degli atti associati al rivolgimento spirituale verso un oggetto. Cosa che fa poi dello spirito un qualcosa che è fundamentalmente sempre aperto a sé stesso (auto-coscienza), nel mentre intanto è aperto all'altro.

Si tratta insomma di una definizione fenomenologica dell'intellettualità umana, che qui si presenta nella forma suprema di ciò che è spiritualità. In questo senso essa assume pertanto anche una valenza metafisica.

La funzione di forma esercitata dall'idea²¹³ può e deve essere intesa in questo modo. Ed abbiamo già visto quanto essa sia in realtà prossima all'intendimento platonico. Sta di fatto che però essa non è prossima all'interpretazione di Platone come sostenitore di un significato concettuale dell'idea. Ed a questo fatto storico-dottrinario dobbiamo comunque attenerci.

Con tale premessa dobbiamo constatare che la funzione di forma (esercitata dall'idea) è stata in tal modo decisamente trasportata sul piano di un' "Erkenntnistheorie" (filosofica e non psicologico-funzionalista), entro la quale tutto è atto ed attività e nulla è essere. L'idea non è forma di per sé (quale trascendenza alla quale la mente si riconnetta) ma lo è solo nella coscienza umana. Il che riproduce per intero lo scenario della *Ricerche Logiche* di Husserl. Con l'unica differenza che presso la Stein la connotazione spirituale dell'intelletto conoscente è ben più esplicita.

E così si perviene all'esposizione di una vera e propria fenomenologia di questa entità, lo spirito, ossia alla descrizione della sua essenza e del suo senso.

Ciò che lo connota in primo luogo è per la pensatrice la possibilità, anzi la libertà, di conoscersi quale oggetto distaccato dalla propria stessa presenza soggettuale. Ed è proprio in tale auto-conoscersi (coscienza come sapere di sé) che vi è la premessa per l'atto conoscitivo-formante (il quale altrimenti resterebbe semplicemente silente, quale forma non agente, non attualizzata). Il che implica però anche un distacco da qualunque oggetto (l'ente esteriore, il proprio corpo-anima, sé stesso come oggetto),

²¹³Tale dottrina equivale sostanzialmente a quella dell'anima come forma [Platone, *Teeteto* ... cit., 182a -186 e p. 145-157, 206e-207c p. 223; Platone, *Lettere* ... cit., VII, 324-352 p. 133-224]. La funzione di forma esercitata dall'idea viene comunque posta in luce anche da diversi interpreti di Platone [Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca...* cit., VIII p. 171-177, XI p. 223-239; Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, I, I p. 29-35, II, IC, 14 p. 604-610]. In particolare Friedländer riconosce in essa (*Eutidemo*) esattamente la forma vuota necessaria alla conoscenza. Sempre a proposito di Platone si veda anche la nota 201. Il concetto di idea come forma si ritrova poi in pieno neoplatonismo cristiano medievale con la dottrina dell'intelletto agente di Dietrich von Freiberg [Dietrich von Freiberg, *Über...* cit., II, 35-36 p. 57-60].

ma che è insieme anche un'inevitabile apertura; e che si riassume nell'essere costantemente rivolto intenzionalmente ad un oggetto. Tutto nell'intelletto spirituale è costantemente atto intellettuale. L'intelletto così non esiste senza essere *agens*.

Abbiamo già accennato a tale problematica, che viene affrontata direttamente dalla Stein in prossimità della sua riflessione su "*species intelligibiles*" e "*species sensibiles*"²¹⁴. Qui la pensatrice introduce un'importante distinzione entro l'equiparazione intelletto-spirito che ha appena prospettato (che però non deve affatto essere intesa in senso riduttivo). E ciò nel senso che solo il secondo è di per sé inscindibilmente legato al "*movimento*". Il che implica che è da vedere proprio solo in esso la pienezza di uno stato intellettuale che poi, entro la speculazione medievale (come nell'Aristotele assorbito da Dietrich von Freiberg), veniva attribuito al paradigma divino stesso ossia all'"*intellectus agens*". Rispetto ad esso, l'"*intellectus possibilis*" costituisce un'intellettualità necessariamente limitata nella sua portata specie per il fatto di essere passivo in tutti i sensi (e quindi in una certa misura anche statico)²¹⁵. Solo nell'intelletto agente abbiamo dunque un autentico "*fare*", mentre nell'intelletto possibile abbiamo solo un "*ricevere*".

Tuttavia con l'atto intellettuale è da intendere anche una strenuità tutta etico-sentimentale dell'interiorità, che si compendia poi nel pieno «essere-sé-stessi». Coincide proprio con questo la dischiusura di uno spazio che è insieme animico e spirituale. E coincide con questo anche la libertà attiva e volontaria che è carattere distintivo dello spirito intellettuale. Esso ha infatti facoltà di inserire sempre un'interruzione nell'atto dell'essere diretto verso un oggetto; interruzione che è modulazione in relazione ad un atteggiamento valutativo (cogliente negli enti i valori); e che implica poi una partecipazione intensa di tutto sé stesso, il cui fulcro sta nella profondità (nucleo ed essere toccati)²¹⁶. Viene così sempre interrotto e

²¹⁴Edith Stein, *Potenza...* cit., V, 8a p. 186-189.

²¹⁵Andrebbe dunque con esso inteso tutto ciò che nelle strutture della conoscenza è appena dotazione statica, ossia mai davvero attuale.

²¹⁶La dottrina dell'"*essere toccati*" nella profondità interiore viene esposta dalla pensatrice in vari luoghi della sua opera [Edith Stein, *L'empatia*, FrancoAngeli, Milano 2009, III, 4 p. 103-124, III, 5 p. 140-163, IV, 1-4 p. 169-192; Edith Stein, *Psicologia...* cit., I, 3, 3 p. 80-84; Edith Stein, *Introduzione...* cit., II, IIB, 5 p. 188-191; Edith Stein, *Der Aufbau...* cit., VI, I, 3 p. 76-77, VII, I, 2 p. 96-99, VII, III, 3 p. 126-127]. Ed essa coincide sostanzialmente con la dottrina dell'anima come nucleo dell'individuo spirituale-intellettuale. L'esposizione più completa di tale dottrina si ritrova comunque in PA [Edith Stein, *Potenza...* cit., V, 2-5 p. 149-159, V, 8.1-9 p. 198-236]. Come faremo notare poi più avanti, si tratta di una dottrina largamente convergente con quella esposta da Agostino, e su basi chiaramente platoniche, in *De immortalitate animae* (DIA), e *De quantitativae animae* (DQA) [Giovanni Catapano (a cura di), *Agostino. Sull'anima...* cit.]. Ed i luoghi agostiniani più intensi di tale accostamento ci sembra non essere i seguenti (vedi Appendice 1): – DIA (i1, iii3-4, vi 10-11), DQA (iii4, xi-xii 18-21). Ci sembra inoltre molto significativo far notare come tale riflessione getti le sue radici anche nella materia teologico-metafisica della volontà e libertà così ampiamente trattata in Tommaso [Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2...* cit., XXII, 1- 4 p. 568-580, XXIII, 1-8 p. 613-642]. Ancora più significativo ci sembra però il fatto che

modulato quel rapporto intellettuale con le cose che altrimenti sarebbe immediato. Ed in questo caso non ci troveremmo di fronte ad un atto spirituale.

Vi è qui senz'altro qualcosa della trascendenza dell'idea come forma, ma anche qui tutto è atto, e lo è peraltro in modo chiaramente connotato sentimentalmente.

Proprio a tale proposito tocchiamo comunque il culmine delle precedenti trattazioni steiniane del tema degli universali in rapporto all'idea di uomo. Tema questo che chiama in causa senz'altro il platonismo storico che era stato ben presente nella filosofia medievale e quindi anche in Tommaso. Inoltre nell'antecedente pensiero steiniano era divenuto già chiaro che l'idea di uomo trova la sua realizzazione non ad un livello ideale corrispondente ad una trascendenza tutta logico-astratta (l'idea per Platone e la categoria-genere per Aristotele), bensì solo laddove tale essenza compare nella sua forma completamente incarnata; e cioè nell'individuo quanto mai specifico, ossia il "proprio questo qui". Ebbene ciò diviene ancora più chiaro in questa fase; dato che con la descrizione fenomenologica dello spirito intellettuale abbiamo davanti a noi proprio questo, ossia un individuo (in quanto soggetto intellettuale-spirituale ed insieme anche essenza ideale incarnata).

Si tratta infatti della stessa individualità corporale dell'uomo. E non potrebbe essere diversamente, perché solo nel costante urtare contro il proprio corpo animico, si può manifestare una spiritualità nella sua pienezza essenziale (ossia fondamentalmente trascendente). Si tratta infatti di un urtare contro qualcosa di estraneo a sé stessi, esattamente al cospetto del quale l'uomo si ritrova quale «coscienza».

Ed ecco allora riprodotti i termini dei chiarimenti fondamentali offerti dalla Stein all'inizio di IF circa l'atteggiamento teoretico. Nemmeno l'universalità dell'idea quale forma riproduce quindi il volto del possibile platonismo steiniano. Sebbene qui si debba di nuovo sottolineare che ci si trova al cospetto sì di un generico platonismo, ma non del vero Platone. Il quale, come abbiamo già sottolineato non fu mai dualista, e pertanto sempre concepì un'ininterrotta continuità tra il livello ideale-trascendente dell'essere e il livello cosale-immanente²¹⁷.

il concetto dell'«essere toccati» nella profondità interiore si lascia rintracciare anche in Eckhart [Meister Eckhart, *Predica 13 (S 102)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart...* cit., p. 191]. Si tratta di quel tocco di Dio che per lui avviene in quel luogo che egli stesso definisce come "fondo dell'anima".

²¹⁷Abbiamo già esaminato diversi aspetti della continuità tra idea (trascendente) e cosa (immanente) secondo Platone (vedi note 74, 116, 129, 165, 208). Entro tale contesto vanno considerate con particolare attenzione le osservazioni del Prof. Reale. Lo studioso infatti, sforzandosi di definire i vari aspetti del concetto di idea platonico, sottolinea comunque la paradigmaticità (in vari sensi) di tale elemento metafisico per la corrispondente cosa. Tali osservazioni avvalorano quindi l'effettiva natura di cosa trascendente spettante all'idea, la cui continuità con la cosa immanente si pone pertanto soprattutto nel senso che, in assenza della prima, la seconda di fatto non sarebbe.

Comunque nell'intendimento steiniano si tratta in questa sede di un'idealità universale che si è ormai incarnata corporalmente; e che, precisamente, esprime la propria essenza (la spiritualità) nel signoreggiare il proprio corpo esattamente come avviene anche nell'atteggiamento teoretico.

Come si può constatare, la Stein ci suggerisce (in evidente, per quanto tacita, polemica con Platone) che l'idea è ontologicamente del tutto inconsistente finché essa non fa la sua apparizione quale essenza. Cosa che può invece avvenire solo sul piano immanente. In qualche modo dunque la vera idea si lascia cogliere solo nell'essenza cosale. E questo riproduce esattamente i limiti assegnati da Husserl al concetto di *eidos*.

In ogni caso la fisicità di quest'essenza spirituale incarnata si presenta a noi come un Io personale. Si tratta in particolare di una sostanza animico-corporale che è stata formata a persona da parte dello spirito intellettuale. E si tratta anche di un ipotetico "*spirito puro*" che si è completamente obiettivato incarnandosi in uno spirito personale il quale è sempre anche "*spirito oggettivo*". Ma esso va anche oltre i limiti di quest'ultimo; che è invece nella sua immediata pienezza solo nell'animale. Mentre lo spirito umano è invece soprattutto "*soggettivo*".

In particolare questo spirito incarnantesi attraverso la formazione è soprattutto "*mens*" - e non "*intellectus*" o "*anima*" -, e quindi è lo spirito nella sua concezione integrale (ben più che appena cosciente o razionale). E tuttavia esso non è affatto appena un astratto "*spirito puro*".

Dunque tale spirito (quale "*mens*") è costantemente elevato su sé stesso come corpo ed anche perfino come anima. È in questo che esso è libero e trasparente. Quanto poi allo spirito puro, esso è esattamente l'idea universale (del tutto ontologicamente inconsistente) che vive in esso quale individuo personale assolutamente unico. Intanto lo spirito è per definizione sempre elevato su stesso fino al punto di essere in uno stato di costante «stare fuori di sé»; pur non abbandonando comunque mai la localizzazione, nel senso di posizione interiore, ed anzi inoltre perfino trascendendola quale mera località spaziale. Questa è l'essenza della presenza e della comprensione intellettuale-spirituale dell'uomo. Questa è la "*vita personale-spirituale*". Ed essa è una sola cosa con la "*vita intenzionale dell'io spirituale*". Pertanto la sua azione formante ha l'aspetto stesso di una conoscenza caratterizzata dall'apertura agli oggetti esterni e nello stesso tempo dall'attitudine alla loro trasformazione. Essa è un'"*apprensione animante*". Ma questo non sarebbe possibile

senza quell'auto-trascendenza propria dello spirito, che poi null'altro è se non ancora una volta l'atteggiamento teoretico stesso, una volta trasportato entro un discorso metafisico.

Nonostante tale extrapolazione metafisica, qui insomma comunque si continua a parlare del ruolo e del valore della coscienza. La trascendenza spirituale appena illustrata nella sua forma incarnata corrisponde infatti perfettamente alla realtà attuale di una coscienza che non può essere né della corporeità umana né della pura universalità di ciò che è uomo ("*essere umano*" come idea).

La condizione umana caratterizzata dalla coscienza corrisponde quindi esattamente al costante essere «oltre sé stesso» dello spirito. E ciò implica anche necessariamente la trascendenza di quell'intellettualità generica (spirito oggettivo) che è costituita dall'animità ubiquitariamente diffusa (come concepita nella metafisica tomistico-aristotelica). L'accento posto sulla spiritualità dell'intellettualità, dunque, incrementa (e non diminuisce) la valenza filosofica del discorso.

Il punto cruciale sta comunque a tale proposito nella costante opposizione, propria dell'uomo razionale, esistente tra la soggettività e l'oggettività della vita spirituale. Il che esprime di certo quella discrezionalità (libera) dell'atto conoscitivo che è poi carattere anche della stessa intenzionalità.

Da qui in avanti il discorso steiniano si sposta poi specificamente sul tentativo di definire tale essere spirituale come persona umana²¹⁸. Ed in tale contesto domina il processo di formazione della vita dell'anima dall'interno, e cioè a partire dallo spirito.

Ebbene in tale formazione interiore domina di certo sempre quella forma sostanziale che è poi l'essenza stessa dell'uomo (nucleo personale). Ma essa sta comunque in fatale relazione con quella "*specie accidentale*" che è sempre esteriore e che corrisponde poi ad una determinata "*qualità*" della "*sostanza*". Qui insomma con il concetto di specie accidentale si intende qualcosa che determina dall'esterno la forma sostanziale, fissando l'espressione concreta della sua qualità attraverso il vincolo ad una "*materia*" (che qui è in particolare la "*forza vitale*" stessa con le condizioni da essa imposte). Il che significa che il complessivo atto della formazione della materia avviene sempre dall'interno, ma intanto anche dall'esterno, e cioè nel contesto di limiti obiettivi insuperabili. Si tratta dei limiti sostanziali ai quali il

²¹⁸Edith Stein, *Potenza...* cit., VI, 23 p. 332-345.

determinato ente in questione è sempre inscindibilmente legato. Il che sottolinea poi la sottomissione dello spirito umano alla costante dinamica determinata dalla discrepanza universale esistente tra potenza ed atto (che è poi quanto il riempimento di un'intenzione si sforza di superare).

Nonostante tali oggettivi limiti, comunque, l'atto di formazione avviene nel contesto complessivo di un "potere", che corrisponde poi ancora una volta alla criticità dell'atto di coscienza. Quest'ultima costituisce infatti sempre un risveglio nel contesto di un costante sopore. Il che implica poi libertà e volontà, ossia il totale possesso (auto-controllo) su sé stessi per essere completamente presenti nell'atto cosciente che si dirige verso uno scopo. Questa è la "personalità" che distingue l'uomo dall'animale. E come si può constatare, si tratta sempre della spiritualità nella sua pienezza. Con essa si tratta allora di una sempre libera e autonoma "messa in forma". E questa poi altro non è se non la "riflessione"; ossia la possibilità di passare da uno stato (silente) di coscienza ad un altro, in cui si è invece davvero totalmente davanti a sé stesso. Ecco che allora la stessa varietà delle potenze animiche corrisponde alla varietà dei mutevoli atti di coscienza. In essi avviene sempre un'attualizzazione di potenze.

In tutto questo lo spirito cosciente si differenzia costantemente dall'esterno nel contesto del processo di formazione che così si sta compiendo. Si tratta allora di una differenziazione in cui sempre «ci sono io» (in essa emerge sempre l'io come differenziazione dall'esterno). Proprio questo caratterizza il processo di formazione del corpo come "Leib", ossia come corpo vivente in quanto informato dall'anima. E caratteristico di ciò è il costante dominio del corpo, da parte dello spirito agente, attraverso la volontà.

Il condizionamento di tale processo da parte della specie può e deve essere però distinto nelle sue molto diverse forme corrispondenti alle "species sensibiles" e "species intelligibiles". Entrambe sono forme accidentali, in quanto di fatto estranee all'individuo. Il discorso si rifà qui pertanto nuovamente alla dottrina dell'intelletto agente e possibile, ma nella sua specifica forma tomista; nella quale l'elaborazione di specie intelligibili a partire da quelle sensibili equivale alla costituzione di potenze conoscitive (o forme) corrispondenti poi al "noema" stesso. Ecco che si costituisce così una "potentia intelligibile" come prefigurazione di un "possibile oggetto conoscitivo". Ancora una volta si tratta dell'intenzione coscienziale diretta ad un

oggetto come senso. E che qui viene riconosciuto nell'atto di esigere l'incontro con un'idea quale «cos'è?» della cosa (oggetto intelligibile).

I termini del discorso riproducono dunque in questa sede ancora una volta un platonismo tutto concentrato nell'atto conoscitivo (*Erkenntnistheorie*), e nel quale l'idea-forma intanto ha un valore ontologico in quanto essa serve, ossia è attiva. Si tratta insomma in primo luogo di un'attualità che (quale mera potenzialità immateriale) attende di venire formata (per mezzo dell'azione di una forma incorporea), in modo da poter raggiungere così la propria pienezza. E qui bisogna di nuovo registrare la sottomissione umana alla dinamica potenza-atto. La coincidenza essenza-essere (e quindi conoscenza-essere) è infatti solo di Dio. Mentre l'uomo la deve attuare nella costante e penosa discrepanza esistente tra potenza ed atto. E ciò avviene in un oggetto reso conoscibile, e che quindi può essere appreso e lo è effettivamente. Ma intanto tutto ciò, nel passare attraverso un'idea soggettiva (contenuto noematico), deve tendere ad un'idea oggettiva (il noema stesso), nella quale soltanto la potenzialità può divenire attualità. Si tratta ancora una volta della descrizione della pienezza dell'atto in cui la coscienza è diretta verso il proprio oggetto intenzionale.

Nuovamente si potrebbe riconoscere in questo proprio l'onticità ideale trascendente concepita da Platone, il cui autentico pensiero si profilerebbe come possibile orizzonte remoto (di riferimento) sia di Husserl che della Stein (questo è il Platone puro del ri-conoscere, e per il quale il raggiungimento effettivo del «cos'è?» della cosa è l'ultimo limite della conoscenza). Ma discutere questa ipotesi ci porterebbe lontano dagli scopi della nostra ricerca.

In ogni caso va però qui riconosciuto che l'intenzione è solo l'atto di qualcosa di onto-intellettuale nel senso di vivente. Essa è cioè della coscienza e non dell'idea stessa. Ed in particolare in tale contesto la specie diviene molto più della cosa colta appena nelle sue apparizioni percettive; e ciò perché quest'ultima compare ormai come apprensione soggettiva. La specie appartiene di certo sia al soggetto che all'oggetto, ma solo nel momento finale della conoscenza si ha la convergenza tra la sua attualizzazione come potenza della cosa (di cadere sotto i sensi) e come potenza propria del soggetto, di riempire sensibilmente un'intenzione vuota. In tal modo dunque l'oggetto viene investito di una luce (essenza) spirituale che è poi apportatrice dell'essenza.

Ed è in questa pienezza che consiste pertanto la vita spirituale desta.

È sulla base di tali premesse che si può e si deve pervenire a quella sorta di sintesi della propria intera ricerca (onto-epistemologica) che la Stein ha finora condotto, e che viene da lei collocata entro il contesto della questione dell'“*idealismo trascendentale*” (“*Excursus sull'idealismo trascendentale*”)²¹⁹. E ci sembra che in questa sede noi possiamo di fatto prendere atto anche del modo in cui la pensatrice sintetizza anche la stessa questione dell'idealismo realista.

Prima di entrare nel merito del commento all'esposizione steiniana a tale proposito va però precisato che, nel rigettare le dottrine congiunte della riduzione trascendentale e della costituzione, la pensatrice non tenne conto del fatto che, specie nel contesto della sua complessiva riflessione sulle sintesi passive, Husserl configurò di fatto un'ontologia esteriore alla coscienza che è poi corrispondente alla dimensione dell'hyletica. Quest'ultimo concetto è stato comunque da noi già approfondito a proposito dei chiarimenti offerti dalla Prof. Ales Bello (vi veda al proposito anche la nota 149).

Ciò che viene inizialmente è infatti una definizione dell'idealismo trascendentale (IT) che può valere anche come definizione dell'idealismo realista (IR) nel suo intendimento fenomenologico sulla scorta di Husserl.

Con l'IT non si tratta di altro, secondo la Stein, che del dover prendere atto del fatto che lo spirito costruisce (o meglio «costituisce») il mondo come apparizione nonostante l'ostacolo del divenire (fonte di non unità), cioè l'andirivieni (“*Wirrwarr*”) delle sensazioni (qualità delle cose). Sebbene in modo molto generico va constatato che anche Platone è perfettamente conscio e preoccupato di questo (come dimostrato dallo sforzo da lui fatto nel *Teeteto*). In ogni caso, dice la pensatrice, Kant concepisce qui ancora un inconoscibile (la «cosa in sé») collocabile oltre l'esperienza (e che egli cerca di eliminare attraverso lo schema degli *a priori* spazio-temporali proiettati sul mondo).

Ma questo, ella dice, resta ancora un “*realismo ingenuo*”. Husserl elimina invece anche questa condizione, ponendo l'unica condizione rappresentata dalla costituzione trascendentale del mondo. L'IR non è dunque altro che la stessa riduzione trascendentale (RT), ossia l'eliminazione di ogni residuo di realismo

²¹⁹Edith Stein, *Potenza...* cit., VI p. 344-386.

ingenuo attraverso la purezza della conoscenza (messa tra parentesi dell'ingenuità). Ciò avviene attraverso la trasformazione di tutti i possibili oggetti in oggetti intenzionali (oggetti di coscienza) e non più invece appena reali.

La Stein sottolinea qui la spontaneità stessa della concezione di un IT nell'evidenza che è costituita da una vita puramente spirituale. Kant si sente però costretto a svalutarla (come deplorabile livello «analitico» dell'intelletto razionale) in quanto non collegata alle cose dell'esperienza.

E qui andiamo davvero al nucleo dell'intera questione. Perché, una volta postomi nella posizione della RT, il dato sensibile non mi si rivela più affatto come qualcosa di esteriormente oggettivo (e dunque per definizione indipendentemente da me), ma invece come qualcosa che sempre riempie la mia spiritualità intellettuale portandola ad attualità (ciò che esiste per davvero non è infatti lo stimolo luminoso ma solo lampada accesa). Si tratta allora di un qualcosa che sempre giunge a me senza essere stato chiamato (infatti spesso disturba i miei pensieri). Insomma è tutto tranne che pura e dogmatica oggettività. È invece semmai qualcosa che mi sorprende proprio perché mi riguarda intensamente. E quindi sempre mi incalza e non mi dà tregua. Proprio in questa forma è qualcosa che davvero mi viene incontro dall'esterno. In altre parole non basta affatto la normazione apriorica dell'esperienza per poter concepire un autentico reale. E pertanto è in tale rivoluzionaria correzione di tiro che consiste la trasformazione del trascendentale in fenomenologico. Il che fa poi per davvero emergere un realismo accanto all'idealismo.

Per questo bisogna però concepire la continuità costante che sussiste tra ciò che non sono io ma comunque mi appartiene attraverso il mio corpo (e solo per questo non mi sorprende). Si tratta di un qualcosa che è sempre «mio» (è «quoad nos»). È un esterno che presuppone sempre un interno; e come tale è un trascendente che sempre diviene immanente. Pertanto esso non sussiste affatto nella sua trascendenza esteriore perché quest'ultima resti tale.

Ma si tratterebbe comunque appena di esperienza (con il risorgere delle aporie di Kant) se essa non si costituisse internamente in intenzione. La quale ricostruisce davvero il mondo esterno dall'interno, ma intanto in una vera continuità. Ciò che avviene è un vero ridestamento delle intenzioni quali forme noetiche. E così, nel costante andare e venire di intenzioni, sempre ne compare una sola stabile che esclude tutte le altre. Essa è la sola che porti a chiarezza l'oggetto spiritualmente osservato.

In generale la Stein ci parla qui insomma dell'idealismo realista come della relazione costante esistente tra lo spirito soggettivo e lo spirito oggettivo. E ciò avviene nel senso dell'applicazione conoscitiva degli universali da parte del primo; laddove poi il mondo ne viene plasmato (a spirito oggettivo). Si tratta in tal modo della riproposizione della visione esposta alla fine di PSS, ma ormai dopo il passaggio per l'ontologia, e sulla linea della dottrina husserliana della relazione tra Io puro (verticale) ed hyletica (orizzontale). In più c'è però l'ormai raggiunta (per mezzo della metafisica) maggiore esplicitezza della dimensione spirituale. Tutto questo lascia però immutato l'accento posto sull'orientamento intenzionale del soggetto: - riempimento di forme vuote (universali) per mezzo delle sensazioni.

Ecco che la spiritualità stessa ci appare essere sempre intenzionale. Il che implica poi la menzione di un elemento epistemologico-metafisico come sono le categorie, ma sempre nel senso specifico della postulazione del loro impiego attuale. Il che non è possibile senza presupporre una continuità (corrispondente poi alla formazione intellettuale-spirituale del mondo) tra le categorie della coscienza e le categorie oggettuali che alle prime corrispondono. È in tale corrispondenza attiva che prende forma il materiale sensibile per mezzo delle intenzioni riempite di determinate cose dell'esperienza.

L'integralità della dottrina dell'idealismo realista (continuo riempimento di forme vuote universali) è pertanto in un certo senso anti-platonica. In quanto essa prende posizione contro il realismo (delle idee) e per il nominalismo. Infatti le forme universali sono da considerare un mero nulla se esse restano vuote. Dunque esse non possiedono in sé alcuna onticità. L'onticità delle idee proviene pertanto solo dal concreto (riempimento). Tuttavia è anche vero che proprio la messa in primo piano dello spirituale serve alla Stein per affermare che il mondo nella sua spiritualità dipende da un soggetto spirituale che di per sé è del tutto indipendente. E comunque a tale proposito bisognerebbe strettamente considerare anche il chiarimento del concetto di "*Wesenheit*" proprio quale idea, che ci viene offerto da Hering; e che discuteremo più avanti (vedi nota 244).

Il soggetto spirituale è quanto ella definisce come "*Io monade*". Esso non è nulla di solipsistico, ma è senz'altro ciò che persiste dopo qualunque messa tra parentesi del reale che venga colto senza l'intermediazione di una coscienza intenzionalmente diretta. Ed è solo con la sua intermediazione che si può poi costituire un'autentica oggettività, ossia quella soggettivamente fondata. In questo senso si tratta senz'altro

di un qualcosa di assoluto (Io assoluto). Ciò non genera però alcun idealismo unilaterale, dato che per sua costituzione questo Io-monade è immerso in un mondo che attende da esso di prendere la sua forma. Ecco allora che, come dice la Stein, l'idealismo trascendentale non afferma affatto la dipendenza del mondo cosale dal soggetto, ma solo la relatività di questo mondo ad una struttura soggettiva, che coincide poi con la sua stessa vita intenzionale. Questo però pone in primo piano la postulazione di un soggetto spirituale, ossia un soggetto dotato di un'interiorità (coscienza) in cui vi sia spazio per ciò che intanto è previsto.

Ed anche quest'ultimo è un assoluto. Pertanto il principale motivo di non legittimità e di dubbio circa l'esistenza oggettiva (di soggetto o oggetti) sta nel fatto che gli oggetti sussistono (nella loro conoscibilità) in quanto divengono oggetti di soggetti spirituali. Il che (almeno in una qualche misura) assimila l'oggetto alla soggettualità spirituale. La cosa, insomma, «ha bisogno» di un soggetto spirituale (donazione di coscienza) per esistere indubitabilmente (ossia in maniera fondata conoscitivamente). Quindi, se esiste un soggetto, allora l'oggetto sarà inevitabilmente appreso quale soggetto spirituale (o più precisamente quale oggetto implicato da un soggetto spirituale). Pertanto l'oggetto è intanto relativo al soggetto, in quanto esso è un oggetto (incosciente di sé) che può essere indubitabilmente certo (essente) solo se viene concepito da un soggetto. Naturalmente però tutto questo non implica affatto che l'esistenza effettiva dell'oggetto dipenda dal soggetto. Implica invece semmai che la sua esistenza rende possibile una donazione di senso per mezzo dell'esistere effettivo di una coscienza.

Qui però - essendo stata già messa in luce la natura metafisico-religioso del soggetto spirituale - il discorso steiniano non può non spostarsi anche verso Dio come supremo Soggetto spirituale (inclusa la creazione stessa come illustrata nei dogmi, ovvero il *Genesi*); ed a margine del quale potrebbe anche benissimo non sussistere un mondo. Così il mondo creato equivale al mondo spiritualizzato dal soggetto (entrambi sono tratti fuori della materia e ricondotti ad un senso), e tale creato non è pensabile senza un atto di coscienza. Il che significa che le idee presenti nella mente divina devono essere concepite nel senso di puro progetto (consistente nel loro impiego da parte di un Intelletto agente) e quindi senza consistenza ontica. Ecco di nuovo gli universali.

Questo è in particolare il platonismo di Tommaso. Il quale può pertanto essere considerato il corrispettivo di quello di Husserl (in una comune *Erkenntnistheorie*),

con l'aggiunta però della dimensione metafisico-religiosa. Il creato è qui un invisibile (di per sé inconsistente, quale materia) che viene messo in luce (mediante la spiritualizzazione per mezzo di forme altrettanto onticamente inconsistenti). L'atto resta comunque tutto.

I termini del discorso condotto sul piano metafisico non si discostano quindi da tale presa di posizione filosofica. Si può quindi dire (come fa qui la Stein nel riassumere il suo pensiero alla luce dell'IT) che lo spirito è legato inestricabilmente al corpo per mezzo dell'anima, ed il corpo è legato inestricabilmente al mondo per mezzo della percezione. E la vera indubitabilità del mondo («mondo fuori di noi») sta tutta in questo atto-percorso; affatto invece nell'ingenua fede percettiva.

Non si tratta però solo di formazione del mondo, ma anche di auto-formazione dello spirito per mezzo del suo assumere le cose come riempimento delle forme vuote (assumere le cose come specie intelligibili). E la Stein ci mostra qui che (sulla linea di quanto abbiamo già chiarito al proposito) la specie intelligibile, nel suo costituirsi sulla base della specie sensibile, si mostra a noi proprio al modo del soggetto vedente la cosa davanti a sé perché è «aperto» in quanto soggetto spirituale.

La specie intelligibile assume pertanto qui la duplice forma noetica e noematica dell'atto intellettuale. In tal modo si configura però un vero e proprio modo di essere (quello spirituale) che raffigura poi quella pura attività dell'intelletto, superiore rispetto alla mera sensibilità, verso cui l'essere umano può elevarsi, approssimandosi così all'Essere puro nella sua paradigmatica intellettualità.

L'idealismo realista steiniano, connotato com'è dall'affermazione della vuotezza della forma (non onticità), trova soddisfazione in un riempimento che è comunque fondato interamente secondo la dottrina tomista-aristotelica. Riempimento è qui la "*forza formata*" (la forma che senza forza formante non è nulla), e che è poi sostanza nella forma del sinolo (convenire di forma e materia). In questo sta la primarietà dell'atto, che è poi sempre anche attualità. È in questo senso che va intesa la formazione animica, e così anche l'intreccio inestricabile tra vita spirituale e vita corporeo-materiale nella "*vita psico-corporea*". Sottomesso comunque al vincolo esteriore (come prima abbiamo visto), tutto ciò obbedisce senz'altro al principio entropico (consumo di energia per raggiungere il risultato della formazione), ma trova infine ri-equilibrio nel ristoro di energie per la via dell'afflusso delle forze esteriori (valori) che nutrono la vita spirituale. Si tratta della relazione come

“incorporazione nell’interiorità dell’anima”²²⁰, e che pone di nuovo sul tappeto realtà discusse in *Empatia* (come l’assunzione di prospettiva altrui) e la dottrina dell’*essere toccati*. E così viene ripreso anche il tema della profondità animica come luogo di presa di posizione etico-sentimentale.

Su questa base si perviene pertanto di nuovo alla definizione dell’*“essenza dell’essere umano”*; la quale viene qui identificata proprio con la messa in forma ontica. E tale essenza implica la spiritualità cosciente, aperta e libera. È la ripresa del discorso circa l’Idea di uomo, che è esso stesso un universale e lo è proprio nella pienezza della sua spiritualità che è solo ultimamente individuale. È il momento questo in cui la specie corrisponde perfettamente all’individuo, e per questa via anche al genere stesso (universale). Si tratta però di un assetto solo ideale. Tale è infatti la condizione degli spiriti puri, paradigma della personalità spirituale e quindi dell’essenza umana.

Ci sembra il culmine metafisico-religioso, questo, dell’idealismo realista. E ciò nel senso che l’essenza è quanto di più concreto esista (è il reale di un ideale). Qui di nuovo l’onticità dell’idea viene fortemente svuotata. Ma del resto questa unicità essenziale non è nemmeno una sostanza. Essa non sussisterebbe infatti senza essere un’idea, ma più precisamente un’idea vivente. Deve dunque essere visto così anche lo stesso platonismo steiniano.

Del resto questa presa di posizione viene in tale contesto giustificata attraverso una concessione di valore all’idealismo a fronte del disvalore (teorico) del realismo. La specie ne è proprio la traccia. Perché essa è espressione del vincolo esercitato dalla fisicità sull’espressione piena dell’idea – possibile nella sua pienezza solo nell’Atto puro, e non invece nell’immanenza costretta alla dinamica potenza-atto.

Da questo il discorso si sposta infine anche sulla molteplicità di specie che è quella del carattere. Ed esso si conclude con l’affermazione secondo cui l’essenza generale dell’essere umano è una specie in cui quest’essenza si differenzia; pur occorrendo fisicamente in una pluralità di esemplari. In altre parole, diremmo, la specie configura l’identità fisica, mentre la singolarità entro la specie configura l’identità spirituale. Il che equivale poi a dire che dalla specie fisica si compie la differenziazione in specie pura, o singolarità.

Tuttavia proprio entro tale discorso ci sembra che venga fatta almeno una concessione all’onticità dell’idea, e cioè la sua trascendenza in termini di originarietà

²²⁰Edith Stein, *L’empatia...* cit. III, 5 p. 124-167.

pre-temporale. La forma infatti è per la Stein qualcosa che viene sempre prima degli influssi materiali (pur ammessi come condizionanti), e che quindi solo così riesce ad imprimere sé stessa in un carattere, ovvero l' "impronta qualitativa individuale". È vero che, come si è detto, vi è bisogno del riempimento per mezzo di una vera e propria sostanza. Ma il principio dell'individualità davvero unica non sta qui, bensì solo prima di tale momento. Esso sta in uno spirito che è formante (equivale alla forma) per mezzo di un'attività impensabile se esso stesso non la precede. E proprio per questo esso è anche la vera attualità; mentre la materia è solo potenza, e come tale è essa stessa l'universale (idea non ontica) che appena riceve la forma. Ci sembra che in tal modo il valore dell'idea possa essere salvato (e così anche un certo Platone) - non certo per mezzo della sua trascendente onticità, ma almeno per mezzo dell'atto e dell'attualità, ossia la sua natura di spirito formante. Lo spirito-attualità è, diremmo, il presente individuale; opposto alla materia, che ne è invece il passato, quale universalità. Ed in questo senso l'idea (quale individuo) si trova in verità in alto e non in basso, come invece avviene in Aristotele. Questa essenza sta però in alto solo per traslato (in quanto sta prima), dato che noi in realtà la vediamo solo in basso, ossia nella massima attuazione (unicità individuale irripetibile) di ciò che è uomo. Laddove invece l'essenza che sta in alto (prima) è la forma vuota uomo-spirituale che attende continuamente di venire riempita; altrimenti non è attuata, e quindi non è reale ma solo astratta. Di nuovo qui i tratti dell'idealismo realista coincidono totalmente con una dimensione spirituale che traduce pienamente la dimensione intellettuale dell'atteggiamento teoretico: - la forma vuota uomo-spirituale è l'uomo intellettuale che è poi l'essenza uomo quale fenomeno, ossia come reale (in atto).

In questo senso l'essenza-uomo è anche scopo per sé stesso e di sé stesso: - il proprio *Telos* è infatti la realizzazione stessa della propria strenua unicità (di essere spirituale-intellettuale). Ecco l'entelechia della formazione animica. Ma sia attraverso l'atteggiamento teoretico che attraverso quello valutativo tale unicità tende sempre alla relazione e quindi all'inter-soggettività, e pertanto alla realizzazione di un "cosmo spirituale". Che è allora fine individuale ed anche comune. Entro tale contesto stanno dunque in relazione esseri spirituali profondamente diversi gli uni dagli altri in forza della loro unicità. Anzi la realizzazione avviene anche per mezzo del realizzarsi attraverso la penetrazione nell'anima degli altri (empatia), ovvero attraverso lo sviluppo della propria anima

nella relazione con quella altrui. Anche così l'uomo si approssima al paradigma degli esseri puri, che sono solo esattamente relazione e non individualità.

Proprio l'attenersi al valore trascendente dell'intellettualità (atteggiamento teoretico) porta però la Stein (entro un discorso sintetico ormai apertamente metafisico-religioso) a cogliere anche la tragicità della condizione di un essere che non appartiene affatto alla natura (condizione qui colta come spiritualità in relazione con la stessa natura divina). La spiritualità umana è sempre totalità del suo essere, e non invece (come nell'animale) cesura persistente tra anima e corpo. Ma questo avviene nel vivere comunque entro la Natura. Su questo piano l'essere spirituale è appena un Io personale. Ma nello stesso tempo esso è privato dell'appoggio costituito dalla "seità", ossia l'essere davvero collocato nello spazio del corpo e dell'anima. Proprio questa privazione fa di esso tendenzialmente ciò che esso però non può davvero essere di per sé. E lo espone quindi al dover essere costantemente costituito dall'alto, ossia da un vero Io davvero originario (non personale).

L'uomo reale riempie la sua essenza (di essere spirituale) riempiendo in realtà proprio questa stessa essenza trascendente, che lo costituisce quale ente provvisto di interiorità (nucleo). Il suo essere provvisto di nucleo riempie infatti la forma vuota rappresentata da questo Essente supremo.

Ma è in forza di tale costituzione che esso è un essere intellettuale-spirituale, esattamente come lo è anche per la Fenomenologia; ossia è un essere al quale è dato di formare non un mero esteriore indifferente, ma invece ciò che sta sempre interamente nelle sue mani e quindi gli è tendenzialmente proprio.

È nel suo continuo destarsi coscienziale che egli tende alla pienezza di tale condizione; ma restando comunque sempre esposto allo sforzo penoso di dover colmare la distanza tra potenza (forme vuote) ed atto (riempimento). Il che comporta poi anche sempre un aspetto etico-sentimentale nel contesto di una fondamentale apertura – al Bene così come anche all'essere divino stesso (il contatto con il quale pone l'uomo nella pienezza della sua condizione di essere intellettuale). Anche in questo caso si tratta però di sforzo (potenza-atto) perché l'essere divino è all'uomo tanto simile quanto gli è dissimile (ne è solo *analogon*).

In generale di tratta qui della materia come pura potenza (Aristotele), ossia qualcosa che senza la forma semplicemente non è. E così la forma si rivela in tal modo il vero atto, ossia ciò di fronte a cui sta la materia quale potenza in quanto informe. La

materia non può essere davvero qualcosa senza la forma, che le offre la possibilità di riempimento di una categoria specifica, la spazialità.

La categoria è così da intendere come il contesto di manifestazione di una *“misura di essere”*, ossia possibilità offerta alla pura potenza per essere attraverso un maggiore o minore riempimento (che è poi peculiare in relazione alla propria specifica essenza).

Ecco dunque quanto afferma della Stein nel concludere la sua riflessione in termini nei quali la sua eredità fenomenologico-husserliana appare ormai trasposta in una visione decisamente metafisico-religiosa: - *“Tra questi due poli, quello dell’essere puro, che è spirito puro ed atto puro, e quello della materia prima che è potenza pura ed in sé senza spirito e quello dell’essere nullo degli spiriti finiti dematerializzati, vi è ogni essente finito, sostanziale, ognuno dei quali è Qualcosa, cioè è in parte attuale ed in parte potenziale ; ognuno dei quali è formato e, attraverso ciò, è materia riempita spiritualmente, ma tutti sono distinti l’un l’altro, attraverso la misura d’essere che è stata ad essi conferita, distinti, quindi, secondo il rapporto in cui si trovano in essi atto e potenza ed in conformità a ciò che in essi significano ‘spirito’ e ‘materia’”* (voce bibliografica alla nota 220).

La misura d’essere è l’essenza stessa della separazione individuale, cioè dell’essere qualcosa come non tutto. L’essere qualcosa dell’individuale è intermedio tra l’essere-tutto, l’essenza, ed il non-essere, materia prima. È proprio nell’essere questo che l’individuo è sostanza prima, e dunque una possibilità di essere spirito della materia. Il restare entro la differenza tra esseri finiti, cioè nell’ordine ontologico della misura d’essere, non è che il persistere nella possibilità di attingere attraverso essi alla massima attualità.

Con quest’ultima definizione di ciò che è forma per la materia, ossia contesto di variabile misura d’essere, viene secondo noi definito cos’è l’idea per la Stein; ovvero un inconsistente ontico, che è però contesto per una possibilità di esistenza e cioè la più piena possibile, ossia quella singolare. Rispetto a Platone e ad un generale platonismo onto-etico piuttosto integrale, ciò costituisce un’inversione di valori totale, perché ciò che davvero conta nell’idea (e nell’essere in generale) è solo la sua realizzazione immanente. E ciò lascia integra l’intera dottrina husserliana di una riduzione trascendentale che garantisce proprio la possibilità che tale realizzazione esista senza sfuggire ai limiti ad essa imposti dall’ideale, e cioè essendo ciò che soltanto l’uomo può sperimentare del mondo, ossia ciò che di esso è conoscibile.

Questo è il platonismo di Stein ed Husserl e questo è l’idealismo realista.

II-I.4 Conclusioni intermedie circa *Potenza ed Atto*.

A conclusione di tale esposizione si può dire che, se, nel confronto con l'ontologia tomistica, la Stein non scivola mai verso un totale realismo specie religioso (spiritualità totalmente oggettiva dominata dal pensiero della creazione, secondo la quale tutto è spirito divino pur essendo mondo), ciò può essere dovuto solo all'idealismo realista che ella ha ereditato da Husserl. Esso le permette infatti di entrare nel campo di una strenua descrizione dello spirito senza permettere che però vada persa la sua intellettualità, e quindi la sua differenziazione da ciò che è materia e divenire (spirito solo soggettivo).

Ciò si pone senz'altro nel solco platonico, ma con le importanti limitazioni determinate da tutto ciò che abbiamo messo in luce in questa sezione. Limitazioni sulle quali potremo però dire una parola definitiva solo nelle conclusioni.

Un ultimo aspetto va comunque messo in luce rispetto a tutto quanto è finora emerso. Ci sembra infatti che tutta la presa d'atto d'essere, posta in relazione vincolante con la conoscenza, troverà poi espressione in quel concetto di essere agostiniano che è totalmente dominato dalla presa d'atto interiore (e come tale sconfina decisamente verso la prova ontologica dell'esistenza divina).

Si può pertanto dire che tutto il possibile platonismo (con il connesso idealismo realista fenomenologico) implicato nella riflessione steiniana sull'ontologia tomista-aristotelica doveva davvero trovare compimento nel pensiero agostiniano. E ciò non tanto per motivi metafisico-religiosi, quanto piuttosto proprio per motivi filosofici, e cioè sempre in relazione all'obiettivo primario di definire il meglio possibile una *Erkenntnistheorie* (sebbene ormai nel pieno contesto di una metafisica religiosa, ed anche nel contesto della tradizione filosofica antica).

II-II La seconda fase agostiniana (*Endliches und ewiges Sein*).

Prima entrare nel merito delle argomentazioni investigative crediamo di dover fare alcune considerazioni introduttive a questa sezione. La prima è più generale, e le altre due stanno in relazione ai materiali da esaminare.

La prima considerazione è la seguente. Ci troviamo qui in una fase del pensiero steiniano che – per quanto rientri nel contesto di una complessiva ricerca (l'intero materiale esposto in *Endliches und ewiges Sein*) condotta dalla pensatrice sul piano dell'onto-metafisica tomistico-aristotelica –, comunque configura un pensiero che si sofferma su temi metafisico-religiosi di un'ontologia la cui natura platonica è del tutto evidente. Sebbene ciò avvenga per mezzo di quell'intermediazione agostiniana di cui abbiamo già posto in evidenza il senso fortemente filosofico e peraltro anche fenomenologico.

Ciò significa che una ricerca sul platonismo metafisico-religioso steiniano dovrebbe soffermarsi proprio su questa fase del suo pensiero; essendo così obbligata a prendere atto di una distanza ormai abbastanza grande dalle fasi più propriamente filosofiche (e nettamente dominate dallo spirito di una ricerca fenomenologica, anche quando esse si muovevano sul piano di un vero e proprio pensiero dell'essere). Tale distanza poi (come abbiamo già accennato) diverrà ancora più tangibile nell'ultimissima fase dell'opera steiniana, e cioè quella in cui la pensatrice si dedica ormai allo studio della sola mistica. Ed in ogni caso va fatto notare che questo complessivo spostamento degli interessi steiniani verso una filosofia religiosa non fu salutato con favore da Husserl²²¹. Ma ciò è del resto anche ben

²²¹Tale aspetto rientra nei rapporti intensissimi ma non sempre facili, che sempre vi furono tra il maestro ed un'allieva a lui sempre estremamente fedele e leale. Ciò viene testimoniato dalle lettere dell'autrice [Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Maria Amata Neyer, *Sebstbildniss...*cit., 2 p. 20-21, 24 p. 46-48, 27 p. 52-54, 32 p. 58-59, 83 p. 109-110, 168 p. 185-187; Edith Stein, *Lettere...*cit., 3 p. 27-30, 6 p. 33-36, 17 p. 57-59, 18 p. 60-62, 28 p. 81-83, 37 p. 102-104, 79 p. 190-191, 80 p. 192-194, 100 p. 233-234] ed anche da una parte dei suoi studiosi [Jane Duran, "Theresian influence on the work of Edith Stein", *American Journal of Theology & Philosophy*, 32 (3) 2011, 242-254; Jane Duran, *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, by Marian Maskulak, Peter Lang, New York 2007 (book review); Jane Duran, "Edith Stein, ontology and belief", *Hey.J.*, XLVIII, 2007, 707-712; Chantal Beauvais, "Edith Stein e la modernità", *Laval théologique et philosophique*, 58 (1) 2002, 117-136]. In particolare la Prof. Gerl-Falkowitz mette in luce la forte disapprovazione espressa da Husserl nel 1935 verso la svolta agostiniana della pensatrice [Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht*, X, p. 129-133, XII p. 148-155]. In ogni caso sembra che la Stein comprendesse e rispettasse la posizione del maestro; riconoscendo che essa non era affatto scettica in senso filosofico-religioso, ma comunque non era conciliabile con una posizione di vera e propria fede. Ciò è testimoniato dalla distinzione tra una "filosofia della religione" ed una "filosofia della fede" (laddove solo quest'ultima è per davvero una "filosofia religiosa", mentre l'altra è invece appena una "cosa della ragione"); distinzione che ella fece di concerto con Hering [Edith Stein, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 2 p. 319; Jean Hering, *Fenomenologia e religione*, I, I, 2 p. 82-83].

comprensibile e comunque del tutto legittimo (dal punto di vista soggettivo del pensatore); quindi non può essere qui oggetto di alcuna critica.

Con ciò non intendiamo dire che la Stein, in questa fase metafisico-religiosa del suo pensiero dell'essere, abbia preso le distanze dal metodo fenomenologico. Tutt'altro! Si deve però ipotizzare che in essa il possibile platonismo della pensatrice assuma una forma abbastanza diversa da quello che abbiamo constatato antecedentemente. Tuttavia questa è una cosa che va verificata per mezzo dell'indagine che andremo a svolgere.

La seconda considerazione muove proprio da quanto abbiamo appena detto. Infatti, tanto premesso, bisogna pur dire che anche in questa sezione non potremo affatto prendere in considerazione gli aspetti platonici di tipo metafisico-religioso, ma ci dovremo attenere sostanzialmente al filo conduttore di ricerca da noi già indicato e perseguito. Il che significa che potremo limitarci a prendere in considerazione solo gli aspetti più filosofici dell'amplissimo materiale a nostra disposizione. E faremo questo esaminando sostanzialmente l'auto-conoscenza, la quale però sconfinava comunque verso tre aspetti della riflessione metafisico-religiosa steiniana: - 1) l'"Io sono" biblico; 2) il *Logos*²²² cristico nella sua funzione di istanza onto-formativa; 3) la trinitarietà della mente. Tutti e tre questi elementi trovano comunque connessione diretta o indiretta con la dottrina della conoscenza concepita da Agostino, e che per moltissimi aspetti coincide poi con quella platonica o di Platone stesso in persona. A proposito dell'auto-conoscenza si consideri comunque anche quanto già esposto (sulla base di Platone) alla nota 158.

La terza considerazione riguarda una selezione più ampia dei materiali da esaminare.

Infatti, per concentrarci in particolare sugli aspetti platonico-agostiniani della riflessione che è qui nostro oggetto, dovremo rinunciare a trattare delle premesse ad essa così come si presentano nel testo steiniano. Tali premesse consistono nel lungo, complesso e serrato confronto della pensatrice con la complessiva onto-metafisica aristotelico-tomista. Cosa che avviene sia per quanto riguarda il concetto di sostanza (in relazione a quello di essenza), sia per quanto riguarda il ruolo attribuito a sostanza ed essenza entro quel processo di individuazione che reca al principale oggetto di indagine in quest'opera, e cioè l'Essente unico-personale quale autentica immagine speculare del divino. È infatti proprio dopo aver ben definito tale

²²²A proposito di tale elemento (ossia la Parola) bisogna però tenere conto anche di quanto la pensatrice desume da Tommaso [Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., IV p. 118-121, IV, 1 p. 132-134].

elemento, che la Stein si accosta agli aspetti più strenuamente metafisico-religiosi che lo concernono. Premesso questo, dobbiamo quindi dire che potremo solo limitarci a molto sintetici rinvii dottrinali e testuali a questa parte della riflessione steiniana laddove ricorra la necessità di porre sul tappeto le questioni or ora accennate.

Ma soprattutto ci sembra necessario sottolineare anche che in questa fase dell'investigazione non sarà più necessario cercare e lasciar emergere gli elementi di approssimazione della Stein al platonismo. Il platonismo di Agostino è infatti già dimostrato di per sé. E quindi ci limiteremo solo a segnalare i punti in cui la riflessione steiniana più si approssima a quella dell'Ipponate. Cercheremo però di specificare anche i modi specifici in cui ciò avviene. A ciò aggiungeremo poi però alcuni richiami anche ad Eckhart. Chiariremo comunque tra poco il senso di tale aggiunta.

Infine, dovendo constatare di trovarci davanti ad un materiale dottrinario-testuale evidentemente ormai esplicitamente metafisico-religioso, dovremo anche verificare se è effettivamente ancora davvero possibile, nel prenderlo in esame, condurre un discorso interpretativo entro il quale la dimensione filosofica della riflessione steiniana possa risultare completamente separabile da quella metafisica. Questo è quanto ci è riuscito finora in modo piuttosto agevole. Ma va ora verificato se la stessa cosa è possibile anche muovendosi su un piano di pensiero che è ormai oggettivamente metafisico-religioso.

Un'ultimissima considerazione preliminare va infine fatta circa il nostro ricorso anche alla dottrina di Meister Eckhart – tema al quale noi personalmente abbiamo dedicato una ricerca specifica (vedi nota 11). Comunque, dato che non vi sono altro che prove molto vaghe dell'interesse della Stein per questo pensatore²²³, e dato che scopo primario di questa sezione della nostra indagine è senz'altro quello di porre in luce soprattutto la prossimità della pensatrice ad Agostino, crediamo che sia necessario chiarire preliminarmente il senso del nostro richiamo al pensatore tedesco. Ebbene, in primo luogo va detto che Eckhart basa la propria visione in gran parte proprio sull'Ipponate. E tuttavia, a nostro avviso, egli la approfondisce e la dilata sul piano metafisico-religioso in una direzione contemplativa che a nostro

²²³Angela Ales Bello, *Il linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes*, M. Baldini – S. Zucal (edd.), Morcelliana, Brescia 1989, p. 173-179; Jad Hatem, *Il ritratto significativo la filosofia steiniana della creatività artistica*, Simposio internazionale "Edith Stein. Testimone per oggi, Profeta per domani", Teresianum Roma 1998, in: www.ocd.pcn.net; Annarosa Buttarelli, *La cura delle relazioni con riferimento al pensiero di Edith Stein*. LEZIONE L.U.E.S., 12.02.2010, in: www.magverona.it.

avviso è per alcuni versi simile a quella steiniana (nei suoi accenti e nella sua intensità). Ma essa si muove in questo modo proprio perché l'adesione platonica del pensatore non solo è totale, bensì è anche davvero estrema. Per cui ricorrere alla sua visione ci sembra possa chiarire ulteriormente la specifica veste platonica che si può attribuire al pensiero steiniano in questa fase. Inoltre ciò può servirci anche (e qui su un piano squisitamente storico-filosofico) a comprendere con quale ampio orizzonte la Stein prese contatto (sia pure solo indirettamente) nell'interessarsi del pensiero medievale.

Naturalmente a tale complessivo proposito bisogna tenere conto del fatto che senza dubbio la visione metafisico-religiosa steiniana si approssima molto più ad Agostino che non ad Eckhart; e ciò in quanto essa è da considerare prevalentemente personalista, relazionale ed agapica. Proprio per questo motivo essa manca senz'altro del carattere molto tendenzialmente gnostico che è tipico del pensiero eckhartiano. Ed inoltre a ciò va aggiunto anche che senz'altro il pensiero steiniano si raccorda naturalmente ad un neoplatonismo fondamentalmente interessato molto più all'Essere che non invece all'Intelletto. Il neoplatonismo infatti, almeno da un certo punto di vista (come sostenuto dalla Remes: vedi note 58 e 197), sviluppò molto più esplicitamente di Platone un pensiero dell'essere come Totalità cosmica (il cui aspetto più tangibile è poi quello di *Anima Mundi*). Per tale motivo la Remes giunge a ritenere che tale scuola di pensiero si raccorda molto più ad Aristotele che non invece a Platone. Tuttavia a noi sembra non si possa né si debba dimenticare nemmeno il così palese sforzo compiuto dalla Stein (in questa parte della sua opera) per riconoscere un'effettiva onticità a tutto ciò che in sé costituisce il più puro e trascendente "essere di pensiero" ("*gedankliches Sein*"), e quindi anche l'"essere essenziale" ("*wesenhaftes Sein*"). Ebbene, almeno a nostro modesto avviso, proprio questo sforzo approssima tale riflessione in modo estremamente suggestivo anche al pur così radicale (e forse unilaterale) onto-intellettualismo di Eckhart. Non intendiamo con ciò sostenere che questo possa attenuare o addirittura contraddire l'approssimazione agostiniana della metafisica religiosa steiniana. Tuttavia il fatto di tener presente il pensiero di Eckhart ci sembra comunque molto utile (almeno strumentalmente) per comprendere più a fondo e più integralmente quelle riflessioni della Stein che almeno tendenzialmente sono approssimabili ad una metafisica onto-intellettualista. Tutto ciò senza però voler in alcun modo sottacere la grande differenza esistente tra la mistica sponsale carmelitana (alla quale la Stein aderisce pienamente) e la mistica sostanzialmente intellettualistica di Eckhart. È evidente infatti che la prima pone in primo piano la dimensione dell'amore mentre la seconda invece pone in primo piano la dimensione della conoscenza (vedi Vallin: note 74, 177, 269).

Del resto a noi non sembra che il fatto di prendere in considerazione Eckhart (in relazione al tentativo steiniano di concedere la pienezza di essere alla pura dimensione dell'ideale) ponga in discussione quello che secondo noi è poi il tratto più profondo e tipico della metafisica religioso-mistica della nostra pensatrice, e cioè il tema dell'Essere (e precisamente di quel Dio inteso come Essere che ci chiama incessantemente all'incontro con Lui). Il di lei sforzo sembra infatti puntare al

porre fortemente in evidenza il fatto che, anche quando ci si concentra sulla più pura dimensione ideale, ciò con cui ci si confronta è comunque sempre e solo l'essere.

In altre parole l'essere si delinea ineluttabilmente anche una volta oltrepassata la linea altissima della più pura e trascendente sostanza ideale. Ed in particolare si tratta di quell'Essere divino dai tratti decisamente ideali, il *Logos*, sul quale verte interamente la trattazione steiniana in questa fase della sua opera. Insomma quello che la Stein sembra volerci dire (specie se si tiene conto della sua attenzione costantemente rivolta all'indagine sull'ontologia essenziale mondana) è che anche la stessa sostanza ideale, proprio in quanto costituente il progetto di essere nella sua più radicale collocazione, non fa altro che descrivere l'essere impregnante l'universo in ogni sua fibra ed anche fin dalle sue più remote scaturigini. In qualche modo sembra insomma trattarsi dell'Essere nella valenza della più sottile sostanza materiale ultima dell'universo. E questa sottile sostanza non è in verità altro che l'omni-presente Essenza divina.

Una volta precisato tutto ciò, in ogni caso (a scopo di chiarezza dottrina preliminare) ci sembra opportuno riassumere in appendice (Appendice 1) le possibili prossimità esistenti tra la dottrina agostiniana, quella platonica e quella steiniana. A ciò va aggiunto solo che, come messo in luce da diversi studiosi, l'appello della Stein ad Agostino implica anche la transizione del suo pensiero verso un vero e proprio "essenzialismo"²²⁴. Cosa che significa il concentrare la propria attenzione filosofica su un "essere essenziale" che è radicalmente diverso dall'"essere temporale", ossia quello corrispondente alle morte cose. La prima forma di essere è quella corrispondente agli esseri viventi, appartenenti al regno dell'"essere ideale" e non a quello dell'"essere reale". Tale passaggio implica non solo uno spostamento dell'attenzione dalle cose all'uomo, ma anche uno spostamento dal basso all'alto, e quindi dal mondo in direzione di Dio. Ma proprio questo comporta inevitabilmente anche l'accento posto sull'azione di comprensione (epistemologia) del mondo creato (ontologia) da parte dell'uomo quale ente pensante.

II-II.1 Senso dell'essere, Vita ed Essente unico-personale.

La già commentata preoccupazione steiniana per l'epistemologia è presente qui senz'altro ancora in maniera davvero massiccia. E ciò può essere constatato nel suo venire a compimento in quello che può essere considerato il primo passo dello spostamento di attenzione della pensatrice verso temi metafisico-filosofici

²²⁴Br. Christof Betschart, *Christliche Philosophie nach Edith Stein*, Lizentiatsarbeit, Theologische Fakultät Freiburg/Schweiz, Freiburg 2004, 2, 3 p. 26-28; Br. Christof Betschart, "L'homme spirituel et la Création", *Carmel* 117, 2005, 45-62; Philibert Secretan, "Essence e personne", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, 481-504.

agostiniani, e cioè il capitolo dedicato al “senso dell’essere” (“*Der Sinn des Sein*”)²²⁵; che poi trova il suo corrispettivo in un capitolo successivo dedicato al senso specifico dell’Essente unico-personale (“*Einzelsein*”)²²⁶.

Si può dire che qui venga indicato quello che la pensatrice considera l’oggetto finale del cammino filosofico di ricerca da lei seguito, e cioè quello che è per lei il vero ed ultimo oggetto della conoscenza. Si tratta di quell’Essente (e non mero ente) nel quale si concentra lo stesso senso dell’essere nella sua specificità singolare e Totalità. Ed in particolare esso non è nient’altro che quanto era stato già delucidato nelle fasi antecedenti di pensiero, ossia lo Spirito stesso nella sua attività intellettuale. Il quale è insieme soggetto ed oggetto di conoscenza. E lo è a tutti i livelli, naturale e sovrannaturale.

Ebbene, prima di passare in rassegna gli aspetti più metafisici del discorso qui sviluppato dalla Stein, bisogna comunque soffermarsi sui suoi aspetti più filosofici. Su tale piano (a conclusione di una lunga antecedente disamina sui Trascendentali tomisti) ci troviamo con l’Essente davanti al riempimento di uno specifico “qualcosa” (“*Etwas*”); e cioè quello proprio di un’“essenzialità” (o anche “essenzità”, “*Wesenheit*”), che è poi un’entità (o struttura) quale prodotto finale di un senso (“*Sinngebilde*”). Qui ci troviamo di fronte ad un “essere essenziale” (“*Wesenhaftes Sein*”) – cioè un essere impregnato di essenza –, ossia connotato ormai totalmente dall’esplicazione di una relativa essenza. In altre parole qui l’essenza (“*Wesen*”) risulta totalmente tradotta e trasfusa in essere (“*Sein*”), ed il segno di ciò è proprio la pienezza del senso a disposizione di chi conosce.

A proposito di tali concetti dobbiamo qui fare un breve inciso esplicativo e chiarificante.

Senza voler entrare nel merito dell’estremamente complessa ed estesa indagine steiniana su tali elementi onto-metafisici, va innanzitutto a tale proposito precisato che per la pensatrice (così come per Hering) l’insieme delle “*Wesenheiten*” (e cioè il “*wesenhaftes Sein*”) corrisponde all’“essere di pensiero” (“*gedankliches Sein*”), una volta colto nella sua dimensione più integralmente universale.

Quindi esso è da intendere come il puro modello ideale delle oggettualità, e pertanto come pura possibilità di essere. La “*Wesenheit*” che è invece più prossima ad un’effettiva (fattuale e determinata) oggettualità (anche se ancora solo ideale) viene definita come “*Washeit*”. Il “*Wesen*” viene poi inteso come l’essere di pensiero una volta colto nella sua più radicale purezza di realtà astratto-universale; e quindi così lontano dall’oggettualità da potersi presentare solo come “*Wesen*” di un “*Wesen*”, laddove quest’ultimo è inteso come “*essere vivente*” (o esistente). Va intanto notato che invece presso Husserl (come abbiamo illustrato nelle note 99-105, 112, 206) il “*Wesen*” designa

²²⁵Edith Stein, *Endliches...* cit., VI, 1-3 p. 280-288.

²²⁶Edith Stein, *Endliches...* cit., VII, 6 p. 352-356.

più che altro la dimensione ideale pura che è presente nel soggetto (coscienza) quale essenza-*eidos* dell'oggetto esteriore e naturale. È insomma l'oggettualità ideale, e quindi rappresenta la dimensione più puramente intelligibile dell'essere. Quindi è la pura forma essenziale alla quale l'oggetto esteriore viene ricondotto nel contesto della riduzione eidetica (in quanto campo oggettuale precisissimamente delimitato dalla relativa essenza, e pertanto come tale è un'estremamente ben delimitato "*qualcosa*"). Si tratta pertanto dell'oggettualità come "*unità ideale*" ed "*unità di significato*".

L'Essente è in sostanza proprio questo, e cioè qualcosa che «è» nel suo «essenziarsi» (concetto che ci sembra approssimarsi a quel "*wes*" heideggeriano che poi riconosce anch'esso radici tomiste)²²⁷.

Fondamentale in questa sede è pertanto il momento del riconoscimento del senso che può avvenire per davvero solo laddove lo sguardo spirituale riposa completamente nel proprio oggetto - ossia solo laddove l'idea sia totalmente esplicita.

La Stein fa comunque qui una distinzione tra il manifestarsi finale dell'essenza negli enti finiti (nel caso dei quali l'esistenza riempie totalmente la loro forma vuota essenziale) ed il manifestarsi finale dell'essenza negli "*oggetti ideali*" ("*ideale Gegenstände*"); dove la sola esistenza non basta al riempimento. Per questi ultimi ella parla di forme particolari di "*Wesenhaftes Sein*"; in quanto essi si esplicano in modo temporalmente illimitato ("*zeitlos*"). Caratteristico è qui il fatto rappresentato da un'essenza che può anche non esplicarsi, ma che conserva comunque pienamente quel proprio essere, il quale non dipende strettamente dall'esistenza. E ci sembra che ciò indichi piuttosto chiaramente dei veri e propri «onta» ideali. I quali costituiscono pertanto la forma più piena e paradigmatica dell'essere esprime totalmente l'essenza ("*Wesenhaftes Sein*"). Eppure essi sono tali senza nemmeno aver ancora toccato il piano dell'esistenza.

L'indagine continua poi intorno alla questione della molteplicità nel rapporto con l'unità, in virtù della quale l'Essente si presenta come ciò che è. Il carattere dell'unità dell'ente era stato già messo in luce da Tommaso (nel contesto dei trascendentali), ma qui esso viene vincolato specificamente alla pienezza del senso; e quindi di fatto anche alla conoscibilità di un effettivo esistente.

E proprio a tale proposito la Stein sottolinea molto esplicitamente la convergenza di Fenomenologia e dottrina tomistica in una teoria della conoscenza

²²⁷Martin Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2008, p. 52-57

(*“Erkenntnislehre”*), in cui la *“ragione pura”* (*“reine Vernunft”*) non revoca affatto l’esperienza, ma al contrario ne tiene strettamente conto nel tentare di fondarla. Ebbene proprio a margine di tale discorso la pensatrice (ritornando a discutere l’*“analogia entis”*) constata il ricorrere perfetto solo in Dio (quale *“essere puro”* ed *“Atto puro”*) di tutte le condizioni proprie di un pieno Essente unitario.

È questo che fa di Dio il *“primo Essente”* (*“erste Seiende”*) o *“primum ens”*. Come tale Egli può essere inteso come Fondamento specie in quanto è in primo luogo supremo Soggetto (intellettuale-spirituale), ovvero *“Träger des Seins”*; e cioè quell’ente in cui l’essenza coincide con il senso, nella forma della più strenua possibile esplicazione del senso della prima. La sua perfetta unitarietà è sempre anche perfetta singolarità nei termini specifici della coincidenza totale tra l’essenza – pienamente esplicata in un *“questo”* (*“Was”*) al di fuori del quale non residua alcunché – e l’essere (*“Sein”*). L’equivalenza tra Spirito ed Essenza (così affermata) trova comunque senz’altro un paradigma in Agostino²²⁸. L’esempio supremo di Dio serve però ad indicare cos’è l’Essente spirituale a qualunque livello di essere (*“analogia entis”*). Ma ciò non significa affatto che l’unità rinvii qui alla molteplicità nel mero senso della composizione naturale e sensibile. Perché invece, nel contesto di tale discorso, non viene per definizione presupposta alcuna differenza tra *“Natura”* (*“Natur”*) e *“Spirito”* (*“Geist”*). E tale perfetta fusione (*“Verflechtung”*) riproduce poi la perfezione stessa della relazione intenzionale (*“intentionale Beziehung”*) esistente tra lo Spirito ed una Natura (o mondo) destinata ad essere in primo luogo *“spiritualmente tangibile”* (*“geistig faßbar”*). È solo così che la Natura può configurare un’unità (*“ein Ganzes”*), come essa altrimenti di per sé invece mai potrebbe.

Orbene, per rendere meglio comprensibile il nucleo del complessivo discorso steiniano condotto in questa sede (ed anche riassumerlo), potremmo dire che il senso va considerato come la forza che spinge verso la manifestazione (ed incarnazione) finale e definitiva di un’essenza ideale. E quest’ultima è l’essenza di un ente destinato a divenire nello stesso tempo pienamente esistente e pienamente conosciuto. Una volta giunti a questo punto, l’essenza coincide ormai completamente con il suo senso (unità compiuta), così che l’Essente può ormai venire definito come il *“Träger des Seins”*, ossia il portatore tangibile del proprio stesso essere quale essenza. Si tratta in altre parole dell’esistente concreto che

²²⁸Per lui infatti le intime relazioni intercorrenti tra le Persone della Trinità sono possibili solo perché la comune essenza dell’intera triade è quella di una sostanza esclusivamente spirituale [Giovanni Catapano, *Agostino. La Trinità ... cit.*, IX, ii-iv, 2-7 p. 511-523].

riempie ormai totalmente ed integralmente la relativa forma vuota – tanto come pienamente esistente quanto come completamente conosciuto.

Come si può vedere, la convergenza della riflessione con le coordinate della visione fenomenologica è perfetta. Ma è proprio qui che interviene un elemento decisamente platonico (per quanto di derivazione tomista), e cioè la precisazione che la totalità unitaria appena illustrata è ben lungi dall'esaurire l'intera gamma di possibilità di esistenza spirituale. Perché essa non include affatto solo gli spiriti finiti (*"endliche Geister"*). Essa include invece anche gli spiriti infiniti – ossia *"eterni ed inesplicati modelli originari di tutti i creati"* (*"ewige und ungewordenen Urbilder alles Geschaffenen"*), *"essenzialità o Forme pure"* (*"Wesenheiten oder reine Formen"*) – ai quali i primi risalgono come alle vere e proprie entità ontiche primarie, o idee (le stesse *"idee divine"*, *"göttliche Ideen"*); in assenza delle quali non vi sarebbe alcuna essenza ideale destinata ad incarnarsi in un'assoluta singolarità unica.

Eccoci di nuovo davanti all'accento posto sulla primarietà delle *"Wesenheiten"* ideali. Ed il discorso può accostarsi bene a quanto mostreremo più avanti sulla base dei chiarimenti offerti da Hering sull'imperscrutabile natura dell'*eidōs* (vedi nota 243).

Proprio con queste premesse il discorso approderà poi al nucleo agostiniano sull'*"Io sono"* biblico, ossia al nucleo metafisico stesso della dottrina agostiniana dell'autoconoscenza (EES, VI, 3 p. 293-296). Come ben messo in luce dal Beierwaltes (e prendendo peraltro a modello proprio Eckhart) (vedi note 177, 231), l'affermazione divina circa l'essere è propriamente una tautologia. Ciò nel senso che essa istituisce un'equivalenza perfetta tra le due parti dell'affermazione: – *"Io sono colui che sono"* (*"Ich bin der Ich bin"*) – la quale poi si lascia reiterare nella forma di un continuo ritorno a sé stesso dell'Io quale Essere (ecco il ciclo neoplatonico).

La Stein traduce perfettamente l'espressione in questo modo: – *"Ich bin das Sein"*. Ma ciò non è altro che la perfetta equivalenza già riscontrata nel *"Wesenhaftes Sein"*, ossia quella tra essenza ed essere. E tale equivalenza sussiste non solo al modo della coincidenza tra un soggetto (*"Ich"*) e ciò che lo esprime (*"der Ich bin"*), ma sussiste anche al modo del rientrare di entrambi i termini in una Soggettualità che è poi l'Essere stesso in assoluto (essere entro il quale non sussiste alcuna frattura tra la parte essenziale e la parte ontica).

Ma parleremo specificamente di questo più avanti.

Passando ora alla parte più metafisica di tale discorso (VII, 6, p. 352-356), possiamo constatare che l'Essente fondamentale di cui qui si parla, viene colto più specificamente nella sua "creaturalità"; e precisamente in quella più autentica possibile ("eigentlich Geschöpfliche"). Ed anche questa era stata già precedentemente delucidata nello Spirito trascendente (angelico e divino) quale paradigma della spiritualità umana. Si tratta pertanto di ciò che sfugge alla sostanzialità materiale-corporale e rientra invece totalmente in quella "spirituale" - che poi è autentica materialità spirituale ("geistige Stoff") ossia incorporea. E pertanto siamo così ormai di fronte a forme specificamente spirituali ("geistige Formen"). La differenza rispetto alla condizione davvero trascendente di tali forme va misurata naturalmente in pienezza (come abbiamo già visto nella sezione precedente), ma l'essenza è la stessa. È in questi termini, dunque, che l'Essente è "immagine speculare" ("Abbild") del divino. E lo è in quella sua spiritualità intellettuale che poi abbiamo visto già coincidere con la sua straordinaria ed irripetibile unicità personale. Cosa alla quale la Stein ha intanto dato consistenza filosofico-metafisica differenziandola rigorosamente dall'unicità individuale così come definita da Tommaso (sulla base della metafisica materialistico-naturalista di Aristotele).

Ebbene tale qualità essenziale, in comune tra l'Essente umano e quello divino, è precisamente qualcosa che, in quanto a pienezza, sfugge a qualunque condizionamento corporeo-materiale e quantitativo-spaziale. E ciò sempre tenendo presente proprio la fondamentale realtà del riempimento (riconosciuta dalla Fenomenologia proprio nel suo sforzo di sottrarre gli oggetti ideali all'irrealtà). Mentre infatti la pienezza corporea è riempimento della forma vuota dello Spazio ("Raumfülle"), la pienezza spirituale è invece riempimento della forma vuota della Vita ("Lebensfülle"). E così siamo già nel bel mezzo della concezione agostiniana, nella quale la Vita costituisce proprio l'elemento centrale e fondamentale (vedi Appendice 1).

Qui però emerge una conseguenza davvero fondamentale di tutto questo, che è costituita dalla già menzionata indipendenza da condizionamenti corporei, materiali, spaziali e quantitativi. L'elemento «Vita» ha proprio tale indipendenza quale sua essenza, e quindi essa sfugge di fatto perfino alla stessa necessità di formazione esogena. Essa è auto-formantesi.

Anche se solo per inciso, ci sembra interessante far notare quanto il concetto di auto-formazione qui sostenuto dalla Stein sia prossimo alla "visione sistemica" che la nuova biologia aveva iniziato a

sviluppare proprio dagli anni venti del XX secolo in poi (vedi Capra alla nota 28). Questa visione culminò infine negli anni ottanta (con i cileni Maturana e Varela) nel concetto di "auto-poiesi". Per mezzo di quest'ultimo veniva affermato che la vita innanzitutto sussiste solo nella forma di totalità (organismica) e mai invece come mere parti isolate ed autonome. Soprattutto però veniva affermato che la vita scaturisce sempre dall'interiorità dell'organismo (piuttosto che provenire invece dall'esterno), e precisamente come atto di auto-organizzazione ovvero auto-formazione. La vita insomma è una forza sostanzialmente interiore, e dall'interiore essa tende sempre alla Totalità ormai completamente formata. Extrapolando metafisicamente tali concetti, è evidente che in tal modo viene attribuito un ruolo biologico alle realtà dell'anima e dello spirito. Personalmente abbiamo indagato questa serie di aspetti nel pensiero steiniano, riconducendoli ad alcuni elementi fondamentali della moderna dottrina biomedica dell'essere umano (vedi nota 11: Nuzzo, *Lo spirito della funzione fisiologica*).

Anche qui vi è però naturalmente una differenza in pienezza tra spirito immanente e spirito trascendente. Proprio sfuggendo a qualunque passività della formazione, la Vita può infatti formare al massimo grado. E proprio per questo essa equivale perfettamente allo Spirito nella sua integralità. La cui suprema essenza era stata già evidenziata dalla Stein in relazione al significato prevalente di "mens". Inteso in senso ancora più alto, lo Spirito è dunque esattamente «ciò-che-va-dove-vuole». Pertanto questa sua massima capacità di formazione equivale perfettamente all'intensità della propria capacità di conferire senso. Abbiamo però già visto che lo Spirito in veste di Forma è l'Idea stessa. E quindi siamo nuovamente al cospetto di quest'ultima, come ciò che conferisce il senso nella propria azione formatrice.

Nel contesto del discorso (ormai decisamente metafisico) condotto qui dalla Stein, l'Idea compare nella sua specifica suprema onticità divina, e quindi come Essenza ideale ("Wesen") in tutte le sue possibili apparizioni (ognuna delle quali è caratterizzata dalla radicale originarietà): - Modello, Causa-Origine, Architetto, Creatore ("Ursache", "Urbild", "Urform", "Urheber"). L'Essente (spirituale-personale) quale immagine speculare dell'Essenza divina costituisce pertanto un'unità di Senso e di Vita proprio come lo è l'entità suprema così raffigurata. Ed almeno al suo massimo livello si tratta di pienezza di entrambi gli elementi ("*Sinn und Lebensfülle*").

Approfondiremo poi ulteriormente questo discorso.

Proprio qui allora la filosofia accompagnata dalla teologia (in tal modo apportatrice delle verità eterne e fondamentali proprie delle Rivelazione) ritrova secondo la

Stein²²⁹, il senso ultimo dell'essere. Questo è insomma il suo ultimo oggetto, quando essa si pone alla ricerca al modo proprio della Fenomenologia.

Ciò che entro tale discorso viene configurato è un Essente che è senz'altro l'essere finito stesso (*"endliches Sein"*), e che come tale sta al cospetto dell'essere che è davvero nella sua pienezza, ossia quello Infinito (*"unendliches Sein"*). Ma esso è anche una singolarità davvero strenua (nella sua unicità personale tutta spirituale). E quindi è caratterizzato dalla pienezza dell'essere fondato su sé stesso (*"Selbstand"*). Cosa che ancora una volta lo assimila all'essenza divina. E proprio per difendere tale concetto a fronte del tomismo (rappresentato dalle opinioni del Prof. Gredt), la Stein si sofferma ancora una volta sull'individuazione in questa parte del testo²³⁰. Ma di questo non possiamo qui trattare. Diremmo pertanto solo che in tale contesto la pensatrice lascia di nuovo emergere gli *"ideale Gegenstände"*, contestando che essi non potrebbero venir davvero considerati delle effettive singolarità qualora valesse il criterio esclusivo dell'esistenza (come accade presso Gredt).

II-II.2 Auto-conoscenza come assoluta proprietà sull'essere interiore personale - il paradigma dell'"Io sono" biblico (Esodo).

Alla trattazione che faremo va innanzitutto premesso che il Beierwaltes²³¹, nel riconoscere proprio nell'"Io sono" il paradigma stesso di ogni pensiero e discorso sull'essere, individua in esso la radice dell'intera riflessione platonica; che egli estende poi fino allo stesso Idealismo tedesco (ed includendo peraltro in esso proprio Agostino ed Eckhart quali momenti tra i più significativi).

In realtà Eckhart ha portato la formula biblica dell'"Io sono" ad un livello davvero molto alto di riflessione, deducendo così da essa una visione totalmente dinamica dell'essere (vedi note 266, 284- 286).

Questo tema ci sembra pertanto estremamente appropriato per esaminare il platonismo steiniano. La pensatrice inserisce la trattazione di esso entro quello che è da considerare il suo serrato confronto con la dottrina tomista dell'"*analogia entis*"²³² (e che abbiamo in parte già discusso). Essa riguarda in particolare la riflessione sull'Atto puro come eternità (Essere infinito), ossia quel livello ontologico che trascende insieme lo spazio ed il tempo in quanto in esso non vi è passaggio dalla

²²⁹Edith Stein, *Endliches ...* cit., I p. 9-36.

²³⁰Edith Stein, *Endliches ...* cit., VIII, 1 p. 395-397.

²³¹Werner Beierwaltes, *Platonismus...* cit., I-V p. 5-82.

²³²Edith Stein, *Endliches...* cit., VI, 4, 1-2 p. 288-293.

potenza all'atto. La non trascurabile importanza di tale indagine per i nostri scopi consiste nel fatto che qui la Stein, nel criticare sia Aristotele che Tommaso²³³ (pur restando formalmente nei limiti dell'onto-metafisica teologica cristiana), di fatto sottolinea che l'enticismo metafisico è sì una necessità intellettuale ma non è invece affatto una cogenza oggettiva. Tutto dipende dal fatto che il nostro intelletto non è capace di cogliere un Ente davvero supremo, ovvero qualcosa che in sé non è affatto un ente. E quindi lo esprime appena come una non differenza tra Essente e Essere ("Sein uns Seiende"), cioè come supposta enticità primaria, ovvero "primum ens". E ciò può essere inteso però solo analogicamente, ovvero appunto come *analogia entis*. Qui insomma la non enticità del Principio non viene colta nella sua immediatezza, ma invece viene espressa proprio mediante una scomposizione tra i due ipotetici termini tra essi distanziati che vengono implicati in tale realtà (secondo la dinamica spaziale potenza-atto): – ciò che va inteso come Essente (enticità quale «ciò che è» qui ed ora) e ciò che va inteso come Essere (enticità quale atto astratto di «essere»). Si impone qui a prima vista l'alternativa tra concreto (essente) ed astratto (essere) alla quale il discorso si sottomette; differenza che però oggettivamente per il Principio non esiste affatto.

Esso invece si pone realmente come eternità spazio-temporale, e quindi come assoluta non distribuzione dell'«esserità» lungo le due prospettive di esistenza (entrambe condizionate: o allo spazio o al tempo). Qui siamo insomma proprio sul piano del conflitto insorto tra Tommaso ed Eckhart, e con conseguenze storiche molto prossime al tragico (nel concepire un Principio che debba o meno prima essere per poter costituire un Intelletto, ossia una pura onticità interiore)²³⁴.

La Stein (EES, 4, 1 p. 288-289) sottolinea qui che il Fondamento di essere così individuato è da intendere come un supremo «Antecedente», ossia come un "primo" ("erstes Sein"). Dunque esso non è né un attuale né un adveniente (fine del divenire), ma è invece proprio un'assoluta Origine. Proprio a tale proposito, però, nel complesso l'onto-metafisica tomista-aristotelica si richiama riduzionisticamente alla sola enticità (quale criterio), nel prendere atto dell'assoluta cogenza dell'immanenza naturalistica (dal suo punto di vista coincidente con il modo cosmologico in cui l'Assoluto divino di fatto si presenta a noi).

²³³Edith Stein, *Endliches...* cit., 4, 1-7 p. 288-302; Edith Stein, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I...* cit., IV p. 132-134, X, 1 p. 259-262; Br. Christof Betschart, *Christliche Philosophie...* cit., 2004, 2, 2, 2 p. 26; Erich Przywara, "Edith Stein et Simone Weil: essentialisme, existentialisme, analogie", *Les études philosophiques*, 11, 1956, 458-472.

²³⁴Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit. II, 10 p. 98-103, III, 13 p. 123-127.

La critica steiniana è del resto estremamente coerente nel suo procedere, laddove essa si rivolge (prendendo ad oggetto la dottrina esposta dal Gredt) contro l'idea tomista di una coincidenza di essenza ed esistenza in Dio così come anche nella creatura stessa (EES, 4, 2 p. 290-293). Qui infatti l'esistenza costituisce il vincolo assoluto per la possibilità di realizzare qualcosa che sia ontologicamente «proprio» (e quindi inalienabile da parte di qualunque condizione di essere).

Si tratta in particolare dell'ipotesi dell'equivalenza, in Dio, di "cosa" ("Was") ed "essere" ("Sein").

Il che farebbe insomma di Dio una somma cosalità ovvero una *Washeit*. La creatura starebbe nella sua pienezza di essere proprio per la concessione divina ad essa del dono di tale coincidenza - in assenza della quale invece nulla davvero mai esisterebbe. Orbene, negando recisamente che questo sia vero per Dio, la Stein di fatto nega che Egli sia pensabile davvero in termini enticistici. Ben diversamente invece stanno le cose quando la coincidenza viene trovata nell'Essente più che nell'ente. Il che poi pone in primo piano molto più il pensiero che non l'esistenza. E lo stesso vale ancor più per Eckhart. Non a caso egli sottolinea, infatti, che Dio non è in alcun modo una pietra.

Ebbene è proprio su questa base che la Stein perviene al tema che più direttamente ci interessa e cioè alla trattazione dell'"Io sono" così come viene presentato nel testo sacro dell'Esodo biblico²³⁵.

Il titolo del paragrafo è il seguente: - "Der Name Gottes: 'Ich bin'". Il tema trova del resto diretta trattazione anche in Agostino, in relazione al senso profondo del *cogitatum* da lui trattato anche da altri punti di vista²³⁶.

Ora, abbiamo prima visto che la Stein si ricollega soprattutto ad un'Origine quale supremo Fondamento di essere. Qui ella precisa che si tratta del "Nome" per mezzo del quale Dio ha definito sé stesso come essere, e così anche nominandosi ("Ich bin

²³⁵Edith Stein, *Endliches...* cit., VI, 4, 3-4 p. 293-302.

²³⁶La fondamentale riflessione sul cogito avviene nelle *Confessioni* [Agostino di Ippona, *Confessioni*, Paoline, Sulmona 1949, X, I-XLII p. 295-350, XI-I-XXXI p. 353-385]. Nel *De Trinitate* poi l'Ipponate ci mostra l'"Io sono" in varie sue possibilità di comprensione contemplativa [Giovanni Catapano, *Agostino...* cit., I, i, 1-3 p. 11-17, I, viii, 15-17 p. 43-51, II, xii, 23 p. 147-151, II, vi, 11 p. 119-125, V, ii, 3 p. 333, VII, v-vi, 10-11 p. 441-451]. Ce lo mostra quale il Figlio in funzione di verità nell'atto di rivelarsi a noi esattamente come è; ponendoci così esattamente nell'atto (previsto anche da Platone) di contemplazione diretta della Verità stessa. E qui ci sarà mostrata la cosa spirituale come essa è, senza che assolutamente la sua dimensione terrena contraddica quella celeste; e cioè nella sua realtà di essenza trascendente. Ma proprio quello dell'essenza costituisce il nucleo della più forte riflessione di Agostino sull'"Io sono", e cioè quella svolta in relazione alla realtà Trinitaria. Qui egli dubita del fatto che il concetto di sostanza possa davvero rispettare il senso delle ipostasi divine, e ritiene che invece solo quello di Persona abbia tale capacità. Ciò avviene proprio perché il concetto di Persona equivale a quello di essenza, e quindi si presta a concepire delle ipostasi che non possono in alcun modo costituire alcun "qualcosa". Ecco allora che l'"Io sono" diviene il nucleo della questione, in quanto esso fa riferimento a quella radicale nominalità dell'essenza che abbiamo già constatato con Platone (vedi nota 123). Infatti, dice qui Agostino, occorre limitarsi ad impiegare il termine "essenza" solo per Dio, ossia appena pronunciando il Suo Nome. E ciò perché "Lui solo veramente è".

der Ich bin”). Ciò costituisce per lei (come per Eckhart) il punto di approdo più adeguato per affrontare quella che è l'ultimissima delle domande circa l'essere (*“die letzte aller Seinsfragen”*), ovvero la più radicalmente fondamentale.

In particolare ella chiarisce che con ciò non si tratta né di Essere (*“Ich bin das Sein”*) né di Essente (*“Ich bin der Seiende”*). Il riferimento è qui a quell'Io che, quando tematizzato sul piano affermativo – in conseguenza dell'averlo concettualizzato –, sta di per sé in intimo legame con l'essere. Non si può impiegare la parola *“Io”* se non avendo prima constatato un essere, ma ancora più precisamente un essente; dato che la conoscenza riguarda qui proprio sé stessi (auto-conoscenza). Quando si dice *“Io”* si prende sempre dunque atto di sé stesso come essere. Quindi l'Io non può che nominare un essente.

Come si può facilmente constatare, siamo qui nel pieno della stessa intuizione cartesiana, che poi – come sottolineato dal Koyré tradotto dalla Stein (vedi nota 10) – si rifà in gran parte proprio ad Agostino. Ma anche Eckhart coglie la questione allo stesso identico modo – anzi in maniera per molti versi ben più ricca e profonda di Agostino²³⁷.

Va anche detto che la Stein riporta tutto questo a quel discorso sempre agostiniano, nel quale il nome di Dio designa in Lui l'Essere in persona (*“das Sein in Person”*) (vedi nota 235).

E questo senz'altro relativizza in un certo modo il ricollegamento del suo pensiero a quella visione eckhartiana, che è senz'altro molto radicalmente onto-intellettualista, e quindi travalica non poco il concetto di Dio come Persona.

Come abbiamo già accennato, allora, sia lo Spirito che la Persona riconducono ad un supremo Soggetto quale supremo Fondamento di essere. Questo è quel supremo Essente (e paradigma di ogni Essente finito) presso il quale l'Essere è la Vita stessa; quindi è lo Spirito essente-conoscente (ma soprattutto auto-conoscentesi) nella sua pienezza e nel pieno possesso della capacità formante che è propria di ogni spirito. L'attribuzione di un «ist» non è infatti qui il prodotto di una formazione, bensì invece di un'auto-formazione (un atto nel quale di fatto è annullata in partenza ogni distanza spazio-temporale tra formante e formato). E così non vi è qui alcuna vera

²³⁷Marco Vannini (a cura di), *Meister Eckhart. Commenti all'Antico Testamento*, Bompiani, Milano 2013, *Commenti all'Esodo*, III, 8-21 p. 747-763, I-XXXIV p. 728-1019; Dietmar Mieth, *Meister Eckhart... cit.*, I, 2 p. 41-42; Meister Eckhart, *La nascita eterna: Dio e la vita divina: Dio è carità*, in: Giuseppe Faggin, *Maestro Eckhart*, Sansoni, Firenze 1953, 3 p. 18-23; Vincenzo Nuzzo, *“Il pensiero di Edith Stein sullo sfondo del pensiero di Meister Eckhart. Ovvero il neoplatonismo steiniano”*, *Dialeghetai*, 30 Dicembre 2016.

differenza tra l'esistenza e l'essere. Proprio per questo la pienezza di essere spetta solo ad un soggetto personale. E tale è l'uomo (ente-pensante) sul modello divino. Pertanto la dimensione dell'Io soggettuale, qui così dominante, ci mostra che con esso si tratta di un essere prevalentemente interiore; ovvero l'essere sul quale il soggetto spirituale esercita la piena proprietà nell'essere totalmente aperto a sé stesso (auto-conoscenza ed auto-formazione). Nell'essere presi in considerazione in tal modo, gli aspetti che prevalgono in tal contesto di discorso sono infatti quelli di un Principio colto nella sua valenza di Intelletto produttore (formante) essere - l'ordine razionale del creato ("*vernunftige Ordnung*") ed il suo teleologismo ("*Zweckmäßigkeit*"). Ecco che allora, come chiarito dalla pensatrice, l'affermazione tautologica di Dio rispetto a sé stesso ("*Io sono...*") concerne soprattutto l'intimo legame con l'essere di ciò che è "Io" nella sua radicale pienezza. Nel riferirsi a Sé stesso, Dio nomina dunque sostanzialmente un Essente assolutamente primario. Il quale, essendo intanto una sola cosa con Colui che nomina - l'Io stesso (nel contesto di una fatale tautologia auto-riflessiva) -, non può dunque in alcun modo costituire appena un Ente (sempre solo esteriore). Molto più propriamente invece (come abbiamo già chiarito) esso è un Essente.

E - sia detto solo per inciso - ci sembra che esattamente a questo punto noi potremmo cogliere la convergenza delle due valenze attribuite dalla Stein all'Essente (quale momento finale tanto dell'atto conoscitivo quanto del processo di individuazione) nell'intero discorso svolto in questa fase del suo pensiero - la valenza soggettuale-attiva (Essente quale ente soggettuale conoscente un Essente), e la valenza oggettuale-passiva (Essente quale ente oggettuale conosciuto da un Essente). È insomma come se la pensatrice volesse presentarci le due forme di Essente nella loro effettiva simultaneità al livello dell'ultimo momento sia della conoscenza che dell'onto-generazione individualizzante. Tuttavia a noi sembra che si tratta di un discorso talmente sottile e sfuggente, che esso di fatto resta sullo sfondo anche nello stesso testo steiniano.

Ma torniamo al nostro discorso. Non vi è dubbio che qui come altrove si assiste ad una gradazione in pienezza dello *status* ontologico corrispondente all'Essente nella sua pienezza divino-trascendente. L'essenza dell'affermazione auto-riflessiva concerne proprio la perfetta intimità ("*in seinem Sein seines eigenen Seins inne ist*") con sé stesso da parte di Colui che è Io ed è Essere nello stesso tempo. Qui l'Io si riconosce come Essente esattamente in quanto è totalmente intimo a Sé stesso. Non solo, ma in tal modo dichiara di essere l'Identità stessa nella sua assolutezza, ovvero riconosce in questa intimità il nucleo stesso della sua identità in principio escludente

(*“seines Unterschiedenseins von jedem anderen Seienden”*). L’*“Io sono”* eckhartiano infatti (secondo Beierwaltes) intende primariamente esprimere la natura di suprema Identità; la quale è propria solo di un Qualcosa che non è affatto né Ente né Essere, ma è invece solo Sovra-Essere. E lo è esattamente in quanto purissima sostanza intellettuale. Nello stesso tempo (proprio come suprema sostanza intellettuale) esso assomma anche in sé l’assolutamente esaustiva Totalità di Realtà.

Tutto questo si ricollega con la riflessione agostiniana sull’auto-conoscenza come suprema constatazione di essere sul modello della Trinità²³⁸. Essa è di certo dominata dall’amore per sé stessi ed è polarizzata dallo scopo della certezza circa l’essere (interiore). Ma comunque configura un «sapere di sé» che è molto prossimo agli interessi del moderno idealismo filosofico. E tuttavia, sul piano specificamente metafisico-religioso, il discorso si muove qui totalmente sulla scelta del modello onto-ideale della Trinità per poter comprendere le caratteristiche della psiche umana nel suo carattere primario di coscienza. Un tentativo che è però in sé tutt’altro che riduzionistico, come si può invece constatare in alcune interpretazioni moderne dei pensatori platonici che hanno perseguito questa strada – il Moran²³⁹ ritiene per esempio Eriugena una specie di anticipatore del moderno epistemologismo filosofico senza alcuna ambizione metafisico-religiosa.

Il principale risultato della riflessione gnoseologico-metafisica qui condotta dalla Stein è quindi la possibilità di esporre su tale base una dottrina della Persona come irripetibile unicità individuale. Dottrina che ci si rivela pertanto essere una sola cosa con quella dell’auto-conoscenza. Ciò che in tal modo si configura è un Essente per il quale l’atto dell’auto-conoscenza è di fatto auto-costitutivo (auto-formativo), e quindi lo pone in contatto con un luogo assolutamente privilegiato dell’essere, ossia quello interiore.

Qui, dice la Stein, l’individuo è *“unico”* (*“einmalig”*). Ma non lo è appena in quanto unico nel suo genere (*“einzigartig”*), bensì molto più invece unico nel senso temporale dell’*“irripetibilità dell’essere”* (*“Eigentümlichkeit des Seins”*), cioè in quanto mai più dato. A tale proposito a noi personalmente sembra che il termine *“irripetibile”*, una volta ricollegato al termine *“einmalig”*, esprima meglio il senso del termine *“eigentümlich”*, rispetto alla sua traduzione invece più letterale che è *“tipico”*

²³⁸Agostino di Ippona, *L’immortalità dell’anima*, vi, 10-11 p. 83-87, in: Giovanni Catapano, *Agostino. Sull’anima ...cit.*; Agostino di Ippona, *La grandezza dell’anima*, ibd., xxvi-xxvii, 50-53 p. 243-251; Giovanni Catapano (a cura di), *Agostino...cit.*, IV, Proemio, 1 p. 242-245, IX, i1-xi16 p. 505-541, X, X, iii, 5 p. 563-567, X, v-x, 7-12 p. 571-583, XIV, iv-vi, 7-8 p. 809-815, XV, iv-vii, 6-12 p. 881-901.

²³⁹Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

o *“caratteristico”*. Ci troviamo insomma in tal modo di fronte a quelle oggettualità ideali di cui prima abbiamo constatato la totale atemporalità dell'essere; ma che nell'individuo unico-personale trovano la loro incarnazione.

E così siamo di nuovo al cospetto di un elemento platonico che si è costantemente presentato nella nostra investigazione. Ecco allora davanti a noi un vero e proprio «Dasein» – ovvero un finito caratterizzato dall'esser-ci come *“esserci per sé stesso”* (*“für sich selbst dasein”*) –, che è però autentico specchio del divino proprio nel possedere (in forza del dono trascendente) le stesse caratteristiche (sommamente identitarie) di identità intellettuale con il proprio essere (Persona creata da una Persona creatrice). Grazie al fatto di costituire un essere pensante, esso esiste infatti sempre in modo intellettualmente riflessivo (e non invece come una morta cosa che nulla sa di sé). Del resto va qui ricordato che per Platone stesso l'intelligibilità di una cosa dipende strettamente dall'identità con sé stessa nel corso nelle sue varie apparizioni temporali²⁴⁰. Siamo così di fronte ad un Io quale Essente che è Vita proprio in quanto è in possesso della suprema identità con il proprio essere; che invece ciò che è morta cosa non possiede affatto. È insomma solo l'Io stesso ad essere vitale. Ed evidentemente lo è proprio in forza della propria essenza ideale.

Si tratta senz'altro del già discusso criterio fondamentale dell'apertura dell'Io; e tuttavia qui in una forma che pone l'accento anche su una sorta di chiusura su sé stesso quale Essente, che proprio in forza del costituire un Io rappresenta un essere ultimamente individuato, ovvero definito ed esistente nel modo più preciso possibile (*“in sich geschlossener Seiende”*). E come abbiamo visto, ciò avviene soprattutto nel tempo. In forza dell'atemporalità che lo contraddistingue nella sua essenza trascendente, tale ente ha (grazie all'intelletto) continuamente l'essere alla sua portata in quanto «proprio». La propria vita gli è presente (*“gegenwärtig”*) in ogni momento. E questo costituisce un *“privilegio di essere”* o anche *“vantaggio di essere”* (*“Seinsvorzug”*).

Di nuovo va però constatata in ciò una gradazione di intensità e pienezza. Infatti, una volta posto tutto questo, la coincidenza tra *“vita dell'Io”* o *“Io come Vita”* (*“Ichleben”*) ed essere (*“Sein”*) equivale alla pienezza stessa del Trascendente come eternità (*“die ganze Fülle ist ewig-gegenwärtig”*). E ciò a causa del fatto che, in tale assetto, il Principio divino basta completamente a sé stesso, senza dovere ad alcunché il proprio essere sia nello spazio che nel tempo. Esso non riceve essere da

²⁴⁰Vedi note 122-123.

nessuno e da nessuna parte, in alcun luogo (*“es empfängt nichts anderswoher“*). Questa è di certo l'affermazione (radicalmente metafisica) dell'assoluta auto-sufficienza del Principio, che è poi anche incondizionatezza condizionante (*“das alles andere Bedingende, selbst unbedingte“*).

Ma, per quello che soprattutto ci interessa, si tratta anche dell'emergere di un altro grande elemento del pensiero agostiniano, e cioè quello dell'eternità dell'essere che è legata all'animità spirituale (vedi Appendice 1). Abbiamo già mostrato come proprio l'eternità sia ciò che per il pensatore rende l'anima luogo di conoscenza per eccellenza. Qui tale affermazione rimane entro l'aspetto specifico costituito da quella vita spirituale che fa del soggetto auto-conoscentesi (l'io stesso) una tale primarietà ontologica da condividere perfino la natura divina. Si tratta insomma della pienezza stessa della conoscenza. La quale nell'interiorità (sulla quale il soggetto spirituale ha intanto la piena padronanza) trova la possibilità di sfuggire alle insidie del divenire.

Inoltre un ulteriore aspetto di tutto questo sta nella strada stessa aperta dal «cogito-sum», ovvero la possibilità di conoscere l'essere nel modo più indubitabile possibile, e cioè nel contesto di un'auto-conoscenza entro la quale l'essere stesso non può in alcun modo sfuggire. La prossimità dei termini essenziali dell'«Io sono» è qui evidente; dato che, come abbiamo già visto, in esso un «Io» si trova davanti ad un «sono» che rappresenta l'essere stesso nella sua indubitabile essenzialità. Ebbene sul piano divino l'Atto puro esprime la perfezione stessa di tale binomio; e cioè l'unità così perfetta esistente tra i due termini, che in essa alcuna spazio-temporalità può interporsi istituendo distanze. Tale unità perfetta, dice la Stein, è un non-vuoto; nel senso di ciò che ospita in sé la pienezza, ma nello stesso tempo anche la circonda e la domina (*“in sich selbst alle Fülle bergende, umschliessende und beherrschende“*). Ed è così anche l'io stesso, presso il quale sta incondizionatamente l'Essere quale Vita; in quanto esso è intimo a sé stesso, e cioè è assolutamente «proprio» alla stessa sostanza intellettuale dell'io.

Nel costituire la vita stessa (come può solo un ente ripiegato intellettualmente sulla propria interiorità, e dovente inoltre proprio a questo la propria essenza), l'io non deve dunque assolutamente nulla all'essere esteriore. Non ne partecipa, se non con il corpo morto che è appena sotteso al suo corpo vivo. Ecco che si ripropongono qui i termini di quell'estraneità alla Natura che emerge anche nel contesto dell'atteggiamento teoretico pienamente applicato e cioè nella riduzione

trascendentale. Ciò che vi si aggiunge è solo il supremo esempio costituito dalla perfetta unità onto-intellettuale divina. Entro la straordinariamente sintetica ellissi dell' "Io sono", il "sum" è infatti già proprio al Soggetto profferente in quanto Io. E quindi non vi è più alcun bisogno che l' «ist» gli venga invece attribuito quale ente (in sé morta cosa). Esso è dunque in Lui un "sum" totalmente soggettuale; senza più alcuna proposizione che lo ponga nella condizione di essere per mezzo di un mero «è» verbale. Il "sum" è già tutto suo.

Tutto questo costituisce per la Stein anche la Persona stessa nella sua paradigmaticità. Infatti la pienezza dell'essere ("*Fülle des Seins*"), propria del soggetto, è qui tale nel senso specifico che essa è sempre formata personalmente ("*persönlich geformt*"). Solo incidentalmente va qui fatto notare che entro il discorso eckhartiano le conseguenze di tale realtà vanno ben oltre una portata unicamente epistemologica ed investono infatti addirittura l'Essere nella sua totalità. Il lui infatti la pienezza di essere qui mostrata (che è poi intimità intellettuale al proprio essere, ossia radicale onto-intellettualità) non significa altro che quanto viene affermato anche nella formula eckhartiana dell' "*Deus est Esse – Esse est Deus*": – cioè che l'essere non è altro che Dio, e nulla e nessun altro. Questo è il supremo paradigma della proprietà dell' Io (*Deus*) sul proprio Essere (*Esse*). Si tratta molto semplicemente del fatto che fuori di Dio, indipendentemente da Lui come Coscienza (Essere-Intelletto), non vi è assolutamente nulla ("*Außerhalb von Gott, unabhängig von ihm, gibt es nichts*")²⁴¹. Dio, dice Eckhart (Mieth), è l'unica e sola "*istichait*".

E diremmo che questo ci riporta nuovamente alla purezza del concetto di idea di Platone, nel senso di una davvero radicale onto-intellettualità trascendente in quanto assolutamente sovranaturale.

In ogni caso è proprio a tale complessivo proposito che la Stein ci permette di ritrovare anche la pienezza del suo concetto di "*forma essenziale*" ("*Wesensform*"). Esso consiste infatti in una nuova formulazione della perfezione trascendente dell'Atto puro, e cioè nella totale abolizione della differenza tra forma e pienezza, nel senso dell'assolutamente perfetta "*pienezza formata*" ("*geformte Fülle*"). Ma l'abolizione della distanza tra Forma e Pienezza lascia nuovamente emergere l'altro, e ben più decisivo, grande ago della bilancia dell'intero discorso (oltre quello della

²⁴¹Dietmar Mieth, *Meister Eckhart ...cit.*, I, 3 p. 49.

«persona»), e cioè quello della «vita». Elemento che, come abbiamo già detto, più agostiniano non potrebbe essere.

La Vita designa infatti la pienezza stessa di essere quale irrevocabile autonomia dell'essere (come totale immunità da qualunque debito ontologico). Ed essa è a sua volta in irrevocabile connessione con la proprietà su sé stessi che solo la spiritualità intellettuale permette. Abbiamo infatti qui non appena un mero «essere» (o mero ente), ma invece sempre un «Io che vive» (e la constatazione del vivere non avviene senza consapevolezza del proprio vivere, ossia senza auto-consapevolezza)²⁴². Orbene, tutto ciò è pienezza nel senso dell'assoluta non difettività, ed inoltre nel senso specifico che il proprio essere esistente non ha bisogno di alcun riempimento (come avviene invece nella forma vuota) per costituire ciò che è, ovvero la Vita stessa. Il riempimento non riguarda infatti l'essere divino (e non riguarda quindi nemmeno tutto ciò che gli assomiglia). Proprio per questo Egli è un essere pieno in quanto contenente-dominante ogni pienezza, ossia come perfettamente compiuta unità. Si tratta allora del fatto che (nella sua più radicale essenza) l'Io è "*Seinsleben*", ovvero perfetta unità di Vita ed Essere (Io-Vita-Essere).

La creatura invece deve ricevere la vita (per somiglianza), e quindi ancor meno è alla sua portata di finito la pienezza dell'essere intellettuale. L'Io immanente dovrebbe pertanto per definizione essere separato dalla Vita dalla quale esso come ente dipende. Eppure esso, pur essendo appena una creatura (tra le altre), possiede comunque tale pienezza (per dono divino). Ebbene proprio questo è per la Stein la pienezza dell'essere "*formata personalmente*", ossia raggiunta in forza dell'intervento di quell'elemento «persona» che equivale poi alla perfetta coincidenza del proprio pensare con il proprio essere. E come abbiamo visto, nella concezione steiniana ed agostiniana, tale elemento proviene al finito dalla Trinità stessa.

In forza di tale dono (in senso appunto agostiniano) il *pensar-mi* (come essere) mi conferisce la certezza di essere per il fatto di pormi in contatto con l'essere che io di fatto non sono. E questo richiama in un certo modo quella dottrina platonica dell'incontro intimo con il proprio *Daimon*, che è poi sempre l'incontro con un'alterità; tanto che in tale atto l'Io incontra qualcosa che lo trascende in qualità del proprio Sé (vedi note 255, 264).

Ma tornando alla Stein, bisogna ribadire che qui manca il riempimento come fatale bisogno di materia per la forma e quindi necessario per essere. Senza forma infatti

²⁴²Proprio in questi termini si esprime Agostino nella sua fondamentale riflessione sul tema a margine del tema della Trinità (vedi nota 229).

non si «é». E proprio qui si può cogliere l'alternativa costituita dalla "Wesensform", rispetto alla forma nella sua universalità ontologica (riguardante indifferenziatamente tutti gli enti). In questo caso infatti la forma è prima di tutto essenza, ossia è ciò che è già individuato prima ancora di pervenire alla pienezza concreta (corporeo-materiale). Anzi solo essa è davvero in grado di individuare ultimamente, come invece la mera forma (in concorso con la materia appena quantitativa) non può fare. La pienezza di essere (non difettiva) è dunque già del tutto alla portata della "Wesensform" (e la forma non tocca altro che la sua manifestazione corporeo-materiale). E pertanto la "Wesensform" coincide con la stessa natura onto-intellettuale (ideale) dell'ente umano. Proprio a tale proposito ci sembra che si debbano tenere presenti le davvero fondamentali considerazioni sull'essenza ("Wesen" quale "Wesenheit") che sono state fatte da Hering²⁴³.

La riflessione steiniana si sofferma a tale proposito anche su un tema che attraversa tutta l'investigazione da lei condotta in EES, e cioè quello della relazione tra l'entità nella sua forma cosale ("Was", o cosità) e l'essere ("Sein"). E qui viene affermata la loro identità proprio nei termini visti prima a proposito dell'«ist». Nell'ontologia del supremo Soggetto di Essere (Io trascendente) i due termini sono equivalenti, ossia ciò che è "cosa" costituisce anche un "è". Perché l'Essere è già tutto suo. Riflessione questa che più anti-enticistica non potrebbe essere, dato che l'ente

²⁴³ I concetti di "Wesen" e "Wesenheit" ci sembrano essere stati molto ben chiariti da Hering in particolare sul piano metafisico [Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie*, IV, 1921, I, 4 p. 501-502, II, 2-5 p. 502-514; Jean Hering, *Fenomenologia...* cit., II, II, 5 p. 119-122]. Sembra pertanto risalire proprio a tali considerazioni il concetto di "portatore" ("Träger") che poi vedremo impiegato proprio dalla Stein nelle ultime fasi metafisiche del suo pensiero. Hering chiarisce che le predicazioni relative a tale portatore non riguarderanno mai pienamente il relativo "Wesen" come soggetto, e ciò in quanto tra di essi sussisterà sempre un'irrecuperabile distanza ontologica. Il "Wesen" come soggetto è infatti esso stesso una cosa nel senso del "questo qua" (τόδε τι), ma lo è solo nella sua pienezza trascendente. Proprio in tal senso ad esso va attribuita un'onticità (ma irriducibile alle categorie dell'immanenza). Il che significa anche che esso non può essere considerato un vero "oggetto ideale" ("idealer Gegenstand"), ma piuttosto un'idea che è in possesso di un'onticità non riducibile all'oggettualità. E così i termini "idea" e "specie ideale" non corrispondono affatto al termine "Wesenheit", che designa invece qualcosa di ben più alto. Ad esso corrisponde molto più il termine *eidos*. E ciò in quanto "oggetto ideale atemporale" ("idealer zeitloser Gegenstand") piuttosto che invece una vera "Wesenheit" nel fatale senso concreto di "Washaftigkeit". In altre parole per la "Wesenheit" così intesa è del tutto improprio impiegare il termine di "oggetto" ("Gegenstand"). Ora, dato che con essa Husserl intende di fatto delle idee (εἶδη) viventi, ossia le cose pensate, o "fenomeni", bisogna precisare che esse sono in sé prive di ogni "contingenza empirica" e quindi in verità non "esistono". Non per questo però esse costituiscono una "misteriosa copia astrale degli oggetti materiali". Di esse dunque bisogna dire che vertono sul *Wesen* quale autentico nucleo (concentrato in pochissimi tratti) di senso di un oggetto; cosa che poi rinvia all'essenza della cosa quale pienezza ("Fülle") di essere. Che è poi specificamente "pienezza dell'essenza" ("Fülle des Wesens"). Ed a tal proposito il pensatore sottolinea anche che, in assenza del riconoscimento di tale aspetto, non resta che concepire l'essenza ("Wesen") come mero ποῖον εἶναι della cosa, ossia come la sua dimensione astratto-predicativa (pari ad un nulla di essere). E proprio questo, pertanto, rende l'essenza problematica filosoficamente ("...es wird das Wesen selbst uns zum Problem"). A noi sembra che tali così profonde considerazioni si sposino benissimo con quell'indifinibilità delle Idee che è stata fatta coincidere da Friedländer con l'indicibilità stessa. Si tratta evidentemente di una difficoltà poco superabile sul piano filosofico. Così che forse di fatto bisogna accontentarsi dell'ambiguità (tra astrattezza e pienissima onticità) che è propria di tale elemento metafisico. Peraltro Hering fa anche un'affermazione davvero inequivocabile a supporto dell'onticità dell'essenza ideale: – "Gäbe es keine Wesenheiten, so gäbe es auch keine Gegenstände" [Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie*, IV, 1921, II, 1-2 p. 505-511].

("Was") diviene qui del tutto secondario rispetto ad un "Sein" la cui misura non è più affatto l'ente stesso.

E proprio in questo senso che la Stein si appaia del tutto naturalmente ad Eckhart²⁴⁴, riconducendo di nuovo l'intero discorso ontologico al concetto di appartenenza all'Origine ("Ursprung") che abbraccia ogni Essente ("Seiende"). Ciò significa quindi che l'ontologia può per lei venire davvero compresa solo se si guarda all'indietro, in direzione della trascendente, piuttosto che guardare invece in avanti, in direzione dell'immanenza. E tale presa di posizione appare essere, senza la minima difficoltà, tanto fenomenologica quanto platonica.

Peraltro si tratta qui anche di una riflessione sulla coincidenza del "Was" con il "wesenhaftes Sein" - laddove il primo appartiene in realtà al secondo, in quanto quest'ultimo ne costituisce l'essenza trascendente -, nei termini di un'appartenenza del finito a quella "vita dell'io" ("Ichleben") che è poi il "vero Essere" ("wirkliches Sein"), ossia perfino anche il Reale ("Wirklichkeit") stesso nella sua Totalità. Solo in tal modo insomma il "Was" entra nella sua vera pienezza ontologica. Esso, infatti, smette di essere qualcosa di genericamente quantitativo (che l'essenza debba incontrare come un qualcosa di esteriore ad essa), ed inizia ad essere invece una sola cosa con l'essenza; ossia inizia a costituire qualcosa di esclusivamente qualitativo (proprio in forza della sua continuità con l'essenza).

Ma bisogna inoltre far notare che in questa sede il ricorrere della Totalità di Realtà si fonde anche con il rinvio alla natura nascosta dell'Essere, ossia l'Essenza stessa (che è poi l'onto-intellettualità). E soprattutto in tal modo - cioè nella fondamentale relazione sussistente tra il "Was" ed un essere del tutto invisibile ed interiore -, risulta perfettamente possibile quel possesso che invece con l'essere esteriore sarebbe stato impossibile. L'interiore è infatti sempre di certo già nostro.

Ora, il termine tedesco per "Realtà" ("Wirklichkeit") unisce in sé due idee: - quella del «vero» come «realistico», nel senso di aderente alla realtà («wirklich»), e quella dell'efficacia producente effettività (dal verbo «wirken», avere effetto agendo su qualcosa in modo verificabile e quindi effettivo). Il relativo concetto ha dunque di per sé a che fare con la relazione sussistente tra ideale (ancora puro possibile) e reale (ormai pieno concreto); laddove poi evidentemente la spinta (Amore) verso il

²⁴⁴Tutto infatti in Eckhart risale costantemente all'Origine restando in intima relazione con essa pur essendo immanente [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, I, 2 p. 41-43, I, 3 p. 50, III, 13-14 p. 123-131; Meister Eckhart, *Predica 1 (S 87)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart...cit.*, p. 5-13, Meister Eckhart, *Predica 5 (Q 22)*, ibd. p. 63-79; Meister Eckhart, *Predica 14 (S 90)*, ibd. p. 207-215; Meister Eckhart, *Predica 55 (Q 80)*, ibd. p. 761-769]. E va al proposito fatto notare che il concetto steiniano di Fondamento è stato interpretato proprio nel senso di Origine trascendente di ogni essere [Donald L. Wallenfang, "Awaken, o Spirit: the vocation of becoming in the work of Edith Stein", p. 60-63].

secondo è sorretta da una forza che è vitale (Vita), in quanto essa punta all'essere come pienezza di realtà. Si tratta pertanto nel complesso di un'azione ("wirken") connettente la Realtà potenziale a quella concreta; e ciò in modo tale che l'efficacia è tanto più grande quanto più esteso è l'effetto prodotto in termini di realtà; e quindi quanto più la Realtà diviene prossima alla sua Totalità (ormai esaustiva espressione dell'ideale). Qui insomma l'azione (Amore), traducendosi poco a poco in atto, si trasforma anche in realtà, e precisamente in una Totalità dinamica (Vita) – totalità animata al suo interno da un costante dinamismo di mantenimento.

E va qui posto in evidenza che anche l'Amore (insieme agli elementi auto-conoscenza, vita ed eternità) costituisce uno dei maggiori assi portanti del discorso agostiniano – proprio come presso la Stein, infatti, entro la sua visione l'intensità dell'auto-conoscenza si lascia misurare proprio sulla falsariga dell'Eros²⁴⁵.

Ebbene i termini del discorso dello stesso Eckhart sul "wirken" possono aiutarci non poco a comprendere tutto questo. E va fatto notare che queste riflessioni sono esse stesse molto prossime ad Agostino, dato che l'Ipponate fu costantemente tenuto presente dal pensatore tedesco²⁴⁶.

La Stein sostiene infatti che il possesso sul proprio essere da parte dell'Io coincide proprio con l'annientamento di ogni possibilità non ancora compiuta ("*unerfüllte Möglichkeit*"). Cosa che poi non può che competere ad un piano sovranaturale di essere. Infatti, dice il Mieth²⁴⁷, il passaggio da "possibile" a "reale" ("*Verwandlung von Möglichem in Wirkliches*") è esattamente quanto descrive quella dinamica tautologica interna al Principio divino-intellettuale ("*Io sono*"), per mezzo della quale vengono infine riconnessi anche il Trascendente e l'immanente (ossia mediante la quale l'essere insorge nell'intervallo, puramente virtuale, tra il Soggetto auto-pensantesi e l'Oggetto che così si configura). In essa assistiamo a quella fondamentale e radicale "ekstaticità" divina, che consiste nello stare Dio costantemente «fuori di sé» (come Amore generante ovunque l'essere in quanto Vita) pur senza perdere mai Sé stesso. Ecco allora che proprio in tale atto i due elementi, "Amore" e "Vita" (la forza scaturente dalla Totalità di Essere e quella che tende a ricostituirla), finiscono per coincidere. O meglio essi si intrecciano profondamente (come manifestato dalla somiglianza semantica in tedesco tra "*Leben*" e "*Liebe*"); in modo da addirittura

²⁴⁵Agostino di Ipbona, *L'immortalità dell'anima*, in: Giovanni Catapano, *Agostino. Sull'anima...* cit., vi, 10-11 p. 83-87; Agostino di Ipbona, *La grandezza dell'anima*, ibd., xxvi-xxvii, 50-53 p. 243-251; Giovanni Catapano, *Agostino. La Trinità...* cit., IX, i1-xi, 16 p. 505-541.

²⁴⁶Vedi nota 3 (Gilson).

²⁴⁷Dietmar Mieth, *Meister Eckhart ...* cit., I, 4 p. 60.

giustificarsi tautologicamente e reciprocamente – “*Ich lebe darum ich lebe*” (“*Io vivo perché vivo*”) e “*Ich liebe darum ich liebe*” (“*Io amo perché amo*”). Vita e Amore sono pertanto un circolo virtuoso sia tra di loro sia anche ognuno dei due rispetto a sé stesso. Dato che il vivere pienamente implica implicitamente sempre anche l’amore incondizionato come forza che lo giustifica; così come l’amare pienamente implica implicitamente sempre anche la vita incondizionata come realtà che lo sorregge.

Ecco che Forza (potenzialità ideale non attuata ed astratta) e Realtà (potenzialità attuata e concreta) sono qui in intima relazione; e soprattutto esse appaiono del tutto simultanee. E in questo svanisce allora anche lo stesso “*perché*” (“*darum*”) congiungente i due termini in entrambe le tautologie; dato che ciò che alla fine conta è solo il prodotto (secondo termine), ma senza che esso mai abolisca la causa (primo termine). Bisogna a tale proposito solo precisare che certamente il termine “*darum*” va letteralmente tradotto per mezzo del “*per questo*” (o anche “*proprio questo*”, “*perciò*”, “*per questo motivo*”, “*ne va di questo*”). Tuttavia in questi ultimi termini è comunque implicitamente incluso il termine “*perché*” nel caso esso venga impiegato non nel senso esplicativo bensì invece in un senso causante ed insieme indicativo; ossia forse nel senso di “*in quanto*”.

Ed è allora proprio così che si delinea l’Essente nella sua pienezza. Esso è insieme di possibile e reale; e pertanto, come tale, comporta il possesso totale dell’essere da parte di un soggetto.

Ma questo può avvenire solo entro la straordinaria polarità tensiva che è propria soltanto di un autentico Tutto trascendente (l’Uno stesso); e cioè entro un processo nel quale sussistono per davvero i presupposti radicali (*in illo tempore et semper*) per il verificarsi della coincidenza tra possibile e reale. Questo è quindi ciò che accade in quel movimento tautologico che, non facendo altro che ricostituire sé stesso, libera intanto l’immanenza umana dall’altrimenti ineluttabile condizione di schiavitù e debito (nullità di essere) legante il finito all’Infinito; e così revoca, nella sua espressione nel finito stesso, ogni discrepanza tra possibile e reale. È pertanto in questo senso che l’Essere divino (quale “*agente degli agenti*”, “*Wirkender der Wirkenden*”, e cioè Causa intellettuale) è sempre anche Amore. Pertanto l’“*Ich bin der ich bin*” non è affatto, come dice Gilson²⁴⁸, il nascondersi di Dio (dietro un Nome per Lui impossibile), ma è invece semmai il Suo offrirsi alla conoscenza esattamente com’è, ossia come una vera provocazione per il pensiero umano.

²⁴⁸Etiénne Gilson, *La filosofia ... cit.*, IX, 6 p. 792-799.

Inevitabile che la Stein affronti proprio qui il cruciale problema teo-metafisico della coincidenza o meno di «essere» (“*Sein*”) ed «essenza» (“*Wesen*”) in Dio. Si ripropone qui insomma il tema della possibile coincidenza tra «Was» e «Sein». La risposta alla (solo teorica) questione è già presente nella constatazione che Dio è la Realtà stessa (in quanto effettivamente reale ed in quanto vero), e cioè nel senso che l'essere reale (“*das wirkliche Sein*”) Gli appartiene necessariamente. E dunque essenza ed essere devono per forza coincidere in Lui, per il semplice fatto che possibilità e realtà sono una sola cosa – essenza, o possibilità di determinazione, ed essere, determinazione pienamente realizzata, sono qui intimamente uniti. Ma tale coincidenza implica che Dio sta al di sopra delle categorie (aristoteliche) ed anche degli stessi trascendentali (tomisti); in quanto il suo Essere trascende qualunque forma di enticità o (più in generale) «esserità». Pertanto nemmeno essenza ed essere potrebbero mai davvero restare separati in Lui; dato che la separazione interessa invece solo ciò che ricade nelle categorie dell'essere, e quindi è appena immanente.

Ebbene proprio qui abbiamo la necessaria distinzione tra l'essenza ideale (possibilità) e la sua concretizzazione nell'individuo determinato (realtà) – quale luogo di estinzione totale di possibilità nella realizzazione di una sola di esse. Nell’*“Io sono”* divino, però, l'essere coincide con me che sono ciò che sono, in quanto sono essenzialmente determinato già in quanto pura essenza, e cioè senza essere condizionato a qualunque realizzazione (enticità).

Tutte le considerazioni fondamentali fatte finora non sarebbero tuttavia sufficienti se non si giungesse al loro banco di prova, e cioè alla trattazione da parte della Stein del tema dell'Essente unico-personale quale effettivo uomo-dio (“*Das Gottesbild im natürlichen Geistesleben des Menschen*”)²⁴⁹. Abbiamo già in parte discusso questo testo, ma ora, alla luce di quanto abbiamo appena posto in evidenza, ne vanno evidenziati altri aspetti.

L'Essente unico-personale è infatti un autentico specchio della divinità. E tuttavia, nell'intendimento steiniano, questa non vuole affatto essere un'affermazione puramente fideistica, bensì invece pienamente filosofica. Proprio qui insomma (nel luogo che già abbiamo mostrato essere quello in cui si delinea l'oggetto stesso

²⁴⁹Edith Stein, *Endliches...cit.*, VII, 9, 6 p. 377-385.

dell'intera indagine fenomenologica, e cioè l'Essente come pienezza di senso), la pensatrice intende ricollegarsi alla sua intera antecedente riflessione.

Infatti il discorso condotto in questa sede riguarda il tema dell'intellettualità umana nelle sue fondamentali caratteristiche spirituali – l'intellettualità come totalità quale insieme di comprensione ("*Verstand*"), memoria ("*Gedächtnis*") e volontà ("*Willen*"). Laddove poi la memoria richiama da vicino il sentimento stesso come intimo e profondo raccoglimento in sé stessi (o anche nostalgia del proprio vero essere, che è solo interiore, ossia divino). Qui la trattazione ricalca abbastanza fedelmente la riflessione di Agostino (*De Trinitate*) sulla mente umana come riflesso dell'ontologia trinitaria; e nello stesso tempo trova fedele eco anche in Eckhart²⁵⁰. E va sottolineata la rilevanza della tradizione agostiniana presso i diversi pensatori che hanno trattato

²⁵⁰Il discorso occupa vari luoghi testuali, ma soprattutto l'intero libro IX dell'opera [Giovanni Catapano. *Agostino. La Trinità... cit.*, VIII, vi, 9 p. 481-491, IX p. 505-547, X, i-ii, 1-4 p. 550-563, XII, i-ii, 1-2 p. 654-657]. Ciò che il pensatore constata qui è proprio l'effetto della conoscenza di sé quando congiunta all'amore per il proprio oggetto. In essa io intercetto un oggetto incontestabile, ma che è anche un oggetto spirituale (interiore) e non corporeo. Proprio qui si delinea allora davanti al mio sguardo spirituale la stessa struttura della mente; che è costituita da "*mens*", "*amor*", e "*notitia*". Ovvero: – "...quando io che cerco questo amo qualcosa, ci sono tre cose: io, quello che amo, e l'amore stesso" ("*ego, quod amo ed ipse amor*"). Ed ecco la triade trinitaria nella sua completezza. Pertanto con ciò si delinea in primo luogo una relazione inscindibile; e precisamente con un oggetto che sono io stesso ma nello stesso tempo non lo sono (ecco di nuovo l'alienità trascendente interiore che io incontro). Qui insomma la mente conosce sé stessa per mezzo di sé stessa. E così emerge un'ontologia saldissimamente connessa alla conoscenza. E la sua forma è proprio la stabilità nel tempo (sorretta dall'intimità amorosa con ciò che sempre ci accompagna come nostro proprio). Essa può di certo assumere la forma di una stabilità sorretta da un amore appena egoistico (entro il quale la memoria è appena calcolo). Ma invece, in forza della sua ascendenza divina dell'amore qui operante, essa si profila come una temporalità superiore e cioè l'eternità. Ebbene è proprio in tale memoria che io ritrovo la verità come stabilità dell'oggetto nel divenire. E sempre in essa (proprio come in Platone) io ritrovo ciò che so da sempre. Si tratta di una "*memoria nascosta*" che mai mi ha abbandonato. E questa è poi anche la facoltà che mi permette di tenere presenti nella mente gli oggetti ideali (ripresentazione), e di esercitare quindi intelligenza insieme a volontà. Eckhart afferma poi che le azioni dell'anima sono davvero forti solo quando essa non è espansa nell'esteriore, ma viene invece costantemente riportata alla concentrazione in sé che è propria del raccoglimento [Meister Eckhart, *Predica 13 (S 102)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart... cit.*, p. 195]. Ci sembra che tale concetto richiami molto da vicino le osservazioni fenomenologiche fatte dalla Stein sulla concentrazione come assorbimento in un compito intellettuale; ed in virtù del quale la vita spirituale diviene un restare nel profondo. Ritornando comunque all'argomentazione di Agostino, di essa vanno sottolineati ed approfonditi degli ulteriori aspetti. Ciò che egli pone in luce è infatti che forza-guida dell'intera dinamica è costituita dall'amore stesso. Perché nulla può avere un oggetto come lo ha l'amore. Dunque, se è l'amore a muoversi per primo, l'oggetto da esso infallibilmente individuato sarà anche il saldo oggetto della conoscenza. Ed è così che allora si delinea un soggetto ("*mens*") posto di fronte ad un oggetto ("*quod amo*"). Ma, sempre grazie all'amore ("*notitia*", ovvero essenza in forza della quale avviene il movimento erotico-conoscitivo), tale «stare di fronte» sarà anche una relazione tra le più intime possibili. Ecco allora davanti a noi tutti i termini dell'auto-conoscenza come conoscenza di un'interiorità che è il nostro stesso proprio essere. Ma in tal modo emerge un'intimità di relazione che sottolinea nell'oggetto la stessa natura che è del soggetto, ossia la spiritualità (che è del soggetto quale intelletto conoscente). Tale spiritualità (o meglio onto-spiritualità) appare essere quindi la sostanza stessa dell'intera relazione, e quindi come tale ricalca la dinamica trinitaria. Qui, dice Agostino, abbiamo infatti "*due spiriti*" che però non sono separati perché essi sono "*una sola essenza*". Come possiamo vedere, la dimensione esteriore del corpo è del tutto assente. E proprio per questo motivo noi raggiungiamo in tal modo la maggiore potenza della conoscenza che possa mai essere concepita, e cioè quella in cui per davvero sussiste una relazione tra soggetto ed oggetto. E proprio qui l'amore finisce per divenire addirittura secondario, rivelandosi così come qualcosa che serviva solo come strumento; laddove invece la conoscenza era destinata ad essere l'elemento fondamentale. Agostino precisa infatti che la mente non può amare sé stessa se non si conosce allo stesso tempo. L'amore non fa altro che porre in evidenza un'intimità che già c'è nel senso di una comunità di sostanza (o meglio essenza). E così la realtà dell'auto-conoscenza (o conoscenza interiore) riposa sul fatto che la mente conosce sé stessa mediante sé stessa in quanto è incorporea. Qui insomma la conoscenza è davvero possente al massimo grado, perché essa è assolutamente diretta. L'oggetto di conoscenza non è più meramente esteriore (e quindi fatalmente separato dal soggetto), semplicemente perché tale conoscenza prescinde addirittura dai sensi (non ha bisogno di occhi). Possiamo dunque constatare qui, ancora meglio che in Platone, perché mai (nonostante lo scetticismo dell'uomo moderno) la conoscenza interiore è decisamente superiore.

proprio questo stesso aspetto – Scoto Eriugena sulla base di Gregorio di Nissa²⁵¹, Eckhart²⁵². Qui come non mai dunque Agostino ed Eckhart si sovrappongono.

Orbene, l'elemento specifico dell'intensità erotico-sentimentale dell'esperienza interiore (connessa alla dimensione della memoria) sembra essere quello più sensibile per questo scopo.

La Stein sintetizza il significato di tutto ciò nelle sue conclusioni al paragrafo dedicato all'"*Io sono*", e che chiamano in causa direttamente proprio Agostino (EES, VII, 9, 8 p. 383-385). Dunque, ella dice, per il pensatore l'amore come intensa esperienza dell'interiore è un ricordarsi di sé stessi allo scopo precipuo del donarsi. Si tratta della donazione dell'essere che davvero ci appartiene, ossia quello interiore; e quindi ciò è di fatto donazione di tutto sé stesso (secondo l'amore effusivo ed unitivo della Trinità). Bisogna dire che però affatto diversamente si comportava quell'Io spirituale che, nelle fasi antecedenti (non metafisico-religiose) del pensiero steiniano, restava intimamente unito al mondo sia teoreticamente che assiologicamente.

E così qui siamo al cospetto della donazione della Vita intera stessa che ci compete, e non invece appena di qualcosa di noi. Il rinvio etico-metafisico è ovviamente alla pienezza di questo atto, e cioè al donarsi stesso del Principio divino – che ben conosciamo (nella riflessione steiniana) nella forma di un "*andare fuori di sé*" ("*aus sich herausgehen*")²⁵³. È un fenomeno che però parte dal profondo in quanto presuppone un previo atto di totale ripiegamento su sé stessi, ossia un atto di vera e propria introversione creativa. Atto che poi può ben rappresentare quello riflessivo.

E dunque esso non sta davvero nella sua pienezza se questo profondo non viene prima raggiunto, e se proprio da esso muove poi la forza esondante. Eppure sta di fatto che esso si produce nel paradigma sommo stesso dell'estroversione (ossia esattamente quello che mantiene intimamente unito lo spirito conoscente al proprio oggetto intenzionale). Ma sappiamo anche che segnatamente in Agostino sta esattamente qui il culmine della conoscenza nel senso dell'auto-conoscenza – qui infatti si tocca quella pienezza dell'essere che è solo interiore, e quindi sempre riguarda in primo luogo sé stessi (proprio così cogliamo l'Essere quale Vita, ossia

²⁵¹Nicola Gorlani (a cura di), *Giovanni Scoto Eriugena. Divisione della natura*, Bompiani, Milano 2013, I, 523D-605B p. 403-621, IV, 741C-787A p. 661-1141.

²⁵²Del quale Mieth [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, I, 1 p. 25-37] sottolinea la riflessione molto simile sull'"*in principio*" come non solo temporale (quale "*al principio*", "*am Anfang*") ma anche ontologica (quale "*in principio*", "*im Anfang*"), e dunque come radicale e super-temporale "*originarietà*" ("*Ursprüngliches*").

²⁵³Edith Stein, *Der Aufbau...cit.*, VII, III, 2 p. 112-113; Edith Stein, *Endliches...cit.*, VII, 2 p. 307-310, VII, 6 p. 352-356, VII, 9, 6 p. 377-385.

quella forza che tiene in vita proprio me stesso). Siamo dunque comunque al cospetto del fatale luogo del «conosci te stesso» come consapevolezza dell'assoluta identità dio-uomo. Tema inconfondibilmente eckhartiano, ma del quale anche Agostino parla espressamente (X, III)²⁵⁴. Ma ovviamente (ancora una volta) si tratta anche di un tema del quale è innegabile la paternità da parte di Platone stesso in carne ed ossa (*Apologia, Eutidemo, Alcibiade maggiore*)²⁵⁵.

La chiave della questione sta dunque nel sottilissimo crinale sussistente tra movimento interiorizzante e movimento esteriorizzante, ed inoltre tra Amore (volontà esteriorizzante) e Conoscenza (volontà interiorizzante). Eckhart unifica Amore e Conoscenza proprio per giustificare la forza strapotente dell'esondare divino. Quanto alla Stein, ella, nel sottolineare l'importanza critica del profondo, attribuisce una decisiva importanza proprio alla dimensione conoscitiva dello stesso atto. Se la Conoscenza vuole avere la stessa forza dell'Amore, essa deve allora prima ritorcersi su sé stessa e procedere verso l'interno. Non abbandonando così di certo la direzione esteriore, ma comunque ritrovando solo in quella interiore la vera primarietà. Si può allora opinare che le cose stiano in questo modo: - quando si giunge alla massima conoscenza, che è conoscenza di sé (profondità), allora la direzione del conoscere non può che invertirsi e riversarsi fuori di sé (come conoscenza e volontà). Ma intanto nel profondo di sé stessi si sarà conosciuto, in sé stessi nella propria ultimità, proprio Dio come Forma suprema di identità, o essenza. Ecco che, per la Stein, sta nell'Amore la sintesi perfetta di una conoscenza, che è di sé, del mondo, ed infine soprattutto di Dio come Tutto.

Queste conclusioni, da noi tratte, intercettano pertanto nuovamente uno dei nuclei del pensiero steiniano; ossia quella dottrina che colloca nel più profondo nucleo animico un luogo dell'«essere toccati», proprio a partire dal quale poi l'uomo è portato a riversarsi fuori in modo profondamente senziente (*„führend aus sich herausgehen“*) ed insieme conoscente. Ed è proprio basando su questo che la pensatrice sviluppa una conseguente dottrina della struttura ed attività proprie della vita spirituale. Essa si sviluppa infatti insieme verso l'esterno (in un conoscere, sentire e volere che raggiungono l'unità nella reciprocità) e verso l'interno (in una

²⁵⁴ Ma qui Agostino si sofferma su temi squisitamente platonici e cioè sulla conoscenza animica come distacco dal mero esteriore in quanto sensibile [Giovanni Catapano, *Agostino...* cit., X, v-ix, 7-13 p. 571-583]. Con la conseguenza che, abolendo quest'ultima, non resta che una conoscenza puramente interiore, che poi non è altro che contemplazione di ciò che ci precede ontologicamente, ossia le idee.

²⁵⁵ Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, II p. 47-76, I, I, VI p. 151-160, II, IC, 12 p. 572-573, p. 576-577, II, IC, 14 p. 598-608, II, ID, 17 p. 655-662; Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., II p. 39-41.

forma paradigmatica nel senso della profondità, o *“Urform”*, di tutte le facoltà psichico-spirituali, ossia memoria, conoscere, sentire).

Si tratta così dell'identificazione delle direttrici principali della vita psichico-spirituale (*“Grundrichtungen des geistiges Leben”*): - verso dentro, verso fuori, e nel senso della compenetrazione reciproca. Di nuovo in questa sede ella è squisitamente agostiniana; nel riconoscere in ciò la dinamica trinitaria stessa (nella forma di *“uni-trinitarietà”*, o *“drei-einheit”*) in quell'Amore quale fattore di unificazione di tutto quanto è distribuito (come la Trinità stessa) lungo la direttrice interiore-estriore (e trascendente-immanente). Il che poi indica nella realtà globale di Dio stesso (oggetto ed agente di tale processo) tutto ciò che si deve conoscere in sé e fuori di sé. Ed è in tal modo allora che (nell'insieme di Amore e Conoscenza) lo spirito umano può essere veramente immagine di Dio (*“echtes Bild der Gottheit”*). E quindi *“Ebenbild”*, ovvero specchio della divinità.

Ebbene, un aspetto cruciale di tutto questo è come al solito quello della valenza «personale» che ha quell'Essente assolutamente unico quale uomo-dio, che sta al centro stesso del discorso sviluppato qui. Al centro di tutto vi è infatti il ritrovare Dio in sé stessi. Qui Dio è un Altro che è però insieme anche sé stessi. Tale facoltà riposa su un potere che è proprio dello spirito-persona, e cioè quello di *“abbracciare”* (*“umfassen”*) spazialmente ogni cosa, riunificando così tutto quanto è divino-spirituale. Ma ciò non avverrebbe di certo se intanto Dio non abbracciasse nel suo supremo Essere tutto ciò che può esistere. Cosa che non è affatto alla portata dello spirito umano. Riconoscendosi dunque uomo in Lui (ammettendo come divino il conoscere-amare-volere, ovvero tutto ciò che è psichico-umano), noi partecipiamo di questa Totalità; e quindi raggiungiamo il massimo compimento del nostro essere. È tutto ciò che fa della fondamentale (trinitaria) disposizione psichica umana ciò a cui ci si dà nell'amore di Dio.

In tal modo però parliamo di nuovo di una perfetta integrazione tra intellettualità ed amore, che inoltre ha l'effetto di cogliere l'Essere come Totalità, e precisamente nella sua dimensione interiore.

Ciò di cui ne va primariamente è ancora una volta quell'intensità erotico-conoscitiva che permette di riconoscere interiormente l'uomo-dio. Il quale poi, in forza del dono divino, è anche l'intera Realtà stessa nella sua ultima essenza. E quest'ultima è l'assoluta interiorità dell'essere. L'Amore punta a questo, ma alla fine è la

Conoscenza il momento cruciale, dato che è esattamente a tale constatazione che bisogna infine pervenire.

II-II.3 Il *Logos* come *kósmos* – il Corpo Mistico.

A rigor di logica non vi potrebbe essere un tema più platonico e neoplatonico di quello del Corpo Mistico; dato che esso rinvia molto direttamente alla Totalità di Essere ricostituita dal ciclo manenza-produzione-ritorno. E senz'altro è stato proprio così entro il neoplatonismo cristiano (qui rappresentato dal pensiero di Eckhart). In ogni caso in questa sede si fanno sentire fortemente anche i motivi della riflessione di Platone stesso intorno al *kósmos* come corporalità organica armonica; riflessione che si sviluppò nell'ultima fase del suo pensiero (*Timeo*) intorno ad una vera e propria cosmologia²⁵⁶. E bisogna dire che i termini di tale complessiva visione ricorrono implicitamente ogni volta che si concepisce un *kósmos noetós* (come fanno senz'altro la Stein ed Husserl).

In ogni caso, comunque, va detto che la Stein porta in questa sede a compimento l'intero percorso di riflessione intorno al "senso" dell'essere (senso razionale della sua totalità); e che quindi ormai trapassa in tal modo dalla sua dimensione puro-filosofica (Fenomenologia) alla sua dimensione onto-metafisica. E va pertanto notato che in questa parte della riflessione steiniana cessa completamente il discorso filosofico, per essere sostituito da un discorso metafisico condotto unicamente sul piano degli elementi rivelazionali. Tuttavia esso viene introdotto proprio filosoficamente (EES, VIII, 3 p. 422); ed in un modo anche molto significativo in quanto la pensatrice sembra volerci mostrare che ella intende muovere proprio dall'estrema sintesi che qui ci propone. Ella dichiara infatti di sentirsi ormai nelle condizioni di poter partire dall'ammissione filosofica ("*...annehmen zu dürfen*") dell'"unicità irripetibile propria dell'estrema profondità interiore di ogni anima umana" ("*Einzigartigkeit des Innersten jeder Menschenseele*") e quindi dell'intera "persona umana" – in quanto "formata a partire dell'estrema profondità" ("*vom Innersten her geformt*") –, quali elementi che stanno tutti in relazione con "l'estremamente profonda coscienza" ("*innerstes Bewußtsein*"). E di tutto questo ella intende sviscerare il "senso" ("*Sinn*") ultimo per mezzo della sua radicale "comprensione" ("*Verständnis*").

Ebbene, il modo in cui ella intende fare questo risulta subito chiaro. In quanto ella chiama qui in causa la presenza tangibile e vita di Dio stesso nell'estrema profondità

²⁵⁶Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., VIII p. 339-349.

di quell'anima umana; che è quindi da considerare la stessa "casa di Dio" ("Wohnung Gottes"). E ciò dunque implica una "chiamata" vocazionale, o anche destinazione ("Berufung"), dell'anima alla "vita eterna". In altre parole il suo riferimento ad Agostino è ormai totale. E naturalmente si potrebbe ben dire qui che, proprio appellandosi all'Ipponate, ella non intende in alcun modo abbandonare il terreno del filosofare.

È estremamente significativo il fatto che anche la già commentata riflessione sull'"Io sono" toccava in molti punti il tema dell'Ordine cosmico. In generale si tratta infatti in questa sede del rapporto esistente tra la singolarità umana di essere ("menschlichen Einzelsein") e l'Infinito quale Essere divino ("göttliches Sein")²⁵⁷. E ciò dal punto di vista specifico della giustificazione razionale che quest'ultimo può dare del primo, e cioè del finito. Come abbiamo appena visto, infatti, la Stein dice subito che è questo il punto centrale della sua investigazione, ovvero la giustificazione di quell'essere al centro del quale vi è, in termini di discorso ontologico, la singolarità umana nella sua assoluta unicità ("Einzigartigkeit"). E ciò, riallacciandosi a tutta la tematica prima discussa (auto-conoscenza interiore come scoperta del proprio essere), deve allora necessariamente portare allo scoperto un'Intelligenza divino-trascendente che, nel generare l'essere così costituito, tiene presente una ben delimitata forma eterna di esso. Si tratta della forma generale dell'essere personale ("allgemeine Form des Personensein").

Ecco che di nuovo riemerge qui (ed in modo ancora più chiaro) il tema dell'Idea trascendente come Forma di essere. Ancora una volta comunque la dimensione filosofico-epistemologica (e con essa la perdurante eredità fenomenologica) si presenta in tale contesto nella forma di un'analisi della spiritualità dell'essere.

Ciò avviene quando la pensatrice (EES, 3, 1 p. 422-423) afferma che l'elemento (qui coinvolto) dell'ente pensante, come momento di discorso sull'essere nella sua divinità (e concernente il "senso" dell'essere), assume un significato molto particolare proprio per mezzo dell'auto-conoscenza animico-interiore. Si tratta con ciò di certo del punto di vista umano-singolare immanente entro una conoscenza radicalmente metafisica dell'essere. Ma, a causa della natura strenuamente religiosa del discorso (circa il senso che l'essere ha per la singolarità umana), si tratta alla fine soprattutto di "vocazione dell'anima alla vita eterna". Di nuovo il tratto dominante del discorso è comunque quello dell'interiorità quale luogo di riconoscimento

²⁵⁷Edith Stein, *Endliches...cit.*, VIII, 3, 1 p. 422-424.

dell'immortalità ed eternità di fondo dell'essere davvero vivente nella sua Totalità. E ciò nelle sue forme invisibili più ancora che nelle sue forme visibili.

Questo è propriamente l'Ordine del Senso. Dunque per nulla esso è appena un ordine razionale delle forme visibili. L'essenziale della fenomenologia qui indagata si svolge infatti nell'interiore, e non nell'esteriore; e quindi su un piano sovranaturale più che non naturale. Ed al centro di tutto vi è pertanto ancora una volta l'immaterialità della sostanza intellettuale. Tema che vede poi nuovamente Eckhart fortemente prossimo²⁵⁸. Il pensatore (Mieth)²⁵⁹ parla infatti dell'intensità spirituale della profondità abissale – identifica un "fondo dell'anima" ("Seelengrund") – in un modo non distante da come ne parla la stessa Stein nel corso della sua intera riflessione a tale proposito svolta. E ciò equivale senz'altro alla sostanza onto-intellettuale, ovvero in definitiva alla realtà rappresentata dal già discusso (e così paradigmatico) intelletto agente, del quale l'intelletto umano (per sua costituzione appena "possibile", e cioè passivo) partecipa.

Proprio nell'interiorità umana possiamo quindi ritrovare la perfetta coincidenza tra Spirito ed Intelletto nella sua radicale onticità. Che poi è anche immortalità ed eternità, dato che tale luogo profondo è ontologicamente del tutto inaccessibile all'esteriorità ontica. Ebbene sembra proprio che la Stein tenga presente tutto questo nel fondare (e dunque anche relativizzare) l'enfasi da lei posta sull'unicità individuale ("einmalige Eigenart"). Si tratta infatti di qualcosa che nella sua essenza è soprattutto un non-transeunte ("nicht ein Vergängliches"); e che quindi proprio come tale si presta a costituire un assoluto di essere (e pertanto un valore) – nel senso che è ciò che è in grado di travalicare (quale immortale) i limiti della stessa esistenza individuale. È in questo senso che l'anima è da considerare eterna di per sé, e cioè nel senso che essa è destinata di per sé all'"essere eterno" ("sie ist zu ewigen Sein bestimmt"). A proposito di tale immortalità quale destino dell'anima, bisogna ricordare una riflessione molto simile in Gregorio di Nissa²⁶⁰. Ed inoltre bisogna anche ricordare ancora una volta lo stesso Platone²⁶¹. Secondo il Montoneri, infatti,

²⁵⁸Si tratta di quell'"immaterialità del pensiero" ("immaterielle des Denkens") che, secondo il Mieth (Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, I, 3 p. 49-50), obbliga a considerare il Principio divino come un vero e proprio non essere ("dann Gott ist nicht"). Ma, in fondo, a veder bene si tratta molto più del fatto che Dio non è affatto un essente (quale ente), cioè non è un "essente tra gli essenti" ("Seiendes unter Seienden"). E quindi è più che mai essere. Appunto un insieme di "essere, conoscenza e vita" ("Sein, Erkennen und Leben") che sono assolutamente "identici".

²⁵⁹Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, I, 7 p. 82.

²⁶⁰Bisogna ricordare qui quanto abbiamo già detto della platonicità della dottrina agostiniana dell'eternità dell'anima, e bisogna ricordare anche la molto simile riflessione di Gregorio di Nissa [Gregorio di Nissa, *Sull'Anima e la Resurrezione*, in: Ilaria Ramelli, *Gregorio... cit.*, I, 7, 44-48 p. 381-387 III, 1, 68-72 p. 411-415].

²⁶¹Platone, *Fedone ...cit.*, I, XLIV, 95ae p. 111-113; Paul Friedländer, *Platone... cit.*, II, II, 20 p. 738-749; Luciano Montoneri, *Il problema... cit.*, IV, 2 p. 105-113, I, IV, 4 p. 120-121, I, IV, 5 p. 136-155.

per il pensatore ateniese l'intero atto dell'auto-conoscenza mira a ritrovare in sé stessi l'immortalità (nell'anima che è eterna). Anzi lo studioso ritiene che la dottrina dell'anima intesa come luogo di immortalità costituisce quella più autentica. Mentre l'altra sua forma (quella della struttura e composizione in livelli) non è altro che una dottrina naturalistica. Quest'ultima è pertanto una dottrina sostanzialmente non religiosa dell'anima, mentre religiosa è solo l'altra (che in Platone matura come effetto del suo contatto con la visione orfico-pitagorica). Ebbene, la dottrina dell'anima conoscente è allora solo quella religiosa. Ed essa è anche quella che davvero prevede una formazione animica; formazione che è da intendere propriamente come un servirsi del corpo, da parte dell'anima, per pervenire infine alla vera stabilità dell'essere. Ebbene, ci sembra che si muova in modo molto simile anche la riflessione agostiniana sugli stessi temi²⁶².

Ma qui emerge anche un ulteriore elemento, e cioè il fatto che il valore dell'*unicum* (o singolarità enticistico-umana) non consiste affatto nella sua esistenza, bensì invece nella sua trascendente essenza immortale. Presso Platone ciò ha assunto la forma di una riflessione davvero molto strenua sul *Daimon* quale misteriosa identità interiore che è fonte di continua ispirazione²⁶³. Tuttavia parlare più diffusamente di questo aspetto così controverso ci porterebbe molto lontano dai nostri limitati

²⁶²L'Ipponate sostiene infatti che la stessa razionalità animica corrisponde perfettamente alla dimensione dell'immortalità; per cui anche quando l'anima letteralmente muore (non avendo più una vita dell'anima o vita spirituale), a ciò comunque pone riparo quell'immortalità che coincide poi esattamente con la razionalità [Giovanni Catapano, *Agostino. La Trinità...* cit., XIV, iii-iv, 6 p. 805-807]. Ed è dunque in tutto questo che va vista una vera e propria immanenza di Dio nell'uomo (immagine di Dio). Il concetto eckhartiano di vita dell'anima si muove su questi stessi accenti postulando quel "conoscere interiore" che si fonda nella "sostanza della nostra anima", e che qui proprio in quest'ultima è radicato come "una certa vita dell'anima" o anche "vita intellettuale", che è "senza tempo e senza luogo, senza qui e senza ora" [Meister Eckhart, *Predica 8 (Q 76)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart...* cit., p.117-119].

²⁶³Nonostante l'imbarazzo di non pochi studiosi moderni, Platone ci parla (attraverso Socrate stesso) di un vero e proprio *Daimon* quale voce interiore divina [Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, II p. 47-48, II, IC, 12 p. 574-575, I, IV, 4 p. 134-136]. Per il Montoneri poi, il *Daimon* non è altro che la stessa "volontà di Dio", e dunque ciò in forza di cui si realizza quella "cura di sé" che è poi autentica "therapeia" dell'anima [Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., II, II p. 42-44]. Quale "gran demone", esso viene identificato anche come l'*Eros* spirituale (e filosofico) da intendere come la forza unificante l'intero essere nel ricondurlo Trascendente divino. La mitologia ellenica riconosce poi in questa figura null'altro che il dio *Hermes*, ossia il dio stesso al quale è consacrata la Diotima del *Simposio* [Karl Kerényi, *Hermes, la guida delle anime: il mitologema delle origini maschili della vita*, in: Karl Kerényi, *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1979, 1 p. 102-109]. Va anche sottolineato che in tale incontro (esplicitato da Friedländer soprattutto nell'*Alcibiade maggiore*), l'io prende contatto con un "sé" che sempre lo trascende in quanto obiettivazione impersonale della propria soggettività cosciente [Paul Friedländer, *Platone...* cit., II, ID, 17 p. 652 – 656]. L'essenza del "conosci te stesso" sta proprio in tale sorprendente presa di contatto. Ebbene tale obiettivazione è ciò che è (ossia è impersonale) in quanto essa è l'essere divino stesso nella sua trascendenza (che vive al centro di noi stessi). Quanto qui si compie è peraltro uno degli aspetti che per lo studioso è più tipicamente platonico-socratico, e cioè l'entrare in azione dell'"occhio dell'anima". La cui principale facoltà è poi quella vedere "sé stesso riflesso in un altro occhio e precisamente nella pupilla dell'altro". Prendendo atto di questo non si può non pensare alle parole con le quali la Stein descrisse un fenomeno molto simile: – "Io guardo negli occhi di un animale e qualcosa risponde al mio sguardo. Guardo in un interiore, dentro un'anima, che sente il mio sguardo e la mia presenza. Ma è un'anima muta e prigioniera: prigioniera in sé stessa, incapace di andare dietro sé stessa e di cogliere sé stessa, incapace di uscire da sé stessa e di giungere fino a me. Io guardo negli occhi di un essere umano ed il suo sguardo mi risponde. Egli mi lascia entrare nel suo intimo oppure gli sbarra la strada. Egli è signore della sua anima e può aprirne o chiuderne le porte. Egli può uscire da sé stesso ed andare verso le cose. Quando due esseri umani si guardano, allora un lo ed un altro lo stanno l'uno di fronte all'altro. L'incontro può avvenire davanti alle porte oppure all'interno. Quando si tratta di un incontro all'interno allora l'altro lo diviene un Tu. Lo sguardo dell'essere umano parla" [Edith Stein, *Der Aufbau...* cit., VI, I, 1 p.78-79].

intenti. Centrale ci sembra qui soprattutto il fatto che l'anima, proprio in quanto fondamentalmente immortale, non può essere affatto una sostanza, ma invece solo un'essenza.

È in questo senso che essa dunque è spirito, così come del resto lo è l'essere stesso nella sua invisibile interiorità. Come si può constatare, ritornano qui i termini della riflessione agostiniana sulla natura e dinamica della Trinità e sulla trinitarietà della mente.

Bisogna però anche constatare che in tale contesto la Stein stessa non sembra esitare affatto nell'affrontare a tratti gli aspetti più profondi e misteriosi della problematica. A proposito della profonda unicità animico-individuale ella parla infatti di un misterioso nome che è profondamente impresso in noi; e che non è affatto quello terreno, ma è invece il vero nostro nome. Precisamente è il vero e proprio "*indicabile*" ("*unausprüchliches*"), che misteriosamente riguarda ognuno di noi, e che è sempre tutt'uno con l'unicità assoluta ed irripetibile che ci spetta come esseri personali. Esso va di pari passo con l'auto-conoscenza del tutto intuitiva che raggiungiamo guardando al profondo. È insomma il luogo in cui ci si riconosce, nel mentre nello stesso tempo Dio stesso ci conosce, spiegando così il nostro personale *perché*, che è poi anche un *verso cosa e per che cosa* ("*wozu*"). Esso è insomma la rivelazione stessa del nostro "*senso*" personale, cioè del senso (sempre misterioso) del nostro esistere. Senso che poi non può sussistere se non entro una suprema economia ontologica che ci trascende ma nello stesso tempo anche ci accoglie.

Per inciso bisogna qui ricordare che, con un'interpretazione molto ardita (ma anche estremamente illuminante), Friedländer²⁶⁴ ha rovesciato completamente le coordinate della visione di Platone, mostrandoci così che la sua è un'autentica «filosofia del profondo» - ossia una concezione che colloca il luogo più autentico (ed alto) dell'Essere in un'insondabile profondità centrale soggiacente a tutte le cose. Tuttavia ciò che più conta è che il discorso steiniano si sposta qui decisamente verso quella tradizione neoplatonico-cristiana che ha sempre posto in luce la realtà della presenza dell'Essere divino nella mente umana in quanto Verità. Discorso che poi ha sempre trovato in Agostino un suo paradigma. Cosa recentemente posta in luce da un sostenitore della rinascita di una filosofia metafisica cristiano come lo Sciacca. E tale visione ha la specifica intenzione di presentarsi come uno spiritualismo²⁶⁵.

²⁶⁴Paul Friedländer, *Platone... cit.*, I, III p. 77-87.

²⁶⁵La definizione viene impiegata dal pensatore in modo intenzionale ed esplicito [Michele Federico Sciacca, *Filosofia e Metafisica*, L'Epos, Palermo 2002, III, II, II-IV p. 261-330]. Non così accade in genere entro l'interpretazione corrente del pensiero di Edith Stein,

Comunque questa complessiva dottrina viene riproposta dalla Stein nel tentare di dare una lettura dell'unicità individuale alla luce dell'elemento costituito dall'amoroso sigillo divino in noi impresso ("*die Liebe trägt den Stempel der persönliche Eigenart*"). E tale elemento ci rinvia poi per mezzo di Eckhart (Mieth)²⁶⁶ all'ulteriore elemento costituito dal "*prospettivismo*" ("*Perspektivismus*"); ovvero ciò che pone in luce la fondamentale "*struttura processuale*" ("*prozessuale Struktur*") dell'essere, così come essa scaturisce emanativamente dall'Uno divino. È un'allusione questa al ciclo neoplatonico come fondamentale chiave (onto-dinamismo) di lettura dell'Essere nella sua Totalità. E in tale contesto la realtà del sigillo non è allora altro che la costante traccia nell'essere statico di quell'Uno divino che agisce continuamente per essere presente in ogni minima parte di esso; così come fa un Alto costantemente simultaneo al basso.

Tutto ciò rinvia comunque di nuovo a quell'elemento della vitalità che abbiamo visto essere tratto distintivo dello spirituale interiore. Qui esso ritorna infatti nella spiegazione dell'intimità profonda uomo-Dio. La quale è poi anche espressione di una predilezione divina per quelle cose vive che costituiscono l'essenza stessa (invisibile) di quell'essere spirituale esteriore che Dio stesso è.

Del resto il discorso steiniano punta in questa sede a mostrare soprattutto l'intensità della relazione sussistente tra il finito come singolarità e l'Infinito come Totalità accogliente ed integrante (nella sua valenza di assoluto universale). Ebbene proprio questo è il Corpo Mistico come senso²⁶⁷. In esso avviene la vera e propria immersione da parte di un ente che, proprio per essere spirito ma intanto immanente e determinato (creatura), costituisce un'unicità (nel senso della distinzione segregativa) sempre. Anche quando esso si fonde alla Totalità. In ciò consiste la sua differenza dall'angelo – esso è un membro di un Tutto. Menzionare la natura platonica (*Repubblica, Politico*) di questo concetto è ovviamente addirittura superfluo!

che però è stato visto anche proprio come uno spiritualismo [Donald L. Wallenfang, "Awaken, o Spirit: the vocation of becoming in the work of Edith Stein", *Logos*, 15 (4) 2012, 57-74]. In ogni caso tale interpretazione è suggerita comunque da alcuni momenti del suo pensiero delle sue riflessioni ed affermazioni epistolari [Edith Stein, *Potenza...* cit., VI, 11-23 p. 237-386; Gerl-Falkowitz Hanna-Barbara, Neyer Maria Amata Neyer, *Sebstbildniss...* cit., 230 p. 244-256, 245 p. 269-271]. Lo stesso Wallenfang parla di una lettera in cui (a proposito della vocazione, dell'obbedienza e della preghiera) la Stein invoca proprio uno spirito unitario; al modo di un corpo altrettanto universalmente unitario, o *Leib*, del quale ogni essere è parte. Con la constatazione dello spirito si tratta allora del porsi davanti ad una vera e propria Presenza (come tale trascendente la coscienza, così come ogni cosa), o meglio ancora una *omni-presenza*. E peraltro una presenza soverchiante proprio nel senso dell'Essere: – si tratta infatti di un vero e proprio "*awakening to Eternal Being*".

²⁶⁶Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...*cit., I, 5 p. 63-73.

²⁶⁷Edith Stein, *Endliches...*cit., VIII, 3, 2-3 p. 424-441.

Qui l'Appartenenza è dunque ciò che supera quella che è una fatale tendenza alla distinzione come divaricazione dal Tutto. Divaricazione che caratterizza invece la piena immanenza naturale dell'ente umano. Il che accade anche quando essa si verifica a livello più basso, e cioè al livello della collettività umana. Il tale contesto il fatto primario è comunque la condivisione dei beni spirituali prodotti dall'azione dell'ente spirituale; cosa che avviene oltre gli stessi limiti del tempo, dato che in tal modo si costituisce una tradizione. L'Appartenenza assume qui il volto di una "*vita comunionale*" ("*Gemeinschaftsleben*"), alla quale l'ente umano è chiamato per vocazione ("*Berufung*"). Ed anche qui la Natura viene decisamente superata dallo Spirito.

Come si può vedere, la Stein perviene proprio qui al risultato estremo della riflessione già condotta alla fine di PSS sull'intersoggettività nella sua dimensione culturale. E in questa sede essa assume anche l'aspetto specifico di un'estrema definizione di ciò che è l'individuo umano. E con ciò si tratta del punto finale anche della riflessione onto-metafisica condotta in PA ed EES. L'individuo umano non è definibile in alcun modo in maniera naturale (come accade perfino in metafisica, ritenendolo l'incarnazione di un universale logico-astratto), ma invece solo in modo sovrannaturale; e cioè esattamente come membro di una Totalità trascendente. Non ci sembra che si sia riflettuto affatto sulla valenza anche neoplatonica (oltre che platonica) di questo discorso²⁶⁸. Qui il Tutto è infatti la sublime materia stessa in cui viene ritagliata l'entità intellettuale umana, nel mentre però essa ne viene intanto completamente contenuta. Si tratta pertanto della definizione dell'ente solo e soltanto in termini di Appartenenza all'Origine (Eckhart), e si tratta forse perfino (sebbene solo alla lontana) anche del non-dualismo dell'Uno-Tutto (che tutto contiene in sé interiormente revocando così ogni esteriorità)²⁶⁹.

È esattamente su questo registro che la nostra pensatrice perviene alla fine ad un discorso sull'Uno stesso. Qui ci troviamo infatti al cospetto un'unità quale Totalità corporale, cioè come "*unità del genere umano*" ("*Einheit des Menschengeschlechts*") per mezzo di Cristo come "*Capo e Corpo*" ("*Haupt und Leib ein Christus*"). Tuttavia anche questo non è affatto il momento centrale della sua argomentazione; che appare essere invece incentrata proprio sulla comune spiritualità verticale (umano-divina)

²⁶⁸Esso attualizza chiaramente la totalità onto-spirituale del ciclo neoplatonico, ed inoltre anche la valenza così fortemente metafisico-etico-politica che ha l'Uno nella visione di Platone. Cosa particolarmente evidente nella *Repubblica*.

²⁶⁹Georges Vallin, *La prospettiva metafisica...* cit., I, II p. 138-162.

quale forza di continua ricostituzione della Totalità unitaria²⁷⁰. Il discorso piega qui di certo verso problematiche squisitamente teologiche (trasmissione verticale della colpa e condizione sensibile-corporale come rovinosa caduta dell'uomo), ma la Stein sembra intanto avere fisso davanti al suo sguardo l'elemento costituito dal valore immenso della costituzione spirito-animico-corporale dell'uomo. Che a lei appare proprio come una trascendenza trapiantata nell'immanente, e quindi in alcun modo coinvolta nella corruzione naturale. Qui la pensatrice appare essere decisamente in polemica con Tommaso, e ciò in forza di un argomento teo-metafisico (del tutto sovrapponibile a quello di Gregorio di Nissa e Scoto Eriugena)²⁷¹ molto prossimo a quello della generazione verticale; a sua volta rinviante poi ad una perfezione originaria ("prima creazione") che caratterizza l'essenza stessa dell'onticità umana. Naturalmente in questa sede viene negato qualunque dualismo (spirito-materia o spirito-corpo).

E la chiave di ciò è proprio il venire ad estremo compimento della dottrina della spiritualità animica (e con essa della dottrina della formazione animica del corpo-mondo) – qui ogni uomo riceve da Dio stesso un'anima spirituale ("Geist-Seele"), che è perfetta e dunque è fonte di salvezza per il corpo ("Leib"). Ebbene di nuovo è qui estremamente prossimo il neoplatonismo cristiano (più greco che latino) con il concetto di una corporalità spirituale²⁷². E nello stesso tempo non è lontano nemmeno Platone stesso, dato che ormai sappiamo bene che egli non fu affatto un dualista.

Quello del Corpo Mistico costituisce pertanto senz'altro un momento molto particolare dell'opera matura della nostra pensatrice in relazione specifica alla valenza platonica del suo pensiero. E qui bisogna peraltro far notare che l'ontologia spiritualista steiniana è forse molto più decisamente verticale (e totalizzante) che non invece orizzontale.

Una volta chiarito questo, gli elementi successivi del discorso steiniano sul Corpo Mistico possono anche solo essere sinteticamente menzionati. In essi si ritroveranno infatti tutti gli elementi platonico-neoplatonici appena posti in luce – con tutte le presenze dottrinarie e di pensiero qui rese attuali (corporalità spirituale,

²⁷⁰E non ci sembra che qui siamo affatto molto lontani dalla riflessione di Platone (*Simposio*) su un "duplice Eros" (demonico e divino), in forza del quale tutto ascende proprio nel tendere alla Totalità cosmico-spirituale micro e macrocosmica, ovvero all'Ordine come Ritmo ed Armonia [Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, II, 20 p. 730-733].

²⁷¹Francis Bertin, *Corpo spirituale e androgina in Giovanni Scoto Eriugena*, in: Antoine Faivre & Frédérick Tristan, *Androgino ...cit.*, p. 79-172.

²⁷²Gregorio di Nissa, *Sull'anima e la resurrezione*, in: Ilaria Ramelli, *Gregorio...* cit., V, 108-128 p. 457-481, VI, 129-160 p. 483-519.

generazione verticale, e relativi pensatori come Gregorio di Nissa, Scoto Eriugena, Eckhart). E peraltro c'è da far notare che a tale proposito le somiglianze almeno tendenziali tra la Stein ed Eckhart sono abbastanza suggestive.

La continuità spirituale verticale mettente capo a ritroso (verso l'Uno-Origine) alla Totalità trova infatti qui (entro il discorso steiniano) il proprio culmine nell'Uomo stesso nella sua radicale trascendenza onto-spirituale, ossia nell'*Adam* come Capo del Corpo. Esso è il Modello originario stesso ("*Urbild*"). Esso è l'Idea delle Idee. E pertanto è proprio ad esso che risale (come paradigma assoluto) l'intero processo di costituzione come formazione animica del corpo-mondo; e peraltro in modo che così è giustificata per davvero la creazione di ogni cosa. Abbiamo così davanti a noi quell'Idea trascendente (che è anche l'Essente per eccellenza) che si ritrova in alto così come in basso, all'inizio del tempo (*in illo tempore*) così come alla fine, e cioè nell'attualità piena della determinazione individuale (*hic et nunc*). In questo ultimo luogo l'*Adam* come Idea-Modello costituisce la quintessenza dell'Essente quale Idea incarnata, ma che da qui continua comunque a rinviare alla Totalità.

Ecco dunque così delineati i tratti di quella che è stata da alcuni studiosi²⁷³ definita come "*ontologia cristo-centrica*" (dove il centro è poi l'Essente stesso quale paradigma di ente). Ci sembra evidente che, in questa fase del pensiero steiniano, i connotati della relativa visione sono inequivocabilmente platonici.

E vediamo bene come il tale contesto è ben più importante il Modello ideale che non invece l'atto creativo stesso. Qui sta l'animità spirituale nella sua totale e radicale perfezione, e qui sta il Dio-Spirito quale essenza stessa della natura umana (con la conseguenza del deciso avvaloramento della generazione verticale a danno di quella orizzontale)²⁷⁴. E ciò chiarisce anche quali sono, presso la Stein, i termini che definiscono quella condizione di uomo-dio, che Eckhart vede poi pienamente realizzata nell'"*uomo nobile*". Toccheremo più volte questo tema, che comunque viene trattato direttamente dal Mieth²⁷⁵. Ma tutto ciò avviene nell'intimore, e non invece nell'estimore.

²⁷³Jane Duran, "Edith Stein, ontology and belief", *Hey.J.*, XLVIII, 2007, 707-712.

²⁷⁴Su questo la Stein si esprime in modo davvero esplicito affermando che la nascita divina (Eckhart) supera di gran lunga quella umana e naturale, così che in tal modo afferma di fatto l'umano-divinità del finito: –"*Wir glauben jetzt ein wenig besser zu verstehen, dass die Abstammung des Menschen von menschlichen Erzeugern ihn an Leib und Seele zu ihresgleichen macht und dass er sich trotzdem rühme darf, unmittelbar ein Gotteskind zu sein und ein eigenes unwiederholbares Gottessiegel in seiner Seele zu tragen*" ("*Noi riteniamo di essere ora in grado di capire un po' meglio perché il discendere dell'uomo da genitori umani lo fa simile ad essi nel corpo e nell'anima, nel mentre però nonostante questo esso può comunque vantarsi di essere figlio di Dio e di recare impresso nella propria anima il proprio irripetibile sigillo divino*").

²⁷⁵La tesi dello studioso [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit. V, 21 p. 196-212] riguardo a tale aspetto tocca i temi dell'intima relazione tra uomo e Dio (in forza della quale Dio non è mai un Altro).

Cosa che viene chiaramente dimostrato in questa sede dalla riflessione steiniana su Maria quale paradigma di quell'unione interiore a Dio. E quest'ultima funge da autentico volano per un'incommensurabile ascesa verticale a ritroso verso quell'Origine, che è poi la nostra stessa profonda e misteriosa Identità interiore. È evidente allora che la stessa Totalità, alla quale noi così ci ricollegiamo, è interiore e non esteriore. Si tratta insomma dell'affermazione delle davvero straordinarie potenzialità che sono alla portata dell'anima come luogo che trascende ogni località. Come si può vedere, non vi è comunque qui alcun motivo per vedere contraddetta (mediante metafore metafisico-religiose) quella visione fenomenologica dell'uomo alla quale la Stein continua ad attenersi quale fondamento del suo pensare. Semmai qui ne vengono solo dilatati i termini a valenze esplicitamente religiose. Non ci sembra davvero che questo possa essere considerato un male in termini rigorosamente filosofici. Anzi diremmo che può essere considerato proprio questo il senso che guidò la Stein in un viaggio dal pensiero moderno a quello antico, alla ricerca di motivi per la loro rinnovata reintegrazione.

In tale contesto, infatti, la disposizione antropologica animico-spirituale equivale ormai completamente alla filiazione divina dell'uomo, e pertanto in fondo anche alla stessa generazione verticale. E così il profondo-interiore, il mistero del vero e proprio sprofondamento dello spirito sullo sfondo dell'anima di ognuno di noi, si rivela essere il luogo di contatto con l'Infinito, che supera la stessa corruzione invece propria della generazione orizzontale. Ma sta di fatto che è la corporalità stessa l'elemento chiave di quest'intero scenario metafisico. Il concetto di Corpo Mistico la esprime in tutta la sua radicale portata spirituale. Le vie e chiavi ad esso sono dunque l'interiorità strenuamente ontica e la corpo-animicità come totale trascendenza della naturalità di ciò che è umanità; e quindi come "*Wesen*" universale, ossia l'essenza immateriale (ancora una volta retro-sprofondante) che è anche l'essenza stessa umana.

Alcuni dei temi trattati qui dovranno comunque essere ripresi nella sezione successiva dedicata alla Trinità.

II-II.4 La Trinità come mente ed umanità divino-razionale.

Naturalmente non vi può essere nel pensiero steiniano un luogo più agostiniano di questo, e la pensatrice lo dichiara del resto esplicitamente affrontando in particolare

il problema dell' "ipostasi" ("*Person und Hypostase*")²⁷⁶ nel riferirsi direttamente al *De Trinitate*.

Si tratta di un tema entro il quale da sempre si è svolta una riflessione metafisica sul concetto di persona. Come dice la stessa Stein, infatti, a causa della sua manifestazione ipostatica in essere entro la Trinità, Dio si presenta effettivamente come l' "Essere in Persona" ("*Sein in Person*"); ciò in quanto essere avvolto in un ulteriore essere tri-personale ("*als dreipersönlichese Sein enthüllt*").

Era inevitabile che su questo concetto così sublime ed iper-razionale insorgesse un numero infinito di aporie filosofico-teologiche (tra le quali quella famosissima del *filioque*). Lo stesso Agostino discute tali aporie (specie nel conflitto tra dogma greco e latino di Trinità) senza però tenere affatto nascosto proprio tale così controverso aspetto filosofico²⁷⁷. In verità nel *De Trinitate* Agostino sembra ricorrere al concetto di persona proprio per non essere costretto ad usare quel concetto di sostanza che a lui sembra ancora più filosoficamente insostenibile (vedi note 250, 277). E ciò a causa dell'inevitabile separazione, comportata dalla sostanza, tra realtà in qualche modo quantitative (per quanto metafisiche), e quindi fatalmente estrinseche le une alle altre. Il concetto di persona gli sembra dunque promettere di poter superare tali difficoltà ed in particolare attraverso l'idea di «ipostasi». L'idea viene tradotta dalla Stein in quella definizione di "portatore" ("*Träger*"), che è poi in realtà la trasposizione metafisica del concetto fenomenologico di «forma vuota» - si veda anche la menzione dello stesso concetto anche da parte di Hering (vedi nota 243). Il concetto rinvia insomma alla necessità che un astratto abbia sempre un relativo concreto; il quale ne riempia lo spazio vuoto, corrispondente poi esattamente ai contorni ideali di un'essenza cosale. Pertanto la realtà personale condivisa nella Trinità costituisce il "cosa" ("*Was*") tutto essenziale che esse hanno in comune. In ogni caso però quest'ultimo proviene dall'ontologia sublime della Trinità stessa. Dato che in realtà la Persona divina è del tutto impartecipabile.

Come la pensatrice aveva già chiaramente detto, siamo qui di fronte al materiale che viene messo a disposizione della filosofia da parte della Rivelazione. Eppure, ancora una volta, è più che mai evidente l'intento steiniano di continuare comunque a pensare filosoficamente (e precisamente in modo fenomenologico), pur trovandosi ormai in ambito squisitamente metafisico. Qui sembra insomma che ella si

²⁷⁶Edith Stein, *Endliches...* cit., VII, 1 p. 303-307.

²⁷⁷Giovanni Catapano. *Agostino. La Trinità...* cit., VII p. 408-455.

riprometta di portare al compimento ultimo tutte le sue ricerche fenomenologiche antecedenti sull'Essente unico-personale e spirituale, e cioè il Soggetto dell'atteggiamento teoretico. Il che significa allora che ella intende la metafisica come il coronamento stesso della riflessione filosofico-fenomenologica. E proprio questo, a nostro avviso, andrebbe preso a base per una riflessione (ancora da fare) sull'ultimissima fase mistica del suo pensiero.

In ogni caso ella definisce come "*subsistenza*" ("*Subsistenz*") l'ipostasi così come concepita da Tommaso nel tentativo (nel contesto della sua dottrina sostanzialista dell'"*analogia entis*") di leggere il concetto di Trinità sul piano della conoscenza naturale. Il tentativo di Agostino ci sembra invece più quello di spingersi un poco più oltre di questo piano, nel tentare di prendere atto dell'iper-razionalità del concetto senza però doverlo sottoporre ad alcun riduzionismo naturalistico. E la Stein sembra voler seguire proprio questa strada; dato che ella critica il concetto di "*subsistenza*" in quanto troppo materialistico e quantitativistico. Come antecedentemente constatato, infatti, ciò che le sta più a cuore è la necessità di restituirci sul piano filosofico la pienezza dell'essenza della persona spirituale, e cioè la sua irripetibile unicità (a qualunque livello dell'essere). E sembra che a suo avviso il paradigma metafisico della Trinità (nella sua lettura agostiniana) si presti ottimamente a questo scopo.

Tuttavia, almeno sul piano metafisico-filosofico, la complessità del problema può essere colta solo se il concetto di Trinità come ipostasi viene visto non solo nella sua dimensione orizzontale (relazione tra le tre entità divine di una vera e propria triade neoplatonica), bensì anche nella sua dimensione verticale. Il che ricostituisce poi, in un linguaggio strenuamente metafisico, i termini dell'inscindibile relazione riconosciuta dalla Fenomenologia tra l'ideale ed il cosale.

Entro un linguaggio propriamente metafisico-platonico, si tratta però esattamente del problema che si era posto Proclo (nel concepire una vera e propria gerarchia di triadi distribuite secondo gli assi congiunti orizzontale e verticale)²⁷⁸. Ed esso risale alla fine senz'altro fino alla relazione ontologica (in senso verticale e causale) esistente tra Idee e cose. Ebbene l'aggiunta di questa ulteriore dimensione ci mostra che è davvero difficile razionalizzare l'intera questione. E pertanto proprio a tale proposito spicca nettamente la riflessione di Eckhart, il quale sembra essere disposto a superare un certo obbligatorio limite (in tale sforzo di razionalizzazione), oltre il

²⁷⁸Proclo, *Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2005, III, 1-28, 5-102 p. 300-447.

quale bisogna accettare di dover pensare molto più per immagini metaforiche (cioè per simboli) che non per concetti²⁷⁹. Proprio questa attitudine è stata attribuita al pensatore dai critici, i quali hanno visto in lui l'impiego senza alcuna inibizione di un pensiero "*paradosso*" ("*paradox*") sulla base di una "*visione*"²⁸⁰ che sta del tutto "*oltre le categorie della parola e del concetto*" (ma questo è evidente anche nei testi originali stessi)²⁸¹. Per spiegare l'ipostasi trinitaria egli si è infatti soffermato proprio sulla primaria dimensione verticale; sottolineando così che l'essenza della questione sta nella "*bi-unità*" ("*zwei-eine*") che così si stabilisce tra Essere divino trascendente ed Essente immanente.

E questo avviene nel contesto di una relazione totalmente onto-dinamica tra i due termini, che abolisce ogni spazio-tempo insieme al vigere di qualunque enticismo e cosmologismo. Il concetto viene così esplicitato dal Mieth illustrando un pensiero che sfida decisamente il principio di contraddizione logica²⁸². Ma questa è in fondo anche la dimensione di intima relazione che alla stessa Stein più sta a cuore nel delineare l'Essente unico-personale come assimilabile all'essenza spirituale divina. E tutto ciò ci mostra pertanto come il platonismo (nella sua forma più estremisticamente metafisico-religiosa) può a volte fungere, entro il pensiero steiniano, da autentico orizzonte di riferimento (extrapolazionale) almeno per il chiarimento estremo delle sue riflessioni filosofiche più intensamente metafisiche.

Certo è che, entro il discorso circa il "*portatore di essenza*" ("*Träger*"), la Stein ci rinvia ad una perfetta coincidenza tra Forma e Pienezza (oggettualità trascendente) che è solo trascendente. In relazione ad essa il portatore cessa perfino di rappresentare il concreto di un astratto (come nello schema fenomenologico), e quindi di essere una pienezza di essere separata dalla forma (e da essa onticamente indipendente). Laddove la forma sarebbe poi l'Essere supremo, o Uno, di cui le persone sarebbero differenziazione e moltiplicazione. Con le Persone divine, dunque, il discorso filosofico (qui quello fenomenologico) resta pienamente valido, ma intanto se ne rivela il sempre possibile sfondo metafisico. Ed entro tale discorso emerge pertanto

²⁷⁹Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, Einl. p. 13-16, I, 1 p. 25-37, I, 4-5 p. 56-73, V, 23 p. 223-233.

²⁸⁰Ed il concetto di "*visione*" ci porta all'atto che per Platone costituiva il momento davvero più alto della conoscenza filosofica (vedi nota 112).

²⁸¹ Meister Eckhart, *Predica 6 (Q 38)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart... cit.*, p. 83-99; Meister Eckhart, *Predica 9 (S 101)*, ibd. p. 129-153; Meister Eckhart *Predica 14 (S 90)*, ibd. p. 207-215; Meister Eckhart, *Predica 40 (Q 70)*, ibd. p. 577-585; Meister Eckhart, *Predica 55 (Q 80)*, ibd. p. 761-769.

²⁸² «L'unità è la differenza ("*Unterschied*")", e la differenza è l'Unità. Più grande è la differenza ("*Unterschied*")", maggiore è l'unità, così che si tratta di differenziabilità senza distinzione ("*Unterscheidung ohne Unterscheidung*")» [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, I, 3 p. 48].

una continuità di onticità tra l'essenza ideale ed il suo proprio riempimento; con la quale la prima cessa di costituire appena una mera forma vuota.

Naturalmente però ciò può essere concepito in modo solo puramente speculativo, e cioè muovendosi sul piano della sola Trinità (ossia entro la dinamica puramente orizzontale della relazione tra le tre Persone divine). E tuttavia sembra che comunque la pensatrice (così innamorata della verità ultima come ella notoriamente era) avverta la necessità di estendere il suo discorso in questo senso proprio per fondare in modo ulteriore il discorso filosofico che le era sempre stato più a cuore; e cioè il discorso circa quell'essenza spirituale-intellettuale che è di importanza cruciale per la conoscenza. Qui tale discorso si presenta nella forma specifica della giustificazione dell'unicità irripetibile dell'essere personale, che poi risale al paradigma di Dio come Intelletto e quindi anche come Persona spirituale. Ed ecco allora davanti a noi la giustificazione della necessità di riflettere sul rapporto ipostatico tra le Persone divine. Rapporto che senz'altro vige nella sua pienezza solo sul piano orizzontale (della Trinità così come delle supreme triadi metafisiche), ma si presta comunque ad essere riprodotto (almeno in parte) anche sul piano verticale della relazione Trascendente-immanente. Ecco che quindi, proprio lungo tale direttrice, la Stein tenta di giustificare la natura dell'Essente umano, facendone risalire la natura al suo trascendente modello originario ("*Urbild*"); e ciò in modo da costituirne così la perfetta e compiuta "*immagine*" speculare ("*Abbild*").

Ma in tal modo ci troviamo nuovamente di fronte alla relazione esistente tra entità ontologiche sublimi ed il "*Wesen*" da cui esse discendono. Con la Trinità ci troviamo in tal modo al cospetto di uno schema metafisico di comprensione dell'intera Realtà; che è poi incentrata proprio sul ruolo cruciale svolto dall'Essenza (e non dalla Sostanza). Proprio in questo senso l'Essente può essere compreso solo in relazione all'essenza che lo determina - esso è propriamente pienezza formata, e quindi (sia pure solo al modo relativo del piano immanente) riproduce la totale intimità trascendente sussistente tra Forma e Pienezza. Il che estremizza di fatto proprio il discorso sull'intenzionalità dell'oggetto di conoscenza cosciente. L'estremizzazione consiste nel fatto che la pienezza costituisce qui una sorta di riempimento implicito della forma vuota, e quindi è svincolato da qualunque dimensione temporale-esistenziale e perfino da qualunque atto. In tale contesto l'oggetto che costantemente sta sulla linea di mira della coscienza (anche quando non viene categorizzato in modo astratto) è addirittura «già» (*ab initio*) presente entro la coscienza stessa. Anzi

addirittura le è onticamente simultaneo; e ciò fino al punto di equivalerle ontologicamente in modo totale. È entro tale equivalenza trascendente che si può pertanto intravedere la Realtà nella sua assoluta unità in quanto Totalità radicalmente originaria.

Ancora una volta siamo però con ciò di fronte alla stessa essenza spirituale dell'ente pensante.

La quale qui si ripropone (lunga la falsariga del pensiero agostiniano) come equivalenza assoluta tra Persona e Spirito ("*Geist*")²⁸³. Equivalenza che in fondo era stata affermata anche da Husserl; e che pertanto, grazie alla Stein, viene in questa sede portata ad espressione pienamente metafisica. Dunque l'essenza spirituale ("*Wesen des Geistes*") è qui ormai proprio quella dell'"essere personale" ("*Personsein*"). Laddove poi è lo stesso "essere divino" ("*göttliches Sein*") ad offrirsi qui come paradigma originario assoluto di tale perfetta equivalenza. Dio è infatti lo Spirito in persona.

Ma sta di fatto che lo Spirito è comunque la Ragione stessa. Non a caso abbiamo già visto che per Agostino (vedi nota 250), entro la fondamentale struttura trinitaria dell'interiorità psichica auto-conoscentesi, è proprio la "*mens*" uno dei tre elementi che emergono; ed essa equivale poi perfettamente allo stesso soggetto spirituale (o anche il Padre, ossia la suprema Essenza). Il che significa allora che in fondo la Ragione ricalca completamente la natura ontologica dello Spirito - essa è proprio quella sostanza intellettuale che, in quanto spirituale, è del tutto immateriale nel senso primario dell'a-spazialità ("*das Unräumliche und Unstoffliche*"). Ed è esattamente per questo che anch'essa, come lo Spirito stesso, è caratterizzata dall'onto-dinamismo dell'esondante "*procedere da sé stesso*" ("*... 'in sich' bleibt, indem es aus sich herausgeht*"). È nuovamente la dimensione dell'Amore come Conoscenza (e viceversa). Ebbene tutto ciò è esattamente quanto contraddistingue l'Essente (quale ente pensante) nella relazione onto-costituente che esso passivamente intrattiene con l'Essenza. Eckhart²⁸⁴ si muove a tale proposito su una falsariga molto simile, e lo fa evidenziando quella fondamentale condizione spirituale che abbiamo già constatato presso la Stein - lo stare dell'Intelletto divino (Spirito) costantemente «fuori-di-sè»; cosa che il pensatore definisce come "*eksticità*". Del resto la Stein stessa parla a tale proposito dello spirito come di una fondamentale "*aseità*"; dato

²⁸³Edith Stein, *Endliches...cit.*, VII, 2 p. 307-310.

²⁸⁴In Eckhart la Trinità viene colta esattamente come ciò per mezzo di cui Dio pone sé stesso come dono effusivo di tutto sé stesso [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, I, 2 p. 40].

che esso è tanto proteso fuori di sé da apparire come un *“totalmente privo di sé”* (*“völlig Selbstlöse”*), ossia proprio un vero e proprio vuoto di sé. Ma ciò avviene nel senso della carenza e sempre nel senso di quella sovrabbondanza auto-donativa che è la vera radice dell'essere che persiste.

Tutto questo costituisce l'essenza stessa dell'Essente nel suo essere lo specchio immanente del divino; ovvero nell'essere ciò che da Aristotele in poi la metafisica aveva inteso come uomo sostanzialmente razionale. Tuttavia qui non vi è nulla di esteriore (sostanza) che funga da vincolo metafisico. L'elemento chiave di tale visione è infatti ancora una volta quello di un convergere al centro; un raccogliersi in quella profondità, alla quale soltanto si può attingere per il darsi senza tregua (*“restlos”*) e senza misura.

Eccoci dunque di nuovo di fronte all'atto dell'auto-conoscenza. Si tratta dell'intuizione di quella profondità abissale propria dello Spirito, nella quale ogni spazialità è revocata. Tutto questo però ci riconduce in primo luogo alla perfetta intimità interiore (convergenza al centro) tra Trascendente ed immanente, e cioè alla dottrina radicalmente metafisica dell'Identità. E così, una volta riconnessa alla dinamica esondante (ciò che sta profondamente dentro non potrà esservi senza anche riversarsi all'esterno), tale dimensione non può che vedere convergere la riflessione steiniana con quella eckhartiana. Si tratta insomma della comune postulazione della perfetta apertura, interna alla personalità, senza più alcuna identità residua rispetto a quella unitiva, e nella perfetta immaterialità della distensione.

Dunque è su questa complessiva base che la Stein parla dell'Essente umano-finito come ciò che ha il suo paradigma in un Essente divino-trascendente. Il quale è caratterizzato dalla stessa identica costituzione spirito-animico-corporea divina; e che pertanto nella forma di Dio vivo (Cristo) si presenta esso stesso proprio con un *“corpo animico”* (*“Leib”*). Sebbene anche ciò avvenga in Cristo in modo assolutamente paradigmatico, ovvero nella forma di una pienezza che una sola cosa con una *“sagoma luminosa”* (*“lichthafter Gestalt”*) nonostante la propria stessa infinità. E la chiave di tale paradosso sta ancora in quel pieno possesso sul proprio essere, da parte dello Spirito, che abbiamo visto sottolineato dalla pensatrice già in un ambito propriamente filosofico.

Qui i termini del discorso coincidono nuovamente in modo perfetto con quelli della dottrina eckhartiana della perfetta intimità dell'immanente al Trascendente divino

(e viceversa). Come dice il Mieth²⁸⁵, Dio è sempre immanentemente presente in tutta la semplicità incondizionata della sua assolutezza. E del resto lo studioso²⁸⁶ ci presenta la dottrina di Eckhart in termini molto simili a quelli della steiniana spirito-animico-corporeità, e sottolineando peraltro un'affermazione del pensatore che è di chiarissima ascendenza plotiniana²⁸⁷ - "Il corpo è nell'anima" ("Der Leib ist in der Seele").

Abbiamo già visto che la chiave di tutto questo sta anche in un onto-dinamismo colto nella sua dimensione del tutto sublime. E del resto esso è la chiave della stessa affermazione della natura profondamente spirituale dell'essere che domina l'intera riflessione steiniana qui in corso. Dichiarando infatti che i tre elementi della spirito-animico-corporeità trovano il loro paradigma nei tre elementi fondamentali dell'onto-spiritualità trinitaria ("*forme fondamentali dell'essere*")²⁸⁸, la pensatrice ci mostra ancora una volta la cifra occulta di una vera e propria metafisica della Natura (e della Realtà) nella sua Totalità. Ma in tal modo è posto alla radice ed al fondamento di ogni cosa proprio l'onto-dinamismo dello Spirito, quale onticità suprema che si riverbera infinitamente in qualunque sua espressione ipostatica. Naturalmente tutto ciò revoca il fin troppo semplicistico schema della «creazione», per sostituirlo con un'intimità uomo-Dio che può essere sorretta solo dal dinamismo della costante relazione (del tutto atemporale). E ciò implica inoltre un'onto-produzione impossibile da intendere come letterale inclinazione all'essere da parte del Principio divino. Essa può essere invece intesa solo, come sottolineato dal Mieth²⁸⁹ a proposito di Eckhart, nel senso primario di una libertà produttiva totalmente finalizzata amorevolmente all'efficacia ("*Wirken*"), nel senso dell'insorgere di un'intima relazione tra Trascendente ed immanente.

A proposito di tutto ciò la Stein sottolinea comunque di nuovo la centrale dimensione della Vita, quale atto di donazione di sé, e quale tratto distintivo della Persona spirituale una volta definita nella sua dimensione radicalmente metafisica. La stessa natura di Io razionale (propria della Persona) deve rientrare in questo. E

²⁸⁵Dietmar Mieth, *Meister Eckhart ...cit.*, I, 2 p. 40.

²⁸⁶Dietmar Mieth, *Meister Eckhart ...cit.*, I, 8 p. 85-88.

²⁸⁷Plotino, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, VI, 4, 1 p. 1623.

²⁸⁸Qui il Principio divino è totalità statica di essere (nella sua estensione superiore) una volta colta nelle sue tre valenze: – valenza creativa (Padre come "*originario creatore*", "*Ur-Schopfer*"), paradigmatica concentrazione essere o suprema Essenza (Figlio come "*generata sagoma essenziale*", "*ausgeborenen Wesengestalt*") e attitudine effusiva (Spirito, o "*libera effusione priva di sé*", "*freies selbstlose Ausströmen*").

²⁸⁹Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, I, 3-4 p. 44-63.

così, riletto attraverso la dottrina prima esposta dalla pensatrice, l'Io si presenta a noi ormai con i tratti stessi di una persona ipostatica della suprema Persona spirituale, e cioè come "*Träger des Lebens*", ossia "*portatore della Vita*". Ma tutto ciò è possibile solo in quanto l'intera fenomenologia qui in atto viene colta su quel livello che è paradigmatico in quanto radicalmente sovrannaturale. Per cui, anche quando viene colto a livello immanente, l'Io quale portatore della Vita non fa altro che saturare anche a tale livello la forma vuota trascendente corrispondente al carattere supremo della Vita. Che è poi l'Essenza stessa di ogni cosa in funzione di Spirito e Padre.

Ne discende un determinato intendimento dell'Io immanente quale espressione della natura razionale dell'uomo. Qui infatti la Stein ribadisce quanto aveva già posto in luce affermando la primarietà della "*mens*" rispetto al "*Verstand*". Ella chiarisce infatti come la "*Ragione*" ("*Vernunft*") quale dono, non equivale affatto appena a quella "*comprensione*" ("*Begreifen*" e "*Verstehen*"), la quale si muove invece appena sul piano immanente ed esteriore. Si tratta piuttosto di una razionalità ontologicamente pura; e quindi in sé destinata a restare del tutto nascosta nell'intimore ("*verborgene Vernunft*"), più che venire invece tradotta in atto ed espressa. Sta proprio in questo allora il nucleo di quella formazione che sempre parte da dentro. Esso sta insomma in una totale discrezionalità, che equivale bene all'esondante libertà auto-donativa qui raffigurata. E così è proprio in forza di questo che l'Io (ragione solo esteriore) si traduce in Persona, ossia in dotazione razionale ("*Vernunftbegabung*").

In ogni caso siamo in tal modo di fronte alla vera e propria postulazione di un'onto-intellettualità nella forma di un possesso totale del proprio essere; e ciò nel contesto di quella conoscenza interiore travalicante completamente quella esteriore (in cui invece vi è sempre separazione tra conoscente e conosciuto). Proprio in tal modo la vita interiore può esondare. Qui si tratta dell'intimità totale e previa del conoscente a qualunque genere di conosciuto; che caratterizza in modo paradigmatico proprio quella relazione tra le persone divine, la quale è appunto donatrice di vita. L'estremismo metafisico è evidente, eppure ci troviamo ancora di fronte al concetto fenomenologico dell'intenzionalità cosciente della conoscenza; sebbene portato ormai davvero ai suoi estremi.

Quindi, in definitiva, tutto il personalismo dell'unicità individuale si lascia, presso la Stein, ridurre ad una specularità del finito rispetto all'Infinito, che a sua volta

corrisponde perfettamente alla loro coincidenza (dalla pensatrice affermata per mezzo della dottrina del "portatore"). È in questi termini che ella parla di "essere personale umano" ("*menschliche Personensein*")²⁹⁰ quale espressione della stessa Essenza divina. E l'universalità non ha qui pertanto affatto il senso di una fondazione metafisico-naturale (nel senso della riconduzione all'essere-uomo logico-astratto) di quell'individualità che poi corrisponde alla sostanza prima stessa nella sua ultimità ontologica, e quindi di fatto nella sua concretezza esteriore. Semmai si tratta invece di un'universalità puramente qualitativa, che poi equivale non poco ad un dover essere ideale.

Ebbene tale constatazione ci sembra di una certa importanza rispetto a quanto si era lasciato evidenziare nel corso delle sezioni precedenti. Finora infatti ci eravamo dovuti arrestare davanti alle precisazioni steiniane relative all'assoluta non-onticità dell'Idea, e quindi alla sua astrattezza di universale. Abbiamo peraltro anche dovuto constatare talvolta che la sua visione appariva tendenzialmente nominalista. Ebbene, se ora extrapoliamo il discorso appena illustrato sulla base di quanto ad esso equivale in Eckhart, possiamo riscontrare qui una costellazione filosofica sensibilmente diversa. Il pensatore tedesco (Mieth)²⁹¹, infatti, nel sostenere la stessa specularità divina ("*Bild*") dell'Essente umano, ritiene che ciò sia da ascrivere al fatto che esso è un'"*idea*" ("*Idee*") prossima al relativo "essere ideale" ("*näher am idealen Sein*"); e ciò precisamente al modo di un davvero radicale "essere-così" ("*empirisches So-sein*"). Ma tale concezione si basa esattamente su un "realismo" degli universali (anche "*transcendentali*") che giustamente il Mieth afferma dover essere esplicitamente definito come un vero e proprio "idealismo". Gli universali vanno intesi infatti per Eckhart in termini ben più onto-qualitativi, che non invece vuotamente astratti (come presso i nominalisti come Tommaso); e cioè come pienezza di essere ("*Vollkommenheit*"), o meglio "*perfectiones spirituales*", e cioè dover essere ideale.

Ebbene, data l'estrema somiglianza del discorso filosofico-metafisico, c'è da chiedersi se per sostenere quanto sostiene la Stein non si sia costretti ad intendere l'idea come una vera e propria onticità trascendente. Tutto ciò che la Stein qui (EES, VII, 3, 1-2 p. 310-315) precisa circa la definizione dell'Io come "*vita spirituale*" ("*geistiges Leben*") – libera attività riversantesi all'esterno a causa della sua insondabile profondità a-spaziale – potrebbe dunque (almeno in via di principio)

²⁹⁰Edith Stein, *Endliches ...cit.*, VII, 3, 1-4 p. 310-321.

²⁹¹Dietmar Mieth, *Meister Eckhart ...cit.*, III, 15-16 p. 143-155.

rientrare bene nei limiti di tale complessiva dottrina che sottomette l'Io stesso alla trascendente realtà ontica di quell'Idea. Che è però lo Spirito stesso nella sua abissale profondità. Esso viene qui invocato dalla pensatrice come ciò che, illuminando dal profondo, costituisce l'Io nella sua condizione cosciente; mentre nello stesso tempo riduce a sé stesso tutto ciò che è «psichico», ossia l'anima. Cioè l'anima umana è sostanzialmente uno spirito (*"Menschenseele als Geist"*). Inevitabile allora che il *"corpo animato"* (*"Leib"*) costituisca proprio ciò per mezzo di cui quell'Io immanente, che non è affatto puro (in quanto è destinato all'unione profonda con il corpo per mezzo dell'anima), possa esercitare un ruolo che in effetti non è affatto suo, ma è invece solo e soltanto dono dell'Io divino-trascendente al quale esso intanto è intimo. Cosa che però non può avvenire in assenza di un inamovibile centro interiore, ossia qualcosa che è molto più profondo dell'Io cosciente. E ci sembra che ciò richiami molto da vicino la definizione dell'Io trascendentale husserliano come un *"centro funzionale"*, o *"centro di irradiazione"*, o anche lo stesso *"centro degli atti liberi"*²⁹². Ma comunque ancora una volta la dottrina metafisico-intellettualistica dell'Identità appare dominare su questa intera sfera di concetti.

Su questa complessiva base non c'è nulla da meravigliarsi, dunque, se la qui esposta (VII, 3, 3 p. 318) dottrina teresiana dell'anima come realtà intimamente interiore, *"Seelenburg"*, reca anch'essa fortissime assonanze eckhartiane²⁹³. Anche presso il pensatore tedesco, infatti, essa è una *"fortezza"* paragonabile alla vergine che ha ricevuto il Figlio come *"verità"*, e che è poi esattamente la *"parte dell'anima"* in cui l'uomo *"è eguale a Dio"*. Si tratta, dice la Stein, di quel luogo di totale possesso dell'essere, che poteva essere solo interiore, e mai invece esteriore. Proprio come tale essa è da considerare come una sostanza (*"ousìa"*); ma in un senso pienamente metafisico, ovvero interiore e non esteriore – dunque affatto naturalistico.

È sulla scorta di questo che, nel tornare decisamente alla dimensione filosofico-fenomenologica e nello stesso tempo squisitamente agostiniana, la Stein (VII, 3, 4 p. 318-321) può in questa sede sottolineare la piena ontologia animica proprio in forza della primaria «presenza» che si manifesta nella profonda e misteriosa esperienza intuitiva delle verità essenziali – che è insieme *"vissuto"* (*"Erlebnis"*) e *"percezione interna"* (*"innere Wahrnehmung"*). La dimensione meramente funzionale della

²⁹²Angela Ales Bello, *L'universo ... cit.*, 1, 2-4 p. 130-139; Angela Ales Bello, *Edmund Husserl... cit.*, I, II, 3 p. 55-60.

²⁹³Meister Eckhart, *La profondità dello spirito*, in: Giuseppe Faggin (a cura di), *Maestro Eckhart... cit.*, II, 6 p. 165-167.

«coscienza» è invece appena secondaria a tutto ciò. Ed è un fatto che lo stesso Husserl non ha mai voluto intendere la coscienza in termini meramente funzionalistici; ma piuttosto semmai come un flusso di vissuti (corrispondenti intellettualmente agli enti reali) che costituiscono già di per sé una tendenziale ontologia interiore. Pertanto, almeno tendenzialmente, la dimensione agostiniana esisteva presumibilmente già nel suo stesso pensiero (come è stato messo in evidenza da molti studiosi)²⁹⁴.

Ma riportando tutto ciò alla già esaminata realtà dell'«*Io sono*» ci troviamo qui nuovamente di fronte al paradigma di un'inestricabile relazione tra l'«Io» ed il «sono». E ciò non è in fondo altro che tutto quanto abbiamo esaminato finora; e cioè la profonda ed intima relazione con sé stessi, che poi si traduce in una fondamentale azione effusiva che parte da dentro. Ed è solo così che l'«Io» può davvero fare ciò che gli è proprio. Si tratta insomma di una «coscienza» da intendere in primo luogo come relazione con l'essere interiore che è suo proprio; e non invece come realtà isolabile nella sua purezza funzionale (come avviene nell'empirismo scienziato, ma in una certa misura anche nelle dottrine filosofiche che si rifiutano di concepire in qualunque modo un'ontologia della coscienza). Del resto il tale contesto emerge esattamente quanto abbiamo riscontrato anche sul piano puramente filosofico-fenomenologico; e cioè emerge l'evidenza della trascendenza rispetto alla natura da parte di quello spirito che è conoscente, ma costituisce intanto anche una spirito-animico-corporeità. Ed anche tutto questo appare completamente riconducibile alla stessa realtà trinitaria, così come avviene entro l'ambizione agostiniana. Ambizione che poi tradisce chiaramente uno schema di pensiero neoplatonico, essendo stata sostenuta anche da pensatori come Scoto Eriugena, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore²⁹⁵. Questa serie di concetti implica comunque quella dimensione verticale dell'ipostasi trinitaria, che corrisponde poi alla specularità divina dell'Essente, e che trovano tutti insieme un'eco in vari aspetti del pensiero di

²⁹⁴Angela Ales Bello, *Edmund Husserl...* cit., I, I p. 83-85; Angela Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia ...* cit., III, 3, 1, 1 p. 211-213; Michael R. Kelly, "On the Mind's 'Pronouncement' of Time: Aristotle, Augustine and Husserl on Time Consciousness", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 78, 2005, 249-262; Robert Hébert, "Introduction à l'histoire du concept de réflexion: position d'une recherche et matériaux bibliographiques", *Philosophiques*, 2 (1) 1975, 131-153; Klaus Hedwig, "Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept", *Philosophy and Phenomenological Research*, 39 (3), 1979, 326-340; Rudolph Berlinger, "Zeit Und Zeitlichkeit Bei Aurelius Augustinus", *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 7 (4) 1953, 493-510; Klaus Hedwig, "La discussione sur l'origine de l'intentionnalité husserlienne", *Les Études Philosophiques*, 3, 1978, 259-272; Ludwig Scheglmann, "Der Subjektzirkel in Der Psychologie Augustins", *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 22 (3) 1968, 327-344.

²⁹⁵Vedi nota 251.

Eckhart²⁹⁶ – nel senso complessivo della postulazione di una relazione di perfetta “bipolarità” (“Zweipoligkeit”) tra Alto e basso.

Può essere inteso come rientrante anche in questo contesto la complessiva affermazione steiniana, secondo la quale la creatura umana, in quanto anima (“Menschenseele”), è una sostanziale “creatura spirituale” (“geistiges Geschöpf”); ovvero è un ente naturale che è stato messo in condizione di costituire un autentico spirito vivente. Essa insomma ha le sue radici in alto – ha “radici più alte” (“höheren wurzeln”). Il suo discorso qui punta infatti proprio a fondare nella profondità interiore spirituale tutto ciò che nell’anima è prossimo al materiale in quanto sostanziale nel senso più immanente; e cioè nel senso della composizione da parte di sostanze naturali (“stoffgebunden”).

Si tratta insomma dello Spirito che sempre muove da dentro e che proprio per questo assume un ruolo effettivamente onto-costitutivo nello svolgere la propria funzione intellettuale. È esattamente con questo che la pensatrice perviene ad una fondamentale precisazione della sua visione spiritualista. Dato che qui ella afferma che tutto è di fatto costituito dallo spirito (“...alles Stoffliche vom Geist aufgebaut ist”). Ma precisa poi che ciò non è affatto da intendere in termini letteralmente creativi (“Das will nicht nur sagen, daß die ganze stoffliche Welt vom göttlichen Geist geschaffen ist”), bensì molto più nel senso di una profonda impregnazione spirituale di qualunque forma di sostanza materiale (“...sondern daß jedes Stoffgebilde geisteeerfüllt ist”).

Ed è così che allora il suo discorso sull’ontologia della Trinità (quale paradigma della spirito-animico-corporeità umana) sfocia definitivamente davvero nell’esposizione di una visione spiritualista, ossia nella precisa definizione di ciò che è da intendere come Spirito [“Weitere Klärung des Geistesbegriff: Geist als Sein und Leben (Idee und Kraft)”]²⁹⁷. In questo passo ella si riferisce piuttosto direttamente a Platone, parlando del modello ideale (“Urbild”) quale punto di riferimento della creazione artistica. Ella specifica anche che si tratta dell’essenza (“Wesenhaftes Sein”) quale supremo e trascendente Essere formante originario ed anche come forma interiore che immanentemente guida l’onto-formazione di tutto ciò che è materiale (“Stoff”).

²⁹⁶Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., I, 7 p. 82; Meister Eckhart, *Predica 12 (Q 14)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart...* cit., p. 172-181.

²⁹⁷Edith Stein, *Endliches...* cit., VII, 4 p. 322-323.

La chiarificazione circa lo Spirito si ricollega quindi al ruolo ontologico ed ontogenerante da attribuire all' Idea, quale fonte di una formazione mettente però capo sempre primariamente al senso. Proprio come tale questa formazione rivela l' azione di una fondamentale Vita spirituale che è poi lo Spirito stesso in persona.

Ciò ripropone sostanzialmente gli elementi concettuali che abbiamo potuto porre in evidenza già in PA rispetto al modo in cui alla pensatrice può essere attribuito un platonismo delle idee.

Si tratta del fatto che l' Idea è in realtà la Potenza stessa, in quanto essa mette sempre capo ad una pienezza di essere; la quale è nello stesso tempo pienezza di vita nel senso del perfetto compimento e pienezza di conoscenza nel senso della perfetta intelligibilità finale.

Senso e Vita sono quindi inestricabilmente connessi entro quello Spirito, che è poi esso stesso il paradigma della pienezza senza fratture tra Potenza ed Atto. Lo Spirito è Senso e Vita, ovvero è *“vita riempita di senso”* (*“Geist ist Sinn und Leben – in voller Wirklichkeit: sinneserfülltes Leben”*).

E se i due elementi risultano di certo separati nell' immanente, cionondimeno la distanza si presta ad essere colmata sempre in forza del paradigma entro il quale avviene il movimento verso la pienezza.

Ma tutto questo denota il movimento dell' Idea verso un' oggettività che reca essa stessa le chiare tracce della spiritualità ontica (*“Kraft zu geistigem Sein”*). Inevitabile che ciò porti la Stein a configurare qui un vero e proprio concetto di materia spirituale²⁹⁸; entro il quale trova poi di nuovo piena giustificazione (ma senza alcun exteriorismo) il valore attribuibile alla creatura.

Che ella precisa qui essere *“creaturalità autentica”* (*“eigentlich Geschöpfliche”*) – in termini di propria specifica essenza – nel senso proprio dell' umano-divinità, e quindi del suo radicamento in una natura davvero sovrumana. Dunque è riconducibile proprio a questo il ruolo da lei assegnato all' Idea nella formazione della materia. E che poi appare guidato dal criterio del senso in direzione di una pienezza non equivalente affatto al concreto-naturale, ma invece al vero e proprio ideale-sovrannaturale immanentizzato. Di questo abbiamo comunque già parlato illustrando i termini del suo discorso sulla differenza tra *“pienezza spaziale”* (*“Raumfülle”*) *“pienezza vitale”* (*“Lebensfülle”*), laddove poi la seconda sta a contrassegnare una *“sostanza incorporea”*.

²⁹⁸Edith Stein, *Endliches...* cit., VII, 6 p. 352-356.

In questa sede insomma la Natura comunque risale alla Sovra-Natura; dato che anche proprio con i prodotti artistici umani noi abbiamo a che fare con “immagini” speculari (“*Abbilder*”) di quella suprema Essenza (“*Wesen*”) che è poi quella divina. Contemplandoli metafisicamente, allora, noi non facciamo altro che tenere fermo lo sguardo sul divino (“*das göttliche selbst ins Auge fassen*”). Siamo insomma con ciò di nuovo estremamente prossimi alla questione dell'*analogia entis* così come essa si presenta in Eckhart²⁹⁹.

Si tratta di un'indicazione più che chiara dello sfondo filosofico-metafisico sul quale si esplica e giunge a compimento quest'intero discorso sulla Trinità quale paradigma di ogni forma possibile di spiritualità. È un cammino ascendente dal finito all'Infinito ed Incondizionato (“*Unendliche und Unbedingte*”), e cioè fino all'originaria “creaturalità” (“*geschöpfliche*”) dell'Artefice (“*Urheber*”) e Modello (“*Urbild*”). Ma la Stein precisa anche che per giungere a ciò è necessario superare un confine di conoscenza davvero estremo, che è poi quello della conoscenza della vera essenza della “creaturalità” (“*geschöpfliche*”).

I termini della metafisica eckhartiana della Natura sono senz'altro ben più estremi di quelli steiniani nell'indicarci la vera Realtà in quella interiore all'Uno divino. Resta però quel concetto di specularità divina che funge da elemento di connessione tra le due visioni. Concetto che qui la Stein precisa indicando proprio nell'Uno divino la Persona come Vita nel suo complesso. È dunque esattamente all'Uno divino che il finito assomiglia nella realtà dell'uomo-dio; quale immagine speculare creaturale (“*geschöpfliches Abbild*”) di un supremo modello divino (“*göttliches Urbild*”).

È comunque in questo complessivo contesto che la Stein ci mostra come quello Spirito (il Padre), che è insieme Vita e Persona, si rivela essere il *Logos* stesso. Ma come tale esso è senz'altro la stessa Idea creante. Questa è l'Idea che ha previsto dall'eternità tutte le creature, e quindi il “modello”, quale originaria “determinazione essenziale” (“*Urbild als Wesenbestimmtheit*”) delle creature secondo ciò che esse devono essere (“*sein sollen*”). Si tratta insomma della platonica Idea quale dover essere ideale. E così l'individuo finale, come unità con sé stesso, non è altro che l'espressione dell'Individuo iniziale e supremo, il supremo Soggetto di conoscenza e di essere.

²⁹⁹Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., II, 10 p. 98-103.

Come possiamo constatare, è veramente difficile attenersi qui ai limiti che abbiamo assegnato al concetto di Idea così come si presenta presso la Stein. L' Idea assume qui una ben chiara onticità trascendente proprio nel suo equivalere allo stesso Spirito divino creante. Si può discutere se ciò equivalga o meno ai veri termini della dottrina di Platone³⁰⁰, ma in ogni caso l' elemento dell' onticità ideale resta. Nemmeno questo contraddice però il persistere dell' eredità fenomenologica entro questa fase del pensiero steiniano. E tuttavia di certo modifica sensibilmente i connotati del suo possibile platonismo.

Nella successiva indagine³⁰¹, sullo sfondo di tutti i risultati già raggiunti, la Stein affronta la riflessione sulle entità ontiche elementari del mondo, e cioè sulle morte cose.

In questa sede ne riassumeremo solo i termini essenziali. Ciò che qui alla pensatrice preme di porre in evidenza è soprattutto la dimensione dinamica dominante il piano di essere orizzontale sul quale queste cose elementari esistono. E si tratta ancora una volta di un' energia spirituale (nuovamente individuata nella Vita, ma ora sotto l' aspetto specifico di "forza") che è di fatto in grado di dare ragione dell' esistenza primaria di tali enti. Ciò però senza che nessuna dottrina creativa o onto-generativa di tipo causalistico-empiristico intervenga a giustificare tale vera e propria previetà di essere. Si tratta dunque di una vera e propria forza tensiva (trascendente ma totalmente immanentizzata), che, quale Potenza di riempimento spaziale, crea le condizioni per qualunque genere di esistere. È il potere stesso di essere che vive nell' immanenza provenendo dalla trascendenza. È il potere d' essere ("Seinskraft") come forza di configurazione ("Gestaltung") riempiente spazio ("raumfüllende"); ed è anche forza all' origine di ogni efficacia, oltre che essa stessa assolutamente efficace ("Wirken") entro lo spazio.

Ma più precisamente ancora si tratta ancora una volta della "forma essenziale" ("Wesenform") quale donante senso ("Sinngebende"), e dunque portante l' essere a compimento ("Seinsvollendende"). E con ciò è pertanto da intendere lo stesso Essere originario colto però come una primaria "Wesenform", e cioè la stessa Essenza quale origine del tutto. Essenza che evidentemente «crea» in primo luogo nella misura in cui essa eleva il caos al senso; ed in questi termini essa eleva quindi le cose ad una

³⁰⁰C'è chi pensa che in Platone sia impossibile ritrovare un concetto di spirito, ma c'è anche chi la pensa in modo diverso [Luciano Montoneri, *Il problema...* cit., I, IV, 1 p. 78, I, IV p 129-136, I, IV, 5 p. 149-155, II, I, V, I p. 174-183]. Lo spirito potrebbe infatti essere per Platone proprio il livello ontico-ideale trascendente che tutto genera e tutto attira a sé.

³⁰¹Edith Stein, *Endliches...* cit., VII, 7 p.356-358.

pienezza di essere. Ancora una volta insomma la problematica della Conoscenza appare qui predominante. Ci sembra quindi evidente che si tratta dell'estremo compimento metafisico del suo antecedente discorso sulla formazione spirituale, specie nelle parti (PSS e AB) in cui esso si confronta proprio con la dimensione energetica. In questa sede infatti la pensatrice sottolinea che questo movimento risale ad una creatività spirituale che sarebbe impensabile non essendo pienamente intrinseca all'immanente ma nello stesso tempo affatto riducibile ad essa. Infatti la stessa costante necessità di un insieme di forma e materia, fa sì che la materia esistente venga sempre "formata" ("geformt"), e non venga invece appena "impregnata di forma" ("durchformt").

In modo tale che, essendo per definizione incapace di formazione ulteriore ("*weiterer Formung*"), essa risulta quindi incapace di per sé di continuare l'azione creativa. Tutto questo rinvia pertanto ad una forza formativa-creativa preesistente, e quindi a condizioni radicalmente originarie di essere. L'insieme di questi elementi potrebbe bene appaiarsi alle riflessioni fatte dal Mieth³⁰² su quel divenire eckhartiano che costituisce in realtà molto più una piena "generazione"; e quindi sfugge a qualunque riduzionismo esistenzialista-temporalista, anche a causa della pienezza al quale esso mette capo nell'immanenza. Proprio in questo senso non si tratta affatto di una mera successione temporale concatenata di eventi ("*...ist kein Werden, in dem aus dem etwas anderes wird*"); dalla quale in verità non ci si può assolutamente aspettare che davvero qualcosa di nuovo venga generato.

Qui comunque vediamo all'opera nuovamente lo Spirito quale Vita; rispetto al quale tutte le forme più concrete sono appena intermedi della sua azione. Ed è partendo proprio da questo che il discorso steiniano si sposta sulla sfera di concetti legati alla Parola quale mezzo espressivo dello Spirito. Almeno sul piano documentale il punto di riferimento di questo è senz'altro il testo di Tommaso tradotto dalla pensatrice stessa³⁰³. E tuttavia è molto più probabile che il riferimento eckhartiano sia molto più fruttuoso di quest'ultimo³⁰⁴. Qui infatti torniamo in modo ben più coerente a quel *Logos* quale Idea formante (constatato prima come il generatore di un Corpo universale pregno di senso), che in tale contesto si presenta in Eckhart nella Parola come corporeità dinamica di un divino che intanto non cessa però di essere un puro (immateriale) Principio intellettuale. Esso vuole insomma

³⁰²Dietmar Mieth, *Meister Eckhart ...cit.*, III, 15 p. 142-143.

³⁰³Vedi nota 233.

³⁰⁴Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, I, 3 p. 44-46.

trovare nell'uomo un ente intellettuale che realmente lo faccia rinascere nel bel mezzo del reale (per poi proprio da qui tornare a sé stesso). Può però farlo proprio in quanto ciò che qui agisce è un pieno essere rispetto alla rarefazione dell'essere puramente intellettuale che porta il nome misterioso di *Dio*. Si tratta insomma di una Parola che si fa *pronunciata*, così corporizzando Dio; perché in tal modo in essa Dio viene tradursi in essere (venendo così anche perfino compreso). Qui è insomma in causa un "*progetto di relazione*" ("*Beziehungsprojekt*"), e non invece appena una distanza ontologico-cosmica tra Trascendente ed immanente da colmare per la via dell'amore misericordioso e solo come tale creativo. Pertanto la realtà dell'Essere è qui coinvolta in quella della Conoscenza; e ciò nel contesto di un complessivo divenire in cui i due aspetti complementari si manifestano nella "*Parola*" ("*Wort*") quale "*agire efficace*" ("*Wirken*"). Si tratta insomma di un Intelletto che punta all'essere nella forma specifica di un *potere* che è delle forze naturali, ma è soprattutto dell'Ente cosciente (cioè pensante). E dunque, nel creare in tal modo il mondo e l'uomo stesso (posto al centro del mondo), si presta ad essere pensato e conosciuto. Ecco emergere di nuovo i contorni di un *kósmos noetós*.

Quello così emergente è però anche lo stesso uomo come ente-pensante. Il quale, come dice lo Sciacca³⁰⁵, è tale affatto di per sé, ma è invece tale soprattutto perché è "*stato pensato*" come tale.

Si tratta insomma di quanto in tale contesto viene evidenziato anche dalla Stein; ossia quella piena conoscenza che è solo auto-conoscenza, e che è effettivamente presente solo nelle cose che si muovono (non invece nelle morte cose). Evidentemente allora la sostanza intellettuale nella sua pienezza è inestricabilmente connessa al movimento efficace. E siamo pertanto di nuovo in prossimità della dottrina dell'intelletto agente.

Tutto ciò significa allora che l'onto-dinamismo stesso è intimamente connesso alla sostanza intellettuale nella sua pienezza; così che quest'ultima equivale perfettamente all'essere dinamico. Nei termini del discorso steiniano si tratta di quello Spirito (Intelletto) che pronuncia la Parola come lo stesso senso ("*spricht den Sinn aus*"). Ed è pertanto in forza di tale atto binomiale (la pronuncia della Parola fa sì che esista un Senso) che le cose restano comprensibili (intelligibili).

³⁰⁵Michele Federico Sciacca, *Filosofia...* cit., I, III p. 65-68.

Il che significa che esse sono da questo momento in poi accessibili allo spirito (“*dem Geist zugänglich*”). È evidente in questa sede il perdurare nel pieno della riflessione metafisica della primaria preoccupazione epistemologica della nostra pensatrice.

Tale discorso ci riporta al tema già esaminato del *kósmos* come prodotto di un *Logos* cristico, che poi finisce per costituire l’intima sostanza stessa dell’intero mondo. Ma ciò ha la propria radice nella dinamica trinitaria, e cioè in quell’Intelletto quale *Logos* che è sempre insieme anche Parola.

Il che equivale poi anche all’illustrazione dell’unità uomo-Dio (contrassegnata dalla natura trinitaria di entrambi) quale contesto di definitiva spiegazione metafisica della causalità e della spazialità in virtù della forza spirituale immanente. Nel complesso, come abbiamo visto, in tale contesto l’Intelletto viene posto in diretta continuità con l’Essere sia alla sua origine (cioè in Dio) sia anche nel percorso trascendente-immanente che li lega come termini opposti. Ed il concetto chiave di tale visione si lascia riconoscere nel concetto steiniano di “*efficacia delle materie formate*” (“*Wirken der geformten Stoffgebilde*”) – altro modo di esprimere l’intelligenza creativa intrinseca all’essere immanente –; e che poi si delinea anche come un fondamentale divenire dell’essere stesso. Il quale resta però in costante connessione con il movimento verticale trascendente che lo genera. Si tratta senz’altro di temporalità dell’essere, ma affatto in termini riduzionistici. In particolare viene qui stabilita una relazione tra supremo Intelletto ed Essere – espressa soprattutto nel fenomeno della “*formazione come sagomamento della materia*” (“*Formung als Stoffgestaltung*”). Ed essa lascia pensare all’intelligenza intrinseca come ad una vera e propria creazione continua.

E così abbiamo nuovamente accesso ad una sfera di concetti eckhartiani³⁰⁶, nei quali si ricostituisce poi il grande schema onto-dinamico del ciclo neoplatonico; in modo tale che la relazione tra Intelletto ed Essere diviene circolare (tautologica, come facevamo notare prima) nel riassorbire in sé anche la continua generazione immanente del nuovo. L’aspetto centrale di tale visione è un evento caratterizzato dall’essere “*ora e sempre allo stesso tempo*” (“*jetzt und immer zugleich*”), ma comunque “*in movimento*” (“*im Bewegung*”) – ossia come presenza sì, ma solo dinamica –, da parte dell’atto divino. Esso è pertanto «creativo» solo in quanto stabilisce una “*relazione*” (“*Beziehung*”) tra l’immanente ed un del tutto remoto Trascendente. Ecco allora davanti a noi quel Dio che sempre solo “*avviene*” (“*geschieht*”), e come tale non

³⁰⁶Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...cit.*, *Einleit.*, p. 13-16, I, 2 p. 37-44, I, 7 p. 80-85.

è mai affatto un mero ente. La temporalità dell'essere assume insomma qui una precisa valenza onto-teologica; per quanto il rinvio all'Origine scongiura un suo intendimento riduzionista nel senso dell'immanentismo (entro il contesto proprio del ciclo neoplatonico). Insomma si tratta qui di una presenza solo dinamica, e che come tale reca sempre con sé tutto il processo precedente senza mai risolverlo (come avverrebbe invece in un finito statico). Entro tale discorso la presenza divina si rivela essere soprattutto "*presenza temporale*" ("*Gegenwärtigkeit*") - più che invece mera "*presenza spaziale*" ("*Anwesenheit*"). Essa è quindi qualcosa che, assommando in sé non solo l'essere ma sempre anche il divenire, proprio come tale è immanente. Siamo insomma al cospetto di un contesto ontico che viene generato dal movimento di continua formazione della materia - ed in esso lo spazio non è altro che un prodotto del tempo.

E ci sembra che in esso si collochi bene il ruolo attribuito dalla Stein all'atto libero di volontà. Ma tale volontà è in verità tutt'altro che artificiosa; dato che essa risale ad un ben più fondamentale atto intellettuale (contrassegnato proprio dalla Parola), e che è poi proprio quello dell'Intelletto creante. In tal modo, dunque, la stessa conoscenza delle cose è da considerare l'atto delle "*volontà create*" ("*geschaffene Willen*"); e ciò allo stesso modo esatto modo della stessa Volontà creante. Questo perché le prime vengono poste in essere da parte dell'Essere creante (e solo dopo di ciò esistono); ma dopo di ciò esse stesse di fatto sono caratterizzate dall'essere proprio come lo è l'Essere creante stesso. E questo ripropone dunque ancora una volta, sebbene sul piano metafisico, i termini del discorso circa la formazione del mondo da parte dello Spirito conoscente.

Entro quest'ultimo processo, dunque, si può riconoscere nelle "*forme fondamentali dell'essere effettivo*" ("*Grundformen des wirklichen Sein*") la stessa complessiva realtà profondamente ed intrinsecamente spirito-animico-corporea.

Rientra pertanto in tale conteso la riflessione steiniana qui svolta sugli effetti epistemologici della stessa Caduta. Al centro di tale visione vi è l'ipotesi di una continuità fisica trasversale della Natura con Dio entro la Prima Creazione. Continuità che poi si dissolve del tutto, eppure senza che mai la Natura divenga inintelligibile. Fatto imperscrutabile, questo, ma in fondo spiegabile proprio in forza del fatto che le creature stesse sono divenute esteriori a Dio. Anche qui ci sembra che sia molto prossimo il concetto di eckhartiano della profonda equivalenza di

Natura e Grazia?³⁰⁷. In ogni caso in tutto ciò emerge la valenza filosofico-religiosa che ha il persistere qui dell'epistemologismo filosofico-fenomenologico. E si potrebbe dire che, almeno sul piano storico-filosofico, questo persistere del filosofare anche in ambito metafisico-religioso è esso stesso platonico³⁰⁸.

L'intero discorso steiniano successivo (EES, VII, 9, 1-3 p. 360-367; VII, 9, 8-10 p. 385-391) sembra voler puntare a darci un'immagine complessiva e conclusiva del senso che deve avere l'occuparsi della Trinità quale chiave per una lettura metafisica della Natura. Quest'ultima deve porre al suo centro la natura speculare dell'immagine divina rappresentata dall'uomo, e quindi la natura umano-divina di quest'ultimo. E qui è fondamentale il riconoscimento della comune natura spirituale di Trascendente ed immanente; che poi coincide proprio con la Trinità quale paradigma onto-spirituale per qualunque modo dell'essere.

Tale discorso è comunque preceduto dalla trattazione di due aspetti: - la presenza della trinitarietà entro gli esseri viventi non personali (specie le piante)³⁰⁹, e la presenza dell'immagine divina entro la vita spirituale umana ("*Das Gottesbild im natürlichen Geistesleben des Menschen*")³¹⁰.

Ben più in primo piano sta invece (per i nostri scopi) l'esposizione generale e definitiva di una dottrina della presenza dell'immagine divina nell'uomo³¹¹. Ed è di questa che qui discuteremo più in profondità.

Il discorso parte dal ritorno sui prodotti intermedi dell'azione spirituale (EES, VII, 9, 1 p. 360-361) quali frutti dell'azione dello Spirito stesso sulla materia riempiente spazio. Rispetto ad essi viene precisato che, restando comunque proprietà dello Spirito, essi sottolineano in primo luogo la necessità di concepire l'ontologia come qualcosa che sempre risale all'Origine quale autentica onticità spirituale (e proprio in tal modo viene intesa l'ontologia anche da Eckhart)³¹². È in tal senso che l'essere

³⁰⁷Per Eckhart, infatti, la Natura rientra nel "*gorgo*" del sovrannaturale (Ritorno) restando così sempre in continuità con la Sovra-Natura [Dietmar Mieth...cit., *Meister Eckhart*...cit., III, 13 p. 126]. In tal modo l'indagine naturale è in relazione continua con quella sovrannaturale.

³⁰⁸Anche se ciò ha assunto aspetti controversi, dato che fu platonica sia la tradizione di pensiero che vedeva nella Rivelazione il punto di partenza del filosofare sia stata quella tradizione rappresentata logica dei "*dialettici*" e che incluse anche il nominalismo [Étienne Gilson, *La filosofia*... cit., IV-V p. 265-392].

³⁰⁹Edith Stein, *Endliches*...cit., VII, 8 p. 358-360.

³¹⁰Edith Stein, *Endliches*...cit., VII, 9, 6 p. 377-385.

³¹¹Edith Stein, *Endliches*...cit., VII, 9, 1-10 p. 360-391.

³¹²Il tema dell'appartenenza all'Origine trova trattazione molto ampia in Eckhart [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*... cit., I, 2 p. 41-43, I, 3 p. 50, III, 13-14 p. 123-131; Meister Eckhart, *Predica 1 (S 87)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart*... cit., p. 5-13, Meister Eckhart, *Predica 5 (Q 22)*, ibd. p. 63-79; Meister Eckhart, *Predica 14 (S 90)*, ibd. p. 207-215, Meister Eckhart, *Predica 55 (Q 80)*, ibd. p. 761-769]. Nel complesso si tratta della riconduzione di ogni ente ad un Principio onto-intellettuale che poi è la radice stessa di

personale va inteso sostanzialmente come una *“creatura spirituale”* (*“geistiges Geschöpf”*), e così anche il processo di formazione animica appare porre in luce soprattutto l’espressione spirituale. L’anima insomma va considerata propriamente come l’essere individuale dello spirito. Laddove però quest’ultimo è in sé l’aspatialità immateriale per eccellenza, e proprio come tale è una suprema onticità. Secondo il prevalente paradigma della riconduzione di ogni cosa all’Origine, ciò significa allora che la creatura spirituale non è affatto un intermedio dello Spirito, ma è invece ciò che sempre risale direttamente ad esso quale propria autentica natura. Non a caso la creatura stessa è anche *“spirito creante”* (*“bildender Geist”*). Il che significa allora che la stessa formazione animica rientra in tale appartenenza contestuale. Con il delinearci in tal modo di una relazione tra Creatore e creatura spirituale, che è continuità in senso trascendente spazio e tempo; ossia né come consecuzione né come letterale presenza fisica, bensì invece come simultaneità. Ecco che in tal modo riemerge nuovamente quel paradigma della generazione verticale (del resto di per sé evidente in quella Trinità in cui esso è sublimemente compresente alla generazione orizzontale), che è poi l’unico in grado di spiegare la filialità divina dell’uomo, e dunque la sua umano-divinità di immagine speculare. È in tale contesto che la Stein colloca poi una riflessione sull’educazione che, portando in primo piano l’atto fondamentale della *“volontà”*, lascia comunque riconoscere sullo sfondo la realtà complessivamente spirituale della formazione così come appena illustrata. Si tratta insomma di dell’auto-formazione (*“Selbstgestaltung”*) libera (*“freie Formung”*). Ed essa poi sottolinea nuovamente la natura dello Spirito come qualcosa che sta sempre di fronte a sé stesso; piuttosto che essere invece totalmente catturato dal proprio corpo. Ma in questo l’anima viene ricondotta ancora una volta alla sostanza spirituale. Ed infatti la Stein illustra qui cosa l’anima abbia profondamente in comune proprio con quest’ultima. La pienezza dell’essere che le spetta (attraverso il faticoso processo del passaggio da potenza ed atto) consiste pertanto proprio in quella riconquista della sua natura spirituale, che poi è anche un ritorno a sé stessi come interiorità in cui siamo intimi all’Origine. Ci sembra che qui siano molto prossime diverse immagini eckhartiane (conosci te

stesso, esistere del finito solo in forza di un'appartenenza all'Origine, intellettualità come cuore e sentimento)³¹³.

La Stein riconduce poi l'intero discorso alla fenomenologia dell'auto-conoscenza intesa come realizzazione del proprio profondo "Sé" ("Selbst") (EES, VII, 9, 2 p. 362-365). E in questa sede appare evidente quindi che la fenomenologia della gradualità della pienezza consiste proprio in un auto-riconoscimento ("Selbsterkenntnis"). E quest'ultimo è poi presa graduale di possesso dell'anima da parte dell'Io; ed ancora una volta secondo la falsariga dinamica dell'appropriazione (*proprio*, o *eigen*). È esattamente così che l'Io conquista il proprio essere, ovvero il proprio essere spirituale. Cosa che può avvenire solo ritrovandolo nella propria anima. Eccoci insomma di fronte ad un Io cosciente, profondamente animico e spirituale.

In inevitabile relazione con tutto questo sta poi la riconduzione della stessa auto-conoscenza alla natura energetica dell'interiorità spirituale (EES, VII, 9, 3-4 p. 366-374). E si tratta ancora una volta proprio del fenomeno della concentrazione nell'interiore. Che la Stein crede di poter riconoscere nel paradigma di un luogo interiore ("innen"), entro il quale l'Io si sente a casa sua, e che è caratterizzato dal raccoglimento come concentrazione di forze ("gesammelte Kraft der Seele").

È la descrizione, questa, di un genere di vita spirituale che è caratterizzato dal prevalente soggiornare nella profondità; e che, costituendo la forma più autentica di vita spirituale, ci riporta di nuovo all'"uomo interiore" eckhartiano³¹⁴. Ma con ciò il pensatore tedesco ci indica ancora una volta proprio il luogo della più profonda intimità tra uomo e Dio. Essa è infatti anche estrema concentrazione di essere nel senso del distacco da tutto ciò che è sensibile ed esteriore. E si tratta con ciò allora di quel definitivo distacco dai sensi che, entro il discorso di Gregorio di Nissa si esplica intorno al tema delle "tuniche di pelle"³¹⁵. Lo ritroviamo anche in Eckhart stesso, nella

³¹³In Eckhart si può trovare trattazione di tali aspetti in varie sedi: – cuore e sentimento [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., I, 8 p. 86]; accesso al più intimo punto della concentrazione interiore di essere ("Punkt auf dem Berg" o "Granum sinapis") quale tempio interiore per l'ascesa [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., III, 13 p. 126]; interiorità quale fulcro dell'intero ontodinamismo ciclico e quindi luogo centrale e profondo nel quale il finito incontra il Trascendente quale Infinito assolutamente ubiquitario [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., I, 7 p. 82-83]; riconduzione della conoscenza meramente esteriore ("scienza sensibile") alla dimensione dell'auto-conoscenza in cui si sperimenta il vero essere [Meister Eckhart, *Predica 14 (S 90)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart...* cit., p. 207-215].

³¹⁴Si tratta dei concetti di "uomo interiore" o anche "uomo nobile" [Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, in: Giuseppe Faggin, *Maestro Eckhart...* cit., II, 3 p. 128-149; Meister Eckhart, *Predica 7 (Q 34)*, in: Sturlese Loris, *Meister Eckhart ...* cit., p. 103-109; Meister Eckhart, *Predica 9 (S 101)*, ibd. p. 129-153; Meister Eckhart, *Predica 61 (Q 7)*, ibd. p. 841-849]. In ogni caso, comunque, anche lo stesso pensatore tedesco parla di un Dio per definizione prossimo all'anima, a meno che essa non sia "uscita a passeggiare con i cinque sensi"; cosicché l'anima è "a casa sua nel suo intimissimo e nel sommo e nel suo più puro e immanendo completamente e non riguardando fuori: là Dio è appresso e Dio è vicino" [Meister Eckhart, *Predica 7 (Q 34)*, in: Loris Sturlese, *Meister Eckhart...* cit., p. 107].

³¹⁵Il discorso sulle tuniche di pelle o νεκρώτης (quale segno di una finitudine decadente per definizione, e dunque puro accidente ontologico e infine segno chiaro di irrazionalità inscindibilmente legata alla mortalità) riporta Gregorio di Nissa al concetto della

configurazione di una vita spirituale del finito che possiede la stessa altezza di quella soprannaturale – in essa il regno dei cieli è del tutto a portata di mano³¹⁶.

Eccoci allora al culmine di quella presenza di Dio nell'anima, che poi trova proprio nella realtà trinitaria il suo paradigma. La Stein ne parla in questa sede (EES, VII, 9, 8 p. 385-386) con accenti chiaramente eckhartiani oltre che agostiniani (*"Das übernatürlichen Gottesbild durch Innewohnen Gottes in der Seele"*). L'effusività unitiva della Trinità si riassume infatti per lei nel concorrere di Grazia e Gloria³¹⁷. E si tratta di qualcosa di davvero spasmodico, dato che nemmeno la stessa metafora dell'*imago dei* riesce più ad esprimere in pieno tale processo. Il quale, proprio in forza del paradigma trinitario, è invece da intendere come unione intima e profonda senza esclusioni. Come dice il Mieth³¹⁸ infatti l'immagine (*"Bild"*) è pur sempre qualcosa di diverso dalla piena espressione. Nei termini dello specifico discorso steiniano, si tratta dell'anima accogliente Dio come un *"vas spirituale"* (secondo la *"lauretanische Litenei"*). Il che trova poi il suo corrispettivo nella stessa intimissima unione anima-corpo nel *"corpo animico"*. Ciò è però possibile solo al modo di una davvero strenua ontologia spirituale. In essa tutto è ormai sublimemente compenetrato (nel senso del vero e proprio reciproco entrare l'uno nell'altro o *"sich durchdringen"*) in modo assolutamente sovranaturale. L'unione anima-corpo è quindi espressione dello stesso Spirito divino presente nella sua assolutamente unica capacità di unificazione.

Il paragrafo successivo (EES, VII, 9, 9 p. 387-389) è infatti dedicato dalla Stein proprio ad *"Anima e Spirito"* (*"Geist und Seele"*). Qui viene affermato nel modo più esplicitamente possibile che l'anima è spirito; e che quindi lo spirito è anima, e non invece mente o intelletto. Infatti quel destino irrevocabilmente spirituale dell'anima, che è poi anche la sua stessa natura, consiste proprio nel suo pervenire all'unione intimissima a Dio – *"Die Geistnatur der Seele ist für ihre Vereinigung mit Gott (d.h. Für*

perfezione originaria della prima creazione e della primaria generazione non sessuata o anche verticale [Gregorio di Nissa, *L'anima...* cit., in: Ilaria Ramelli, *Gregorio...* cit., VI, 6, 145-151 p. 501-507]. La più generale dottrina è quella dell'*"apocatàstasi"*, ossia una Resurrezione che ha le chiare forme di un Ritorno dominato dalla riconquista di una perfetta condizione corporale originaria [Ilaria Ramelli, *La dottrina dell'apocatàstasi eredità origeniana nel pensiero escatologico del Nisseno*; in: Ilaria Ramelli, *Gregorio...* cit., I, 4 p. 751-803].

³¹⁶Essenziale è qui (come in Gregorio) l'Origine come nostra perfezione (quella *"Casa dalla quale proveniamo"* e nella quale ci trovavamo esattamente nello stesso *"Cuore di Dio"*) [Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., III, 13 p. 124-127]. In questo *status* ontologico (totalmente caratterizzato dall'*"in Origine"* e quindi dalla totale unità) il volere (o desiderio o amore) ed il conoscere erano una sola cosa. Il che comportava poi una vera e propria conoscenza naturale ma assolutamente trascendente e perfetta. È esattamente quest'ultima il luogo dell'unione a Dio di tipo intellettuale, ma intanto anche profondamente ontologica.

³¹⁷Giovanni Catapano, *Agostino. La Trinità...* cit., I, xii, 24 p. 69-71.

³¹⁸Per il Mieth (Dietmar Mieth, *Meister Eckhart...* cit., I, 3 p. 50) la ragione e la volontà dell'uomo non sono affatto in sé immagini divine (*"sind keine Bilder Gottes im Menschen"*). E non lo sono perché l'immagine va concepita in modo sublime e non invece letterale. In questo senso la produzione dell'immagine è priva essa stessa di immagine (*"Der Bildvorgang ist bildlos..."*).

ihr Gnaden- und Glorienleben) vorausgesetzt". Anche l'intermedietà ontologica dell'anima va pertanto recuperata ad una prospettiva verticale-ascendente (che poi corrisponde alla Resurrezione stessa); e che trova il suo fondamento ancora una volta nella paradigmaticità dell'ontologia spirituale trinitaria. In forza di questo lo spirito è l'uomo stesso riconoscendo Dio in sé stesso. E di nuovo qui gli accenti sono tendenzialmente eckhartiani. Non si tratta infatti, dice la Stein, di uno stare "l'uno accanto all'altro" ("Nebeneinander") di spirito e anima. Si tratta invece di una vera e propria identità per essenza. Ciò che ne emerge è pertanto una vera e propria "Geistseele" – ed è questa è la vera protagonista dell'esplicazione di essere ("Seinsentfaltung").

Va inteso in questo senso il fatto che l'anima è in fondo solo spirito. E così tutto ciò che appartiene allo psichismo – intelletto ("Geist" come *mens*, o anche "Verstand"), volontà, sensi –, proprio per mezzo dell'anima risulta infine riducibile allo Spirito stesso. Insomma la spiritualità è la vera natura profonda dell'anima. Ed è dunque su questa base che la Stein afferma: – «Die Seele ist "Geist" (= spiritus) ihrem innersten Wesen nach, das der Ausbildung aller ihres "Kräfte" zugrunde liegt»³¹⁹. Ci sembra estremamente significativo il fatto che qui la Stein superi anche il suo usuale riferirsi a Tommaso ed allo stesso Agostino, e si rifaccia quindi direttamente a Paolo, oltre che a Giovanni (che poi è costante punto di riferimento proprio di Eckhart)³²⁰. Dell'apostolo la pensatrice menziona qui infatti l'accento posto sulla resurrezione del corpo spirituale (*corpus spirituale*, o *soma pneumaticon*) e non di quello animato (*beseeltes Leib*", *corpus animale*, o *soma psykikón*). E quest'ultimo, ella dice, è un "Geistesleib", cioè il culmine stesso di ciò che ella prima aveva definito come "anima spirituale" ("Geistseele"); ovvero è un corpo animato in quanto fondamentalmente spirituale. E con il raggiungimento di tale livello si compie per davvero l'identificazione umana con Cristo come paradigma di Uomo, ovvero *Adam*.

Si perviene così alle conclusioni ultime della Stein (EES, VII, 9, 10 p. 390-391); nelle quali ella ci mostra come sia trinitaria anche la forza formante dell'anima ("Formkraft der Seele"). Si tratta ancora una volta dell'accento posto sull'irriducibilità dell'anima a qualunque paradigma naturalistico. Cosa che coincide poi con la sua concezione integralmente spirituale.

³¹⁹«L'anima è "spirito" (= spiritus) secondo la propria più intima essenza, e che sta alla radice dell'esplicazione di tutte le sue "forze"».

³²⁰Dietmar Mieth, Meister Eckhart... cit., I, 2 p. 43 IV, 16 p. 157.

Sta proprio in questo, allora, il culmine dell'identificazione della struttura spirito-animico-corporea con la Trinità. Trinità che, vista la fondamentale spiritualità dell'anima, è già coincidente con quest'ultima. E precisamente nel senso dell'identificazione di essa con la Vita.

Insomma con l'anima si tratta del chiarimento estremo di tutto ciò che è forza formante l'essere ("*Seinsformung*") e come tale creante. Ma questo non è poi altro che il mistero stesso del Dio che sempre si rivela. Lo spirito umano lo riconosce proprio perché esso è anima – disposta per definizione (sebbene sia essa stessa Dio-Trinità) ad essere in qualsiasi momento penetrata ed impregnata da una vita divina che è in sé puramente trascendente ossia una super-vita.

II-II.5 Conclusioni intermedie circa il platonismo (idealistico-realistico) della fase agostiniana del pensiero steiniano.

Come avevamo previsto, nel corso dell'esame del materiale testuale proprio di questa fase, non si sono qui delineati in primo piano elementi di un platonismo per così dire «puro» o anche «moderato» (almeno in termini moderno-filosofici). Sebbene sia chiaro che esso resta comunque sullo sfondo del discorso nella stessa forma che avevamo già appurato esistere nelle fasi antecedenti del pensiero steiniano; e cioè soprattutto al modo del chiaro vigere anche in questa fase di tutte le coordinate (in termini di interessi, temi e metodi) del discorso fenomenologico incentrato sulla riduzione trascendentale (e con l'idealismo realista che ne scaturisce).

Non senza una certa sorpresa abbiamo visto però emergere qui elementi per un'approssimazione anche più ampia del pensiero steiniano allo stesso platonismo storico più propriamente metafisico-religioso (in particolare quello eckhartiano e gregoriano). Ed inoltre sono emersi in modo ancora più deciso elementi di approssimazione a Platone stesso. In particolare abbiamo visto emergere una concezione dell'Idea platonica che tende non poco ai limiti che precedentemente eravamo stati costretti ad assegnare ad essa. Infine abbiamo dovuto constatare l'indulgere della Stein a riflessioni condotte su un piano metafisico che sconfinava non poco in direzione del sublime e dell'iper-razionale.

A tale complessivo proposito dobbiamo anche dire che la principale delle constatazioni da noi fatte è stata rappresentata dalla grande difficoltà, sussistente in questa fase, di separare l'aspetto puramente filosofico del discorso steiniano da

quello metafisico-religioso. Per quanti sforzi abbiamo fatto in questo senso, i testi non ci hanno però effettivamente permesso questa separazione (tranne che per rare eccezioni). Ci è sembrato insomma che quella menzione di temi metafisico-religiosi, che è sempre presente nel discorso steiniano (specie nella sua fase prossima a Tommaso), qui abbia raggiunto un'intensità davvero esplosiva; che non ha dunque permesso più alla pensatrice di tenerla separata (come prima invece avveniva) dal discorso religioso.

Su questi aspetti ci riserveremo conclusioni definitive al termine dell'investigazione. Ma intanto va detto che essi sottolineano l'importanza che avrebbe un'indagine più approfondita (specie in quanto libera da troppo stretti pregiudizi) su quella fase ultimissima del pensiero steiniano in cui gli interessi mistici finirono per dominare in maniera molto decisa.

Conclusioni.

Le conclusioni da trarre rispetto a questa complessiva ricerca devono senz'altro riguardare in primo luogo la Stein posta soprattutto di fronte ad Husserl. Questo va considerato infatti sia l'elemento dal quale siamo partiti nella nostra ipotesi, sia quello che si è poi imposto a noi come costante evidenza nel corso dell'intera investigazione.

Ma in una certa misura le estreme conclusioni devono anche riguardare la stessa relazione tra il platonismo moderno e Platone, e cioè il problema della fedeltà con la quale il primo ha effettivamente espresso il secondo. E nel corso di tutta l'investigazione abbiamo dovuto constatare elementi di grande distanza (spesso incolmabile) tra l'uno e l'altro. Ebbene ciò rende in qualche modo per definizione incompleta la nostra indagine. Dato che proprio per questo motivo essa è destinata in partenza a mancare l'obiettivo che almeno idealmente essa avrebbe dovuto avere (almeno da un determinato punto di vista). L'obiettivo avrebbe infatti dovuto essere quello di esplorare i possibili elementi di relazione del pensiero steiniano non con un platonismo indiretto e generico (come quello moderno), ma invece con quello identificabile con il platonismo storico ed ancor più con Platone stesso in carne ed ossa. E questo è esattamente lo sforzo che noi personalmente abbiamo fatto in altre investigazioni collaterali a questa ricerca (vedi nota 11).

In questo caso, comunque, sarebbe stato però necessario tener presente quel platonismo dalle profonde implicazioni etico-religiose (rappresentato almeno in parte dal neoplatonismo cristiano e non cristiano), che poi, secondo il nostro personale convincimento (giustificato del resto dalle osservazioni dei non pochi critici da noi anche qui menzionati), è quello davvero più autentico. Tuttavia non è questo il platonismo del quale la filosofia moderna ha scelto di occuparsi, e di tenere comunque presente laddove ciò fosse ritenuto dottrinarmente opportuno. E pertanto a questi rigorosi limiti non avremmo assolutamente potuto non attenerci.

E però, guardando ora la questione da un punto diverso da quello appena esposto (meno teorico e più pratico), bisogna anche ammettere che non avremmo potuto perseguire l'obiettivo ipoteticamente più integrale della nostra ricerca (l'esplorazione dell'ipotetica forma platonica del pensiero steiniano) senza dover correre anche il rischio di non poterlo effettivamente raggiungere. Ciò perché è un

fatto incontestabile che la Stein fu una pensatrice che sempre perseguì (e con estrema coerenza) una via filosofica conciliabile semmai solo con il platonismo così come modernamente concepito.

Dunque è stato proprio questo il criterio al quale ci siamo effettivamente attenuti nell'interrogare i testi della Stein, alla ricerca di elementi che potessero supportare la nostra ipotesi. Elementi che ci sembra siano emersi non solo in abbondanza, ma anche in forme abbastanza variegata e non poco interessanti. In modo tale che è stato possibile già nel corso dell'investigazione precisarne diversi aspetti distintivi.

1. La natura del platonismo steiniano nelle sue successive fasi - il paradigma prevalente.

Rispetto a tutto questo bisogna ora pervenire ad una sintesi che permetta di ottenere un quadro di insieme il più chiaro possibile. Prima di giungere a tale risultato, crediamo che sia però necessario prendere in esame le varie tappe del pensiero steiniano (da noi esaminate) in relazione alla quantità, intensità qualitativa degli elementi platonici che in essi emergevano, ed allo specifico genere che essi assumevano.

A tale proposito dobbiamo ribadire che, come abbiamo già accennato, è stato solo nell'ultima fase da noi esaminata (e cioè quella influenzata da Agostino) che sono emersi elementi platonici in più grande abbondanza, qualitativamente connotati da una notevole intensità, ed inoltre nella tipologia specifica di una non trascurabile prossimità al platonismo storico più religioso.

Così non è stato invece entro le fasi antecedenti, e cioè soprattutto in quella più esclusivamente filosofico-fenomenologica. In queste fasi gli elementi emersi sono risultati invece riconducibili esattamente al platonismo di moderna e moderata concezione di cui abbiamo appena parlato.

E per questo essi sono emersi in modo piuttosto discreto sia in quantità che in intensità qualitativa; pertanto con scarsissime se non nulle possibilità di concepire un platonismo steiniano al di fuori di così rigorosi e stretti limiti.

Già ora crediamo dunque di poter dire che sono probabilmente esistite due successive grandi fasi nel platonismo steiniano. Laddove la seconda fase, per mezzo dell'intermediazione diretta di Agostino (e quella molto più indiretta anche di altri pensatori platonici), sembra potere essere riconducibile, per diversi suoi aspetti, sia al platonismo più storico sia a quello più religioso, sia infine (per molti versi) a

Platone stesso. Questo però si può affermare, essendo comunque costretti a tenere intanto fermo il principio rappresentato dalla più costante delle evidenze emerse in questa investigazione, ossia quella secondo la quale il costante baricentro del pensiero steiniano è stato sempre la visione fenomenologica husserliana. Il cui persistere si è lasciato dimostrare fin nelle più strenue fasi metafisico-religiose.

Su queste basi ci sembra utile quindi un esame sintetico degli elementi specifici emersi nei successivi momenti della nostra investigazione.

Nelle prime fasi ed inoltre anche nella prima parte della seconda fase abbiamo (come appena detto) potuto evidenziare un platonismo incentrato su una concezione molto moderata dell'*eidōs* platonico; ed esattamente come essa si presenta anche presso Husserl. E proprio nel coincidere con i tratti fondamentale dell'idealismo realista fenomenologico (incentrato a sua volta sulla riduzione trascendentale e sull'intenzionalità della coscienza conoscente), tale platonismo contempla l'idea appena come la forma vuota conoscitiva che attende il suo riempimento concreto. Questo genere di platonismo si presenta pertanto nella forma esclusiva di un generico fondamento filosofico per l'*Erkenntnistheorie*. Esso quindi non risulta in alcun modo estensibile ad un'ontologia dominata dall'idea trascendente ed ontica, così come essa si presenta in Platone ed il quel platonismo storico (specie quello più religioso) che più direttamente si rifà al suo pensiero – e ciò nel concepire il livello ideale come quello entro il quale innanzitutto sussiste l'autentica realtà, e dal quale inoltre la realtà stessa scaturisce. Bisogna però anche considerare (vedi nota 213) l'eccezione costituita dal fatto che un concetto di idea come pura forma vuota si può ritrovare anche in Platone stesso. Lo stesso si può dire anche per il concetto di essenza così come raffigurato dalla Stein di totale concerto con Husserl.

Comunque, a proposito di tali due fondamentali aspetti, abbiamo inoltre dovuto talvolta constatare perfino un piuttosto esplicito atteggiamento critico della Stein verso il platonismo (e qui di nuovo in perfetta linea con quello di Husserl). Atteggiamento critico che è stato peraltro riconosciuto dagli studiosi (Secretan)³²¹.

Quello che emergeva era insomma un platonismo decisamente epistemologico; e che poi appare essere esattamente quello sul quale si sono concentrati (con

³²¹Secretan attribuisce alla Stein una critica molto diretta alla "*forma esemplare o archetipica*", che ella ritiene propria di Platone [Philibert Secretan, "Essence e personne", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, p. 486].

pochissime eccezioni)³²² tutti i pensatori moderni. Ebbene, questa forma di platonismo si è ripresentata costantemente, e sempre allo stesso modo, nella prima fase del pensiero steiniano.

Successivamente poi, nella prima parte della seconda fase, a tale platonismo hanno iniziato ad aggiungersi sempre più anche diversi elementi metafisici. E tuttavia ciò avveniva senza che sostanzialmente cambiassero la quantità, l'intensità qualitativa ed il genere di forma con i quali esso si presentava.

Le uniche eccezioni a tutto questo (per quanto riguarda la prima fase e la prima parte della seconda) sono state rappresentate da alcuni elementi che spesso (e però solo nel caso della Stein, ma non di Husserl) si sono lasciati ricondurre addirittura fino alla visione di Platone stesso: -

1) il paradigma del «ri-conoscere» (“*reminiscenza*”) in relazione all'intuizione essenziale della cosa; 2) la preoccupazione per la stabilità trascendente della conoscenza (specie in relazione con l'essenza intesa al modo del «che cos'è?» della cosa; 3) una certa riconducibilità dell'idea al suo significato normativo (di valore e spesso anche di *nomos*); 4) alcuni tratti paralleli tra la dottrina platonica dell'identità e la dottrina steiniana del “*proprio*” (“*eigen*”); 5) la generale trascendenza sovrannaturale dell'intellettualità spirituale conoscente (nel contesto comunque del valore primario dell'atteggiamento teoretico).

Tali elementi si sono presentati però in maniera sporadica, tutto sommato slegata tra loro, e comunque in modo troppo debole per poter costituire un insieme organico riconducibile poi ad un possibile platonismo alternativo rispetto a quello appena delineato.

Questo è quanto si può dire per la prima fase del pensiero steiniano così come noi l'abbiamo esaminata (includendovi anche quella che abbiamo definito come “*intermedia*”). Ed il discorso su di essa può restare quindi entro questi limiti estremamente sintetici.

³²²Una di tali eccezioni è quella di Simone Weil, la quale è stata senz'altro esponente di un platonismo decisamente religioso ed etico-ontologico [Miklos Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio 2001]. E qui va detto che comunque è stata sottolineata la sua forte prossimità al pensiero di Edith Stein [Rosangela Romualdo de Lorena, "Il primato dell'esperienza", *Prospettiva Persona*, 93-94, 2015, 51-58; Clare Benedicks Fischer, "Simone Weil as we know her, and the christian platonism of Simone Weil", *Journal of the American Academy of Religion*, 74(4) 2006, 994-995; Ann Astell, "Saintly mimesis, contagion and empathy in the Tohugh of Renè Girard, Edith Stein and Simone Weil", *Shofar*, 22 (2) 2004, 116-131; Laura Boella, Roberta de Monticelli, Rossella Prezzo, Maria Concetta Sala, *Filosofia Ritratti Corrispondenze, Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, a cura di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001; Vincenzo Nuzzo, "Edith Stein ed i filosofi del suo tempo, Weil e Nietzsche", in: *Dialeghetai*, 30 Luglio 2016 <<http://mondodomani.org/dialeghetai/vn01.htm>>].

Le cose hanno però iniziato a cambiare non appena passati alla seconda parte della seconda fase. Da questo momento in poi, infatti, il ventaglio delle forme platoniche emerse è andato progressivamente allargandosi; così che sul platonismo constatato in questa fase dovremo qui fare un discorso ben più ampio e differenziato. E ciò nel senso della necessità emersa di sottomettere ad alcuni limiti il platonismo così moderato riscontrato invece nella prima fase. Più precisamente, se nella prima parte della seconda fase esso è risultato limitabile solo parzialmente, nella seconda parte invece la dovuta limitazione è risultata viepiù sempre più intensa ed estesa. Con il risultato che la forma risultatane ha assunto progressivamente un'intensità ed estensione sempre maggiore. Fino ad assumere talvolta degli aspetti piuttosto estremistici.

Ci sembra evidente (ed anzi anche ovvio) che ciò va esattamente di pari passo con il progressivo spostarsi degli interessi di ricerca steiniani verso temi metafisici e più specificamente metafisico-religiosi. Anzi forse va detto che, mentre nella prima parte della seconda fase (coincidente in gran parte con PA e la prima parte di EES) la posizione filosofico-metafisica steiniana appare essere più distaccata (e ciò senz'altro in relazione con l'esercizio della sua critica a Tommaso ed Aristotele), nella seconda parte essa diviene invece decisamente sempre più coinvolta. E precisamente nel senso di un vero e proprio impersonamento delle idee metafisiche da lei intanto presentate con spirito indubbiamente filosofico. Qui si è delineata insomma una vera e propria presa di posizione ideologico-filosofica di tipo metafisico-religioso. E con quest'ultima coincide poi senz'altro quel soffermarsi della pensatrice su temi agostiniano-platonici, il quale ha appunto l'aspetto ben chiaro di un impersonamento che invece non poteva sussistere nel confronto con i temi tomistico-aristotelici.

Abbiamo però già precisato che la Stein non si allontanò comunque mai nemmeno qui dal baricentro filosofico-fenomenologico della propria visione. E con ciò concorre anche quanto abbiamo posto in luce entro l'investigazione; cioè il fatto che in Agostino stesso la dimensione filosofica si lascia molto difficilmente separare da quella metafisico-religiosa³²³.

³²³Molto significativa al proposito ci sembra l'ammissione piena da parte di Agostino della filosofia come amore della sapienza (che egli fa risalire a Pitagora); ma con la precisazione che ciò implica la ricerca costante di qualcosa che non si possiede, e quindi non è propriamente sapienza, ma semmai un "discutere di sapienza" [Giovanni Catapano, *Agostino. La Trinità...* cit., XIV, i, 1-2 p. 792-795]. Ciò significa che il discorso filosofico si svolge sempre al di sotto del piano della verità, e non invece su di esso. Va comunque anche considerata la parte del testo in cui l'Ipponate condanna senza mezzi termini l'"orgoglio dei filosofi" [ibid. IV, xiv-xviii, 20-24 p. 291-303]. Ma qui egli fonda la propria affermazione dichiarandosi più che mai seguace di Platone, in quanto quest'ultimo sarebbe stato un pensatore dell'eternità, e quindi si sarebbe opposto ad una filosofia spesso fin troppo tendente all'immanentismo.

E tuttavia ciò non diminuisce per nulla il fatto che il pensiero di Agostino è tale proprio perché è platonico. Va qui tenuta presente l'autorevole opinione di Friedländer³²⁴, secondo la quale Platone non abbandonò mai il piano della più rigorosa filosofia (e peraltro fortemente scientifica) nemmeno quando si mosse su un piano metafisico-religioso e perfino strenuamente misterico-esoterico. Anzi il suo concetto di ascesi filosofica è di tipo "scientifico" proprio perché non si lascia affatto separare dal suo stesso concetto di ascesi religiosa.

Ebbene, a causa di tutti questi motivi, per noi (personalmente) resta tutto sommato davvero inspiegabile perché, specie nell'ultima fase del suo pensiero maturo (la seconda parte di EES), la nostra pensatrice non abbia mai sentito l'esigenza di dichiarare esplicitamente il suo rifarsi almeno al platonismo cristiano. Abbiamo però già detto che la risposta a questa domanda potrebbe essere possibile esaminando questa fase del suo pensiero di concerto con quella davvero ultima, e cioè quella mistica.

Ma veniamo ora ad un commento ai complessivi elementi platonici emersi nella seconda fase. Divideremo però la nostra esposizione in due parti. La prima dedicata alla prima parte della seconda fase (da noi incentrata su PA), e la seconda dedicata alla seconda parte di tale fase (da noi incentrata sulla seconda parte di EES).

A) Prima parte:

Il primo elemento qui emerso è stato quello costituito dall'intendimento specifico dell'Idea come Forma. E precisamente come "forma vuota" della conoscenza; quindi come idea presente sì onticamente, ma solo nella coscienza umana (e non invece in un mondo iperuranio trascendente). Con ciò è andato poi a connettersi l'elemento costituito dalle idee intese nella forma specifica di "specie intelligibiles". Proprio nel contesto di questa abbiamo poi constatato il prodursi della Stein in una tangibile critica al classico concetto platonico di Idea - accusato, come abbiamo già detto, di eccessiva onticità.

Successivamente si è poi delineato il concetto dell'individuo ultimo quale forma di sé stesso; e ciò in relazione proprio al fatto che esso è l'idea di sé stesso. Un concetto questo che sta poi in strettissima relazione con le ricerche fenomenologiche condotte dalla pensatrice (nella prima fase della sua opera) sulle essenze cosali del mondo

³²⁴Vedi nota 90.

della natura. Tale individuo è pertanto anche lo stesso ente da conoscere (sebbene la Stein dia comunque sempre la preferenza a quell'ente-pensante umano che è insieme oggetto e soggetto). Qui viene di nuovo decisamente contraddetto quel trascendentismo che in Platone va di pari passo con la supposizione dell'onticità dell'idea.

Va a moderare tale constatazione solo il fatto che, una volta così concepito, l'individuo coincide perfettamente con il proprio "cos'è?" in termini di essenza. E qui si possono comunque trovare degli addentellati con la preoccupazione di Platone per la stretta identità con sé stessa della cosa da conoscere, quale garanzia contro la mutevolezza del divenire.

Con il «vedere intellettuale» è poi emerso un certo quale elemento di possibile approssimazione proprio a Platone in carne ed ossa; e precisamente alla sua concezione dell'idea come un oggetto sostanzialmente «visto», più che invece puramente «pensato» (cioè non un mero concetto).

Inoltre abbiamo anche fatto notare che molte delle qui rilevate possibili e reali obiezioni steiniane alla dottrina platonica delle idee riposano sul concetto molto discutibile che Platone sia stato un dualista; e che quindi non abbia invece concepito un'irrescindibile continuità tra l'idea e la cosa (continuità che poi, a nostro avviso, non sarebbe così tanto lontana dal concetto husserliano di intenzione). Abbiamo anche fatto notare che, se l'intendimento dell'idea come "*species intelligibiles*" diverge di molto da quello platonico, tuttavia esso comporta inoltre un davvero decisivo atto di conoscenza cosciente, anche del quale non è poi così impossibile trovare il correlato nella dottrina di Platone. Il suo concetto di dialettica dialogica alludeva infatti proprio alla definitiva ricostruzione attiva di una verità previa per mezzo di una conoscenza che giungesse al suo ultimo compimento nel riconoscimento davvero veritativo dell'ente reale.

Tuttavia, nonostante tali possibili concessioni, in prossimità dell'exkursus sull'"*idealismo trascendentale*" abbiamo poi dovuto constatare di nuovo che il polo realista dell'idealismo qui in causa esclude nel modo più radicale possibile tanto l'onticità che la trascendenza dell'Idea.

La quale invece, in tale contesto dottrinario, può essere concepita solo come qualcosa di incarnato in una cosa concreta, o meglio ancora in un essere vivente concreto. Abbiamo qui peraltro dovuto constatare anche un'inversione totale di valori filosofico-metafisici rispetto a quelli platonici. Dato che in tale contesto l'idea

cessa del tutto di costituire perfino un universale, nel dover invece trovare realizzazione in un'estremamente strenua singolarità. In assenza di questo essa è infatti null'altro che un nulla di essere. E proprio qui ci è sembrato che, sul piano metafisico, la posizione steiniana si approssimasse al "nominalismo" degli universali. Anche a tale proposito ci è sembrato comunque che l'accento posto sull'atto potrebbe mitigare tale constatazione. E qui emerge poi anche la natura di Spirito formante che l'Idea costantemente assume entro l'idealismo realista così come viene concepito dalla Stein (sulla scorta di Husserl).

Pertanto, in base a tutto quanto abbiamo potuto constatare, crediamo si possa dire che, proprio in forza dell'idealismo realista, l'ipotetico platonismo steiniano non può in fondo essere definito né nominalista né realista.

L'unica concessione ad un platonismo, che fosse davvero possibile in tale finale contesto, ci è sembrata risiedere nel fatto che la Stein considera l'idea (quale essenza) ciò che imprime nella singolarità quei suoi tratti ontici decisamente qualitativi senza i quali non insorge mai un vero *unicum*.

Ma l'elemento davvero decisivo emerso in questa sezione è quello che ci ha permesso di trarre conclusioni sintetiche sulla sua interezza. Il platonismo in essa delineatosi è risultato infatti essere quello che (in linea con i tratti fondamentali dell'idealismo realista o trascendentale) vede, almeno entro la visione steiniana, una convergenza piuttosto perfetta - intorno al valore primario ed agli aspetti fondamentali dell'*Erkenntnistheorie* - tra la visione di Tommaso e quella di Husserl. Si tratta insomma di quel platonismo fortemente tomista, che, proprio perché è quello che è, non può fare altro che mettere fuori gioco il Platone in carne ed ossa. E ciò semplicemente perché si tratta di un platonismo in fondo in linea con l'interpretazione aristotelica di Platone stesso. E che però è stato riconosciuto da alcuni studiosi³²⁵ come estremamente riduttivo, se non addirittura fuorviante.

Ebbene, proprio questo (ed in perfetta linea con la così grande importanza rivestita in lei dall'idealismo realista husserliano) ci è sembrato quanto ha impedito alla Stein di dover percorrere per intero la via della metafisica, scivolando poi anche nel realismo religioso (e quindi ingenuo) ad essa connesso. Ed è forse proprio con questo che allora si spiega il fatto (la cui stranezza abbiamo già commentato prima) che la pensatrice - dominata com'è dal platonismo solo generico, moderato e

³²⁵Giovanni Reale, *Per una nuova ...* cit., I, II-III p. 74-111; Giovanni Reale, *Il «Platone» di Paul Friedländer: la sua importanza e la sua portata storico-ermeneutica*, in: Paul Friedländer, *Platone...* cit., 8 p. XXIX-XXXIII; Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, I, VI p. 157-158; Huntington Cairns, *Platone giurista*, in: Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, XVI p. 353-354.

moderno di Husserl (in cui il Platone in carne ed ossa di certo è stato assorbito e soprattutto superato) – non sente di fatto mai la necessità di menzionare il pensatore ateniese se non di sfuggita (e spesso in modo anche critico). Del resto ella non usa mai nemmeno l'espressione platonismo. Il che significa che in definitiva nel suo caso si può in generale parlare solo di un platonismo implicito. Abbiamo già accennato al fatto che però per giungere a conclusioni definitive su questo bisognerebbe esaminare attentamente anche l'ultimissima fase del suo pensiero; il cui ella si occupa invece specificamente di pensatori platonico-religiosi.

Ebbene, contrariamente a quanto noi stessi ci aspettavamo proprio questo genere di platonismo ha mostrato effettivamente una sia pur vaga sembianza di sé nella fase agostiniana della riflessione filosofico-metafisica steiniana. Ed è di questa, quindi, che dobbiamo ora mostrare i principali elementi emersi nella nostra investigazione.

B) Seconda parte:

Innanzitutto va fatto notare che la pensatrice menziona qui in modo estremamente esplicito la Rivelazione (ossia quel luogo di verità radicalmente trascendenti al quale al di fuori di ogni dubbio Platone rinalda il filosofare stesso) quale effettiva fonte di elementi per la riflessione filosofica. Sebbene abbiamo comunque anche qui dovuto constatare che ciò non comporta minimamente alcun abbandono³²⁶ da parte sua della filosofia, e meno ancora della Fenomenologia. Abbiamo infatti visto anche che la così platonico-religiosa riflessione sull'auto-conoscenza (che attraversa come un filo rosso l'intera multiforme indagine metafisica da lei svolta) si lascia in fondo essa stessa ricondurre interamente (e senza alcuna eccezione) alla visione fenomenologica.

E tuttavia abbiamo dovuto prendere anche atto del fatto che in non pochi punti (specie attraverso l'extrapolazione del suo pensiero ad un orizzonte metafisico-religioso più vasto, ma comunque molto affine per temi ed interessi a quello agostiniano, e cioè in particolare quello di Eckhart) emerge in questa sede un platonismo il cui estremismo davvero stupisce il ricercatore. Anche qui però senza in alcun modo contraddire i tratti portanti della visione fenomenologica. Addirittura in alcuni punti sembra che si sia addirittura costretti ad ammettere entro il pensiero steiniano una concezione dell'idea come onticità trascendente. Inoltre sono emersi in questa sede anche elementi per un possibile accostamento di

³²⁶Invece ipotizzato da parte di Ingarden [Roman Ingarden, "Über die philosophischen Forschungen Edith Steins", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, p. 466-467].

alcune idee qui sostenute ad aspetti rilevanti della dottrina neoplatonica. Vi sono insomma in questa fase alcuni punti di appiglio per poter addirittura cambiare totalmente i connotati al platonismo delineatosi nelle fasi antecedenti. Anche questi sono però da considerare solo spunti di ulteriore riflessione e ricerca; e quindi passanti decisamente in secondo piano rispetto alle ben più solide conclusioni (sul piano specificamente filosofico) che abbiamo potuto trarre nelle fasi antecedenti.

A quali conclusioni definitive possiamo dunque giungere sulla base di questa sintesi?

A noi sembra che i fatti davvero centrali e dominanti da noi constatati, nel tentare di leggere platonicamente il pensiero steiniano, specie in relazione alla sua valenza idealistico-realista (in linea con la stessa realtà nel pensiero husserliano), siano stati sostanzialmente tre.

Il primo fatto è il costante persistere dei tratti portanti di quella visione fenomenologica che ella espone in modo molto completo nella prima fase del suo pensiero; e che anche mette in pratica per mezzo di una ricerca ontologica dai caratteri inequivocabilmente fenomenologico-husserliani. Visione queste che è incentrata intorno a tre sostanziali elementi: - 1) valore primario della riduzione trascendentale; 2) valore primario dell'atteggiamento teoretico (poi tradottosi nei termini specifici di uno "*sguardo spirituale*" ed anche di una "*vita spirituale*"); 3) carattere intenzionale dell'oggetto conoscitivo-cosciente. Il successivo cammino metafisico ed anche metafisico-religioso poi compiuto dalla Stein semmai solo arricchisce questa visione, senza quindi mai né contraddirla né diminuirne il valore ed il peso.

Il secondo fatto è la costante ed ininterrotta polarizzazione dei suoi interi sforzi di ricerca intorno all'*Erkenntnistheorie*. Anche in questo caso il cammino da lei compiuto entro l'onto-metafisica e la filosofia antica semmai solo ha arricchito tale dottrina di ulteriori aspetti; senza mai invece ridurre la portata ed il valore che essa ha avuto ed ha per l'intero pensiero moderno.

Il terzo fatto è poi riassuntivo degli altri due. Esso consiste infatti nella dimostrazione, offertaci dalla Stein, che anche oggi è possibile filosofare senza doversi necessariamente tenere sdegnosamente e dogmaticamente lontani dalla sfera della religione e della fede; ma soprattutto senza dover rinnegare il filosofare

nemmeno quando ci si avventura più profondamente nelle davvero oscure vie di quello che comunque può e deve essere considerato un «pensare religioso».

2. Platonismo e idealismo realista – il possibile delinarsi di un'onticità ideale come verità divina *in mente*.

Ebbene, rispetto a questo complessivo ed ultimamente sintetico scenario, crediamo che possano essere fortemente relativizzate le scoperte che crediamo di aver fatto rispetto al platonismo dell'ultima fase matura del pensiero steiniano. Esse possono pertanto essere considerate solo secondarie nel complessivo contesto che speriamo di aver contribuito ad illuminare con la nostra indagine. E pertanto, come abbiamo detto, vi è solo da auspicare che possibili nuove ricerche possono dare a questi elementi l'ulteriore chiarezza che essi comunque meritano.

Tuttavia un'ultimissima riflessione va ancora fatta prima di terminare queste conclusioni.

Infatti, volendo essere filosoficamente molto meno rigorosi, e parlando quindi nei termini di un idealismo realista forse addirittura ingenuo, diremmo che nel pensiero steiniano le Idee platoniche ci sono effettivamente; e cioè vengono effettivamente contemplate quali elementi metafisici che hanno un valore e svolgono un ruolo. Esse ci sono sopra così come sotto, in alto così come in basso. Infatti, come pensatrice fenomenologica, la Stein le concepisce nella forma incarnata dell'oggetto intenzionale privilegiato (che è la coscienza stessa obiettivatasi in Essente personale-spirituale); e come pensatrice metafisico-religiosa, la Stein le concepisce come le stesse eterne forme o essenze, alle quali Dio guarda nella creazione.

Allora forse i termini dell'idealismo realista sussistono anche tra le due forme di platonismo proprie di queste due posizioni filosofiche, e cioè esattamente tra la postulazione di un' Idea decisamente trascendente e la postulazione di un' Idea decisamente immanente.

Ebbene, quale ruolo può giocare qui l'onticità trascendente dell' Idea così come concepita da Platone?

A nostro avviso essa sussiste in una certa misura in entrambi i casi; ed in entrambi i casi erodendo tangibilmente il concetto (nominalista e funzionalista) di un'ontologicamente inconsistente pura forma vuota della conoscenza.

Nella sua forma immanente, infatti, l' Idea incarnata è ciò che di fatto lascia risplendere l'antecedente forma vuota in una «scopertezza» ontica che può essere

ben intesa come la stessa «verità dell'essere»; e quindi ci mostra ciò che era vuoto solo e soltanto nel preludere ad una pienezza, che sembra poi costituire la sua vera natura.

Nella sua forma trascendente, poi, l'Idea, è ciò che si ci presenta in questi stessi termini; solo che in maniera rovesciata. Essa è infatti la stessa Verità risplendente nella sua onticità trascendente, e che attende di tradursi nel pallido riflesso di una mera forma vuota, funzionale alla conoscenza.

Ebbene i termini complessivi di tale scenario ci sembra possano essere riconosciuti entro la visione metafisica dello Sciacca³²⁷. Il quale, proprio nel riproporre l'agostinismo della tradizione platonico-cristiana (sebbene filtrato dal pensiero di Rosmini), si oppone a qualunque forma di negazione filosofico-metafisica di quell'oggettività della Verità che è poi fatalmente anche la stessa onticità trascendente dell'Idea. E ciò implica la negazione di qualunque riduzionismo dell'Idea a mera forma vuota (in primo luogo quello kantiano). La Verità è infatti per lui sempre prima Essere e poi Pensiero. Proprio come tale essa si presenta nella mente umana come l'Essere divino stesso.

In altre parole, per lui non può essere concepita una Verità che non sia rigorosamente oggettiva, e quindi in alcun modo e ad alcun titolo soggettiva.

Dunque, se questi sono davvero i termini molto generali della dottrina agostiniana, allora il relativo schema dottrinario si presta forse ad abbracciare l'intero platonismo della visione steiniana; riconducendolo così ad un'unità che altrimenti esso difficilmente avrebbe. Ma tale riconduzione implica anche la collocazione del pensiero steiniano entro quella tradizione platonico-cristiana che lo Sciacca (in modo molto simile a von Ivánka) non considera affatto in contraddizione con Platone.

Collocazione che però, almeno nelle fasi che abbiamo esaminato, non sembra che la Stein abbia voluto prendere apertamente in considerazione.

3. Finale lettura critica del concetto di idea-forma e formazione ideale.

Vi è però anche un livello di lettura più profondo, e soprattutto più dottrinariamente critico, di quanto abbiamo appena constatato. Non fosse altro perché lo spiritualismo metafisico-religioso platonico di cui abbiamo parlato non è

³²⁷Michele Federico Sciacca, *Filosofia...* cit., *Introd.* p. 19-35, I, I, 3 p. 45-48, II, I, 4 p. 94-98, III, II, I 7 p. 252-259, III, II, II 1-2 p. 261-267, III, II, II, 7 p. 277-282, III, II, IV, 1-3 p. 305-315, III, II, VII, 1 p. 331-339.

affatto identico alla visione steiniana. Sebbene esso se ne potrebbe anche costituire un molto ampio sfondo storico-filosofico. Non a caso lo Sciacca passò, nel corso dell'elaborazione della propria dottrina, anche per quell'azionismo filosofico-religioso volontarista e personalista³²⁸ con il quale per certi versi si lascia effettivamente appaiare il pensiero steiniano³²⁹.

Il livello più profondo di lettura riguarda infatti l'idea intesa come forma. Proprio rispetto a quest'ultimo livello di lettura ci sembra che si debba pervenire ad un finale e sintetico chiarimento dal punto di vista dottrinario più che storico-filosofico. In particolare ci sembra necessario chiarire meglio il senso vero che tale concetto ed elemento metafisico ebbe in Platone e nel platonismo storico. Ed in tal modo speriamo che forse, ove possibile, si potranno in conclusione anche accorciare le distanze con alcuni aspetti del platonismo steiniano.

Bisogna qui partire dal fatto che – sulla base di una nuova complessiva interpretazione della visione platonica (Reale)³³⁰ – il livello delle Idee quali forme non è in Platone da considerare affatto quello supremo, bensì è invece appena quello intermedio. Sta di fatto però che, quando si pensa alla dottrina platonica, è proprio a questo livello che ci si riferisce – come l'unico che sarebbe stato concepito dal pensatore ateniese. E da qui scaturiscono poi tutte le aporie filosofiche relative alla reale onticità di un livello di essere così trascendente; dalle quali poi discendono anche le aporie relative all'insostenibilità dell'effettivo ruolo onto-formante di un livello di essere che non possiede alcuna vera onticità.

Ci sembra che siano state sempre proprio queste difficoltà a spingere a considerare le idee come un elemento puramente intellettuale, e quindi da prendere in considerazione solo entro una pura gnoseologia ed epistemologia. Ed è in fondo proprio a questa restrizione che si rifà l'intendimento dell'idea come prevalente "forma vuota". Abbiamo comunque già detto come si dovrebbe considerare l'intendimento (da parte di Platone) delle idee quale elemento intellettuale nel senso dell'"*eidos*" (vedi nota 208). Oltre a ciò bisogna qui tenere conto anche del fatto che la trascendenza dell'idea è stata intesa dal platonismo storico (neoplatonismo)³³¹ come immateriale in un senso piuttosto sottile; e che quindi dovrebbe essere ben compreso per evitare di incorrere in equivoci. Si è trattato certamente di un discorso

³²⁸Alberto Caturelli, *Michele Federico Sciacca*, Ares, Milano 2008, III, IV-VI p. 294-372.

³²⁹E nel quale hanno avuto molto peso pensatori come Peguy e Mounier [Giorgio Campanini, "Un personalismo senza persona?", in: G. Fidelibus (a cura di), *Dopo Péguy. In presenza di Péguy*, XXIV (91) 2015, 25-32; Nunzio Bombaci, "Il Péguy di Mounier", in: G. Fidelibus (a cura di), *Dopo Péguy. In presenza di Péguy*, XXIV (91) 2015, 39-44]. Si veda anche la nota 14 al punto 3.

³³⁰Giovanni Reale, *Per una nuova... cit.*, I, II p. 31-74, II, V, IV-VI p. 147-189.

³³¹Pauliina Remes, *Neoplatonism... cit.*, 4 p. 103-111.

puramente metafisico, ma con esso si volle in primo luogo affermare l'assoluta unità dell'uomo per mezzo della realtà animico-spirituale intellettuale. Per quest'ultima si parlava quindi di un'immaterialità ontica intellettuale di tipo trascendente ("*immaterial realm*") affatto in un senso riduttivo. Dunque, almeno entro un discorso metafisico, il concetto di "*forma vuota*" non ha in sé in fondo un vero significato restrittivo; bensì punta invece ad affermare esattamente la specifica natura ontica (trascendente) di ciò che è puramente intellettuale.

Ma, ritornano a Platone, bisogna riconoscere che il vero livello ideale-formale è per lui quello dei Principi, e non invece quello delle idee. I Principi fungono pertanto da forma in quanto costituiscono per davvero un pieno e radicalmente ultimo essere, e quindi anche un paradigma assoluto di essere (proprio come la realtà supremamente onto-intellettuale, così come l'abbiamo appena definita). Precisamente, essi sono «forma» nel senso che costringono le cose ad essere esattamente come esse devono essere, ossia sul modello di quello che è per davvero l'essere.

Senza però volere entrare nel merito delle giustificazioni di tale discorso così sublimemente metafisico, ciò che qui conta è soprattutto che in esso, come si può constatare, è in opera un paradigma esclusivamente attivo di formazione. Nell'affermare quella che è la forma nella sua pienezza, esso quindi esclude decisamente qualunque intendimento della forma stessa come qualcosa di astratto in attesa di riempimento (com'è invece per definizione la "*forma vuota*"). Quest'ultimo intendimento di forma si ispira pertanto ad un paradigma puramente passivo.

Che poi trova posto anche nel platonismo storico; entro il concetto di *logoi*³³², quali matrici (forme) intermedie di essere rispetto al *Logos*. Le idee come livello intermedio di essere corrispondono proprio a tali elementi.

Ma l'attività implica anche un necessario riferimento all'essere da parte di ciò che intanto è ed agisce come Forma. Ebbene, ci sembra che proprio a quest'obbligatorio riferimento che si è attenuto l'intero platonismo storico (incluso Platone stesso) nel concepire il supremo livello ideale come una vera e propria «Intelligenza creatrice»,

³³²Ne ritroviamo ad esempio trattazione entro la seconda divisione della Natura secondo Scoto Eriugena, ossia quel momento del suo complessivo onto-dinamismo nel quale il sovra-essere puramente ideale (e prossimo al nulla) si lascia tradurre in essere [Nicola Gorlani, *Giovanni Scoto Eriugena...* cit., 523d-529c p. 402-416]. Più indietro ancora si tratta in Plotino dell'atto di lettura ideale dell'essere da formare da parte del *Nous* nel corpo dell'Uno [Pauliina Remes, *Neoplatonism...* cit., 4 p. 126-127]. Ma anche in Platone (*Gorgia, Fedone, Fedro, Simposio, Repubblica*) il livello delle idee come *logoi* può essere identificato [Paul Friedländer, *Platone...* cit., I, I, III p. 81-83].

specie nella sua azione ordinatrice del *kósmos noetós*³³³. Cosa che poi è stata ereditata in pieno dal platonismo cristiano; sebbene con accenti diversi in ragione dei pericoli visti in questo concetto (come vedremo poi).

Dunque, quando si parla di formazione, ci si riferisce di fatto ad un concetto di «forma» che non può essere affatto quello che abbiamo visto emergere prevalentemente entro a visione steiniana (sia nei suoi aspetti più husserliani che in quelli più tomisti); ossia quello di una “*forma vuota*” unicamente passivo-ricettiva. E questo ci rivela allora che l’intendimento restrittivo dell’idea quale forma (al quale ci siamo finora attenuti) non soltanto è appena uno tra i diversi possibili, ma è anche quello più debole ed incompleto in termini filosofico-metafisici. Dato che esso rivendica ad un elemento ontologico intermedio, e puramente passivo, una funzione attiva che invece non può essere affatto sua. Proprio tale funzione viene però presupposta tacitamente nel parlare di “*forma vuota*”. Si presuppone insomma che essa formi l’essere; e che precisamente lo formi appena nel modo totalmente indiretto che le è effettivamente possibile. È evidente, però, che in tal modo non si intende affatto una «formazione» in senso letterale, ma invece in senso appena metaforico.

Si afferma insomma che la “*forma vuota*”, che accoglie un contenuto riempiente, «è come-se-lo-formasse». Non si afferma invece affatto (perché non si può!) che essa davvero formi qualcosa.

In altre parole, si prende semplicemente un prestito la metafora metafisica della «formazione» per descrivere un processo che invece di fatto non solo non forma, ma si muove anche in una direzione diametralmente opposta a quest’ultima. Esso è infatti un processo in cui chi agisce è semmai il contenuto riempiente. Mentre invece la forma resta solo passiva, e quindi costituisce qualcosa di inattivo, di cui si potrà poi facilmente dire che è del tutto inconsistente dal punto di vista ontologico. Nel caso della mancata azione di un contenente agente, la sua inattività può ben configurare un’inesistenza. Ed è probabilmente proprio in tal modo che il “*nominalismo*” definisce le idee quali universali.

³³³Ritroviamo questo concetto accennato in Platone (*Repubblica, Fedone, Politico e Sofista*) nella forma dell’atto di creazione ordinatrice che viene riservato ad un Demiurgo intellettuale posto sotto il livello dell’Uno divino [Giovanni Reale, *Per una nuova... cit.*, III, XI, II p. 323-336, III, XVI p. 434-453, IV, XVI, I- VI p. 497-544]. Lo ritroviamo in Proclo nella forma dell’ininterrotta continuità unente la Causa (Uno divino) agli ultimi suoi effetti [Proclo, *Elementos de teologia*, Aguilar, Buenos Aires 1975, 7-39 p. 28-60, 56-65 p. 70-79, 75-86 p. 87-95]. E naturalmente, infine, lo ritroviamo espresso con grande forza nelle dottrine gnostiche [*Di Ermete. A Tat. «Il Cratere» o «La Monade»*, in: Ilaria Ramelli (a cura di), *Corpus Hermeticum... cit.*, IV p. 145-159; Luigi Moraldi, *Introduzione*, in: Luigi Moraldi (a cura di), *Pistis Sophia*, Adelphi, Milano 2014, p. 9-18].

In tale maniera il concetto di «forma», impiegato nel caso di una “*forma vuota*”, è un concetto che dice e non dice quello che esso intanto sa che la forma dovrebbe davvero essere (per costituire, dal proprio punto di vista, qualcosa di filosoficamente sostenibile). Dice appena negativamente (non affermativamente), nel negare che la forma possa essere davvero attiva. E non dice (cioè sottace affermando), nell’affermare che la forma non può in alcun modo essere attiva. Qui infatti viene sottaciuto che la forma, per essere davvero ciò che essa vuole essere, deve essere in ogni caso e totalmente attiva. Si tratta insomma di una dottrina che lascia fuori di proposito un ambito di definizioni che essa rinuncia in partenza ad evidenziare.

Ciò implica allora un riduzionismo implicito e volontario nel concetto di «forma» (quando limitato all’intendimento di “*forma vuota*”). Il che avviene poi nel modo specifico del lasciare che nel suo contesto insorga indisturbato l’equivoco che è inevitabilmente dovuto all’omissione di una definizione preliminare. L’omissione è la seguente: – una forma può essere davvero tale solo se la sua azione si esercita davvero sull’essere. Il che implica poi come conseguenza che una forma intesa in termini puramente conoscitivi (e quindi obbligatoriamente passivi) non potrà veramente essere ciò che essa invece comunque pretende di essere. Essa insomma non potrà essere davvero considerata una «forma».

Ebbene in qualche modo sono proprio questo le idee platoniche intese quali intermedi.

Esse sono appena quei contesti formativi di essere tendenziale («essenze formali», o anche «specie»), per mezzo della cui presenza il Principio indirizza la sua azione formante verso un determinato ambito ontico. Si tratta insomma di ciò che prima indicavamo come *logoi*. L’azione non è di tali elementi, ma è invece solo del Principio formante.

In questo senso, dunque, le idee sono forme solo nel senso che esse anticipano (appunto su un piano di conoscenza meramente intermedio) il disegno (sagoma) dell’ente da formare entro la visione ed azione di un superiore principio formante. Si tratta insomma del mero strumento di un progetto, ma non invece del progetto stesso. Quest’ultimo sta infatti in potenza nel pieno possesso di una forza formante che la forma conoscitiva invece non ha affatto. Ci sembra dunque proprio in questo senso che, entro la visione platonica, le idee quali intermedi possono essere intese come «stampi» delle cose. Elemento che poi si può collocare sulla via del processo di

formazione o anche alla sua fine (come nella causalità finale), senza che cambi davvero molto.

Ebbene, tali osservazioni possono essere opportunamente completate da una distinzione fatta da Dietrich von Freiberg³³⁴ entro l'azione dell'intelletto agente in funzione proprio di Intelligenza creativa. Quest'ultima utilizza infatti le "forme ideali" (secondo il classico concetto delle idee creative nella mente divina) solo e soltanto nel creare le morte cose. E ciò avviene proprio per mezzo del paradigma di un'intermedietà della presenza ideale (cioè secondo un meramente strumentale "per mezzo", o "gemäß", che poi corrisponde esattamente alla causalità finale). Non è però così che vengono creati i veri essenti, ossia gli enti pensanti e viventi. Essi non sono infatti il frutto di un'idea-guida (strumento del progetto) impiegata dalla forza formante, ma sono invece il trasfondersi stesso di quest'ultima nell'ente altrettanto intellettuale (onto-ideale) che la esprime. Questo genere di creazione non prevede pertanto alcuna intermediazione, ed avviene pertanto esattamente secondo la falsariga della continuità ininterrotta unente il trascendente Principio intellettuale (intelletto agente) all'ente intellettuale (intelletto passivo). Continuità che è poi puramente interiore, ed affatto invece esteriore. Il paradigma è dunque qui quello di una causalità pienamente efficiente, ed invece in alcun modo finale (o almeno solo secondariamente finale).

Deve allora essere proprio questa l'azione che è in atto quando effettivamente una forma è presente e produce il suo effetto. Essa agisce esattamente come idea e solo come idea; non invece «per mezzo» di idee. Essa è Forza formante proprio perché, in ciò che fa, basta totalmente a sé stessa dal punto di vista ontico. Essa non presuppone alcuna idea (come avviene nell'azione dell'artista), ma è invece l'idea stessa nel pieno della propria presenza ed azione (in qualunque suo momento, dall'inizio alla fine); e quindi nel pieno della propria onticità. Essa non si trasfonde in un ente concreto destinato ad incarnarla, ma è invece questo stesso ente colto nello stadio antecedente della sua non ancora avvenuta manifestazione. Laddove questo ente stesso è un vero e proprio nulla qualora esso non presupponga un'idea destinata a manifestarsi in esso.

Di una siffatta dottrina si possono trovare le tangibili tracce perfino in pieno pensiero cristiano.

³³⁴Dietrich von Freiberg, *Abhandlung...* cit., 32-36 p. 53-60.

In Gregorio di Nissa³³⁵ (e non solo), infatti, viene concepita una suprema Persona che genera una persona ad essa del tutto simile, e cioè la genera a sua somiglianza.

Ma in tal modo siamo molto prossimi alla serie di significati che la Stein continuamente (quando il suo discorso si fa più metafisico-religioso) ci suggerisce nel presentarci l'idea come qualcosa che non diviene mai davvero reale finché non si incarna in un Essente (la cui essenza profonda è appunto intellettuale). Cosa che poi ci pone davanti ad individuo che è specie per sé stesso, e verso il quale punta pertanto infallibilmente la sua essenza ideale.

Ebbene, abbiamo più volte dovuto constatare che proprio questo suo discorso assume toni spesso esplicitamente anti-platonici. Così avviene per esempio quando ella, esattamente su questa base, sostiene una prossimità tra Husserl e Tommaso³³⁶. Qui, infatti (assumendo così un punto di vista tomista decisamente anti-platonico) la pensatrice sostiene che verità nella sua pienezza non può essere affatto considerata l'"Idea" (verità puramente trascendente) destinata ad essere realizzata ("verwirklicht") in un processo infinito, e quindi mai approdante ad alcuna verità in quanto riflesso del vero Essere trascendente. Sulla base delle precisazioni appena fatte, questo discorso sembra però essere (almeno in via di principio) molto meno anti-platonico di quanto esso stesso non voglia sembrare. Infatti, anche parlando di una verità che si rivela solo alla fine del processo, la Stein ci parla comunque di quella stessa serrata continuità (tra Trascendente ed immanente) del processo formativo attivo di cui abbiamo poc'anzi preso atto.

Orbene, abbiamo però anche dovuto constatare che presso la Stein noi ritroviamo di fatto presentati e discussi (sostanzialmente e prevalentemente) prevalentemente due paradigmi di forma e di formazione: - 1) quello puramente passivo delle "forme vuote", che ha una valenza puramente epistemologica; 2) quello davvero attivo dello Spirito intellettuale formante, per la cui azione spesso viene menzionato il paradigma delle idee impiegate da Dio nella creazione (idee per le quali in questo caso viene contemplata l'eternità e quindi l'esistenza trascendente).

Il paradigma dell'idea incarnata (che poi emerge nel pensiero steiniano molto più in trasparenza che non in modo davvero espresso) può essere pertanto a metà strada tra i due principali paradigmi appena illustrati. E ci chiediamo dunque se ciò non mostri un tendere della pensatrice verso il concetto metafisico pieno di forma e di

³³⁵Walter Volker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1993.

³³⁶Edith Stein, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 2 p. 318.

formazione; del quale pertanto il secondo paradigma principale costituirebbe una forma prevalentemente teologica, e quindi moderata nella sua espressione.

Nel tentare di chiarire tali aspetti ci sembra utile prendere in esame le considerazioni del Secretan³³⁷; le quali pongono in relazione esattamente i termini della questione qui in causa, e cioè “*essenza*” e “*persona*”. Proprio circa la creazione divina per mezzo di idee, lo studioso attribuisce alla Stein un concetto di idea che si pone molto più come “*morphé*” che non invece come “*eidós*”.

Con la prima va intesa infatti la forma concreta (“*konkrete Form*”), mentre con la seconda la forma pura (“*reine Form*”). Quest’ultima è però l’essenza ideale quale essere sovratemporale e senso ultimo dell’essere (“*überzeitliches Sinn eines Seienden, der als Idealziel der konkreten Wesenformen verstanden ist*”) (voce bibliografica alla nota 336). E senz’altro essa è allora la stessa divina “*Essenza suprema*” di cui parla Agostino³³⁸ sullo sfondo della sua dottrina dell’anima; ossia una “*forza incorporea*” creante il corpo proprio per mezzo della valenza dell’anima come forma. Inoltre, come tale, essa coincide con il supremo Soggetto divino quale Persona.

Con tutto ciò è stato dunque affermato che proprio l’attribuzione all’Idea di una primaria ed attiva funzione formante supera il suo intendimento puramente astratto-concettuale. E qui peraltro non vi è alcuna contraddizione tra l’Essenza colta come forma di intelligibilità e come forma di essere.

Infatti in Agostino l’Essenza suprema compare come Verità fondante ogni essere.

Tutto ciò potrebbe pertanto significare che, proprio entro il concetto steiniano più sfuggente di idea quale forma, esistono comunque i presupposti tendenziali per una visione platonica che si muova secondo le linee della più integrale dottrina di formazione; e che quindi tenda a travalicare i limiti della invece così moderata ed attenuata dottrina teologica di creazione divina per mezzo di idee.

In estrema conclusione, dunque, va qui osservato che innanzitutto, nel contesto di questa complessiva sfera di idee, sembra esservi sul piano oggettivo una certa confusione di termini e di concetti. Dato che, come abbiamo visto, i due paradigmi di forma e formazione (più e meno moderato) di fatto si escludono a vicenda.

L’origine di tale interpretazione può forse essere nata proprio nello storico fraintendimento della dottrina platonica nella sua interezza; che il Prof. Reale ci

³³⁷Philibert Secretan, “*Essence e personne*”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, p. 481-486.

³³⁸Agostino, *L’immortalità dell’anima*, in: Giovanni Catapano (a cura di), *Agostino. Sull’anima...* cit., viii, 13-14 p. 91-94.

mostra consistere proprio nella cancellazione di un livello supremo dei Principi (descritto da Platone solo nelle dottrine orali).

Ma ciò ha l'inevitabile conseguenza di eliminare proprio un livello ideale che sia davvero capace di azione formante. Come abbiamo visto, infatti, la dottrina platonica del Demiurgo ci suggerisce proprio che il livello dei supremi Principi ideali (ed in particolare l'Uno stesso) fa esattamente quanto è previsto che faccia Dio con le idee presenti davanti al suo sguardo spirituale nell'atto di creazione.

L'altro aspetto della questione sembra essere pertanto proprio quest'ultimo; come del resto si lasciava intuire già nelle considerazioni fatte poc'anzi. Il problema filosofico-metafisico sembra risiedere insomma anche nella moderazione alla quale la piena dottrina della formazione ideale è stata sottoposta entro un determinato intendimento teologico (ben rappresentato da un Tommaso volutamente tiepido e prudente nel proprio platonismo). La preoccupazione (senz'altro teologicamente fondata) era quella della possibile blasfemia costituita dal presupporre Idee che occupassero un livello ontologico più alto di quello di Dio (che appunto verrebbe così ridotto ad un mero Demiurgo). Tuttavia non è questo ciò che conta qui in primo luogo. Ciò che conta è invece che la menzione del concetto di idee divino-creative non può associarsi al concetto della "*forma vuota*" senza inficiarlo e revocarlo. Non deve essere dunque un caso che la Stein abbia sentito la così forte necessità di criticare la dottrina tomista di individuazione perché essa attribuiva troppa importanza alla sostanza e troppo poca all'essenza. E non dev'essere un caso che ella abbia sentito anche la necessità di un concetto di idea-forma intermedio tra la sua tipologia moderata e quella invece più assertiva.

Sta di fatto che, come abbiamo visto, o si sceglie l'uno o si sceglie l'altro dei due concetti di idea-forma. Ed a noi sembra che il pensiero steiniano non sia stato sufficientemente chiaro proprio nel senso che esso non ha fatto questa distinzione in modo davvero completo. Abbiamo infatti constatato proprio una differenza tra le fasi (filosofiche) in cui prevaleva il concetto di "*forma vuota*" ed una fase (metafisica) in cui sempre più prepotentemente si affacciava il concetto di un'Idea come effettiva Causa formante.

Ebbene, a noi sembra che tale confusione sia potuta sussistere proprio perché la Stein ha in qualche modo fortemente teso ad un platonismo, ma non si è sentita motivata ad abbracciarlo nella sua totalità integrale e profondità di dottrina. Con la conseguenza di aver solo maneggiato (sebbene con impareggiabile maestria e

potenza di pensiero) dei concetti platonici, che però non potevano davvero avere la pienezza propria della visione di Platone stesso. E questo crediamo che valga anche tanto per Husserl che per Aristotele. Quanto poi ad Agostino il discorso è tangibilmente diverso. Eppure anche questo pensatore è stato condizionato da un genere di metafisica teologica che non poteva permettergli di accettare davvero la visione platonica nella sua interezza.

Ebbene, ai fini della nostra indagine, tutto ciò potrebbe significare che (almeno tendenzialmente o forse perfino *in pectore*) la Stein fu molto più platonica di quanto lei stessa sia stata disposta ad ammettere. Tuttavia, sulla base delle evidenze più solidamente oggettive che abbiamo visto emergere in questa investigazione – e che configurano in modo davvero riconoscibile (in termini dottrinari e storico-filosofici) solo un platonismo moderno, moderato e diverso da quello storico –, le nostre ultime considerazioni possono solo avere il senso dello sforzo di portare un certo ordine sul piano più oggettivamente metafisico della dottrina delle idee alla quale la Stein si riferisce solo collateralmente. Da questo dobbiamo dunque dedurre che tali considerazioni lasciano comunque aperta una questione che senz'altro richiederebbe indagini più approfondite. Si tratta di quelle indagini alle quali abbiamo più volte accennato, e che dovrebbero svolgersi in una fase del pensiero steiniano (quella ultimissima) entro la quale l'interesse filosofico della pensatrice ha almeno un poco ceduto il terreno rispetto a quello mistico-contemplativo e metafisico-religioso.

Appendice 1.

Agostino, Platone e Stein

Faremo qui un brevissimo *excursus* su due testi in particolare di Agostino, e cioè quelli dedicati alla dottrina dell'anima (il *De immortalitate animae* e il *De quantitate animae*). I riferimenti bibliografici per queste opere sono riportati nel testo da noi più volte menzionato (Catapano). Testi che da questo momento in poi indicheremo i due testi con le sigle DIA e DQA.

Una sommaria analisi di questi testi ci sembra possa evidenziare bene quanto forte sia l'affinità del pensiero steiniano alla visione agostiniana. Per motivi di spazio siamo costretti ad una menzione molto generale di tali affinità, che qui indicheremo quindi in modo solo sostanzialmente tematico in relazione ai corrispondenti punti del testo di Agostino. Dobbiamo quindi lasciare al lettore il riconoscimento dei temi e luoghi del pensiero steiniano che si riveleranno riconducibili agli elementi qui posti in evidenza.

In generale si tratta del concetto squisitamente platonico dell'anima come luogo di essere caratterizzato da una stabilità come persistenza nel tempo, che però non è affatto degli enti finiti e quindi configura un'indistruttibilità sfidante il tempo, ovvero l'eternità (DIA i1 p. 65, iii4 p. 73, v8 p. 79, vii 12 p. 89). E tale persistenza si connota poi di una dimensione vitale che è di chiara origine soprannaturale (ovvero è di origine creativa), e quindi connota di sé in modo decisivo ciò che è la sostanzialità animica (DIA i1 p. 65, iii3 p. 69, v9 p. 81-83). Dell'anima viene pertanto proprio su questa base sostenuta la funzione conoscitiva, e quindi la sua assimilabilità alla stessa "Ragione" (DIA i1, vi10 p.83-85). In particolare viene sottolineato che l'auto-conoscenza (presupponente a sua volta un'anima) è la più autentica forma di conoscenza in quanto comporta il totale possesso sul proprio oggetto; cosa che avviene solo quando il soggetto, riflettendo su sé stesso, si converte totalmente all'essere interiore (DIA, i, 1 p. 65-67). Ma in tale contesto emerge anche l'impossibilità di un'intimità con l'essere che sia assimilazione (come avviene nella relazione del soggetto con l'essere esteriore). L'anima infatti non impara se non allontanandosi dal proprio corpo. E ciò ci sembra sottolinei fortemente l'importanza dell'atteggiamento teoretico ed anche il concetto steiniano della trasparenza dello spirito rispetto a sé stesso.

Su questa complessiva base viene ripreso poi il tema del *cogito* come luogo di certezza dell'essere (DIA vi11 p. 87). Il che poi permette di affermare il ruolo dell'anima come *forma corporis* (viii12 p. 89), laddove però essa spicca (in quanto sostanza sublimemente "*composta*" e dunque creata ad immagine di Dio) per la sua radicale differenza dalle sostanze "*semplici*" o materiali (DQA i1-2 p. 123-127).

Ebbene su tale complessiva base testuale crediamo di poter accennare molto in generale ad una possibile assimilazione tra i concetti agostiniani e determinati aspetti della riflessione steiniana.

L'anima prova per Agostino che la *sostanza* quale luogo di persistenza dell'essere (*continuità*) è ammissibile solo se vivente e quindi integralmente soprannaturale, e pertanto in quanto fondata in modo verticalmente trascendente. In particolare Agostino (DIA, i, 1 p. 65-67) sostiene che la conoscenza è possibile solo da parte di ciò che vive (si impara solo ciò che si vive, ed impara solo il soggetto che vive) e quindi è in movimento. E questo ci sembra richiami molto diversi aspetti della dottrina husserliano-steiniana (vissuto, coscienza come atto, movimento intellettuale-spirituale).

In termini più prettamente metafisico-religiosi, ciò significa comunque che per l'Ipponate Dio è sì "*patria*" (DQA i1-2 p. 123-127), e quindi Origine dell'anima, ma non nel senso che Egli possa identificarsi (isostaticamente) con l'anima stessa quale *sostanza*. E ci sembra che ciò giustifichi ultimamente la resistenza della Stein alla tomista dottrina sostanziale dell'anima. Agostino sottolinea infatti che la capacità di conoscere non è affatto proporzionata alla grandezza (quantità) corporea dell'anima (DQA, xiv, 24 p. 177-181). Il che sottolinea poi fortemente anche il concetto di a-spazialità dell'anima.

Ma tutto ciò rinvia in generale all'Essere stesso da intendere come Vita, e pertanto come continuo rinnovamento nel tempo (onto-dinamismo). Come tale esso non soggiace però ad alcuna discontinuità temporale. Per questo la *spazialità* (materiale o sostanziale) si rivela del tutto insufficiente a giustificare l'essere; dato che in essa non può sussistere alcuna simultaneità di presenza (e di quest'ultima la molteplicità delle individualità cosali è pertanto solo pallido riflesso). Mentre la vitalità (massima nell'interiore animico) possiede invece in pieno tale caratteristica. Non a caso dunque tutto ciò trova il suo paradigma nell'*interiore* e non nell'*esteriore*. Proprio per questo l'interiore cosciente-conoscitivo (*cogito*) può realmente avere un ruolo costitutivo nei confronti dell'essere materiale. La soggettualità cosciente-

conoscente è pertanto il luogo stesso della stabilità di essere che è alla portata dell'immanente. Anche tale luogo è però criticamente legato alla vitalità quale unica ed autentica causa di stabilità di essere (dono di essere). L'indissolubile legame tra Ragione ed anima si rivela allora consistere nel *cogito* proprio in forza della vitalità (*cogito / sum*) ad esso conferita all'Essere divino. Proprio in tale contesto ci sembra si possa cogliere il culmine stesso della dottrina agostiniana del *cogito / sum*. Che consiste esattamente in quell'assoluta intimità tra i due termini, che è poi possibile solo interiormente – cogliere il vero è possibile solo entro sé stessi (intelletto) e non invece fuori di sé stessi (“*fuori di noi*”).

Infine ci sembra si possa ritrovare proprio entro tale insieme di idee il riferimento della riflessione steiniana dell'esposizione al nulla da parte del finito quale ente pensante (“*Erlebnisseinheit*”). L'anima infatti, dice Agostino, è indissolubilmente legata alla Ragione proprio perché quest'ultima è il Vero stesso, che è poi lo stesso “*inalterabile*”. La “*stoltezza*” è pertanto sempre un “*decremento*” di tale legame.

Ci sembra allora che si possa trovare qui il nucleo di quel concetto di presenza della verità (quale Essere divino) nella mente-anima, che si riscontra poi in tutti i pensatori della linea platonica (almeno in parte inclusa anche la Stein). L'anima è unita alla Ragione al modo del riconoscimento dell'Essere eterno in quanto vitale (Dio-Vita), e quindi in quanto la Ragione stessa è il Vero quale supremo vitale, e cioè l'Essere come Verità.

Nel complesso diremmo allora che proprio la valenza fortemente vitale (e dunque creativa), che Agostino attribuisce al concetto platonico di anima come stabilità, fa sì che con ciò il platonismo (senza però affatto essere rinnegato nei suoi tratti portanti) assuma un volto decisamente cristiano.

Oltre a tali osservazioni di carattere primario (con i relativi riferimenti testuali), ci sembra utile anche elencare in modo estremamente sintetico alcuni ulteriori aspetti della riflessione agostiniana rispetto ai quali è possibile trovare la connessione con diversi momenti della riflessione steiniana.

Ecco dunque l'elenco degli elementi del pensiero agostiniano che ci sembra importante porre in risalto:

A1) Formazione animica quale onto-generazione dalla valenza costitutiva (costituzione): l'anima umana è simile a Dio nella sua natura creativa, sebbene sia in

grado di “*creare*” solo cose “*mortali*” (DQA, ii, 3 p. 127-129); tali concetti sono poi in connessione con la dottrina della crescita (vedi dopo)

A2) Profondità dell’anima (nel senso di una spazialità che è iper-fisica in quanto trascendente le tre dimensioni dello spazio) come immaterialità incorporea specifica dell’ontologia interiore (DQA, iii, 4 p. 129-131, ibd. iv6 p. 133-137); tale concetto è in relazione poi con la dottrina esposta a proposito del *pneuma* (“*vento*” o “*soffio*”), del centro e del punto (vedi dopo)

A3) Non quantitatività dell’anima (essa “è *quasi un nulla*”) in quanto non spaziale ed immateriale, e pertanto caratterizzata da un’ontologia puramente qualitativa (DQA, iii, 4 p. 129-131).

A4) Assimilabilità della sostanza animica alla dimensione del *pneuma* (“*vento*” o “*soffio*”): – la natura dinamica del vento è la quintessenza stessa della profondità animica quale trascendenza della spazialità fisica (DQA, iv, 6 p. 133-137); questo però non significa che essa sia incorporea (in senso immateriale), in quanto è semmai la corporeità ad essere difettiva rispetto alla dimensione ontologica del *pneuma* che ne costituisce l’espressione più piena; con la conseguenza che l’anima può essere ritenuta stare a metà strada tra la dimensione dello spirito e quella del corpo fisico.

A5) Centro indivisibile ed aspaziale dei corpi quale quintessenza della profondità interiore (DQA, xi, 18 p.163-165).

A6) Dottrina della “*crescita*” come esplicazione spaziale immateriale propria dell’anima (DQA, xix, 33 p. 199-201); in connessione con ciò sta poi la dottrina delle “*energie*”, a sua volta connessa a quella dell’“*esercizio*” (DQA, xxi, 35-36 p. 203-207): – la capacità di crescita del corpo sembra infatti in connessione con una maggiore disponibilità di energie, che però, provenendo dall’anima (profondità), si esplica secondo il paradigma di un incremento non quantitativo bensì qualitativo (virtù)

A7) Dottrina delle varie forme e gradi gerarchici (ascensivi) dell’anima (DQA, xxxiii, 70-76 p. 285-301): – dei quali però se ne riconoscono qui sette, laddove l’ultima forma e grado è capace di pervenire alla “*visione di Dio*”

A8) Dottrina dell’anima cosciente in relazione con la reminiscenza platonica (DQA, xxvi-xxvii, 50-53 p. 243-251): – con la conseguente relativizzazione della “*ragione*” ad una conoscenza per definizione sempre antecedente (“*prima*”), laddove poi la ragione costituisce scienza solo quando si raccorda a quest’ultima (“*visione*”) come accade nella “*sapienza*”.

In connessione con tutto ciò ci sembra che stiano diversi momenti del pensiero steiniano (anche talvolta attraverso la mediazione di Tommaso) : 1) formazione animica in connessione con costituzione ed onto-generazione (A1) ; 2) dottrina della profondità animica e dell'immaterialità dell'interiore formale-essenziale (A1, 5); 3) qualitatività e non quantitatività dell'individuo messo in forma dall'interiorità animica (A3) ; 4) dimensione dello spirito come equivalente al "sottile" (A4) ; 5) dimensione energetica della connessione tra anima e mondo (vita spirituale), fenomeno del ristoro di forza, gradualità di pienezza e perfezione (potenza ed atto), esercizio come esplicazione di potenza (A6) ; 6) dottrina strutturale dell'anima (A7) ; 7) dottrina dell'anima conoscente (A8).

Bibliografia

- ¹ Agostino di Ippona, *Confessioni*, Paoline, Sulmona 1949.
- ² Aguirre-García Juan Carlos, “El realismo y el antirrealismo (¿realismo?) científico”, *Kriterion*, 129, 2014, 287-308.
- ³ Ales Bello Angela, “A proposito della ‘Philosophia perennis’. Tommaso D’Aquino e Edmund Husserl nell’interpretazione di Edith Stein”, *Sapienza*, 27, (1974, 441-451.
- ⁴ Ales Bello Angela, “Edith Stein, esistenza ed essenza”, *Per la filosofia*, 6, 1989, 77-83.
- ⁵ Ales Bello Angela, *Edith Stein. Intima scientia*, in: Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti (edd), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova, Roma 2000.
- ⁶ Ales Bello Angela, *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993.
- ⁷ Ales Bello Angela, *Edith Stein o dell’armonia*, Edizioni Studi, Roma 2009.
- ⁸ Ales Bello Angela, “Edmund Husserl e Edith Stein. La questione del metodo fenomenologico”, *Acta philosophica* 1, 1992, 116-175.
- ⁹ Ales Bello Angela, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005.
- ¹⁰ Ales Bello Angela, *Il linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in: *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes*, M. Baldini – S. Zucal (edd.), Morcelliana, Brescia 1989, p. 173-179.
- ¹¹ Ales Bello Angela, *Il senso delle cose*, Castelvechi, Roma 2013.
- ¹² Ales Bello Angela, *L’universo nella coscienza*, ETS, Pisa 2007.
- ¹³ Ales Bello Angela, “Per un recupero della mistica nell’ambito fenomenologico. Gerda Walther e Edith Stein”, in *Esperienza mistica e pensiero filosofico* (Atti del Colloquio «Filosofia e Mistica» – Roma, 6-7 dicembre 2001), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.
- ¹⁴ Alfieri Francesco, *Il “Principium individuationis” e il “fondamento ultimo” dell’essere individuale. D. Scoto e la rilettura fenomenologica di E. Stein*, in: Mobeen Shahid, Francesco Alfieri, *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Laterza, Bari 2009, p. 209-259.

- ¹⁵ Alfieri Francesco, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014.
- ¹⁶ Alves Pedro MS, Morujão Carlos Aurélio (trad), *Edmund Husserl, Investigações Lógicas. Segundo Volume, Parte I. Investigação para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2007.
- ¹⁷ Alves Pedro M.S., "Husserl's Project for a Material Science of the Life-World", in: Burt Hopkins and John Drummond (eds.), *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 13, 2015 p. 117-152.
- ¹⁸ Aristotele, *Metafisica*, Mondadori, Milano 2008.
- ¹⁹ Arp Robert, "The pragmatic value of Frege's Platonism for the pragmatist", *The Journal of Speculative Philosophy*, 19 (1) 2005, 22-41.
- ²⁰ Astell Ann W., "From ugly duckling to swan: education as spiritual transformation in the thought of Edith Stein", *Spiritus*, 13 (1) 2013, 1-6.
- ²¹ Astell Ann, "Saintly mimesis, contagion and empathy in the Thought of Renè Girard, Edith Stein and Simone Weil", *Shofar*, 22 (2) 2004, 116-131.
- ²² Bar Kusano Mariana, *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*, Dissertação, Universidade Pontificia Católica de São Paulo 2009.
- ²³ Bausani Alessandro (a cura di), *Testi religiosi zoroastriani*, Edizioni Paoline, Roma 1964.
- ²⁴ Beauvais Chantal, "Edith Stein e la modernità", *Laval théologique et philosophique*, 58, 2002, 117-136.
- ²⁵ Beauvais Chantal, "Edith Stein et Erich Przywara: la réconciliation du noétique et de l'ontique", *Laval théologique et philosophique*, 61, (2) 2005, 319-335.
- ²⁶ Beckmann Zöller Beate, *Die unbekannte Edith Stein*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006.
- ²⁷ Beckmann Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2003.
- ²⁸ Beierwaltes Werner, *Platonismus und Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- ²⁹ Belousek Darrin W., "Husserl on scientific method and conceptual change: a realistic appraisal", *Synthese*, 115, 1998, 71-98.

- ³⁰ Benedicks Fischer Clare, "Simone Weil as we know her, and the christian platonism of Simone Weil", *Journal of the American Academy of Religion*, 74 (4) 2006, 994-995.
- ³¹ Berlinger Rudolph, "Zeit Und Zeitlichkeit Bei Aurelius Augustinus", *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 7 (4) 1953, 493-510.
- ³² Betschart Christof Br., *Christliche Philosophie nach Edith Stein*, Lizentiatsarbeit, Theologische Fakultät Freiburg/Schweiz, Freiburg 2004.
- ³³ Betschart Christof Br., "L'homme spirituel et la Création", *Carmel*, 117, 2005, 45-62.
- ³⁴ Boella Laura, de Monticelli Roberta, Prezzo Rossella, Sala Maria Concetta, *Filosofia Ritratti Corrispondenze, Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, a cura di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001.
- ³⁵ Bombaci Nunzio, "Il Pèguy di Mounier", in: G. Fidelibus (a cura di), *Dopo Péguy. In presenza di Péguy*, XXIV (91) 2015, 39-44.
- ³⁶ Borden Sarah, "Edith Stein and Thomas Aquinas on Being and Essence", *American catholic philosophical quarterly*, 82, 2008, 87-103.
- ³⁷ Borden Sarah R., "Introduction to Edith Stein's 'The interiority of the soul': from finite and eternal Being", *Logos*, 8 (2) 2005, 178-182.
- ³⁸ Bottin Francesco, "Tommaso D'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione", *Il Santo*, 49, 2009, 121-129.
- ³⁹ Breul Martin, "Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus. Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 62 (2) 2015, 310-335.
- ⁴⁰ Burnyeat M. F., "Idealism and greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed", *The Philophical Review*, 91 (1) 1982, 1-40.
- ⁴¹ Buttarelli Annarosa, *La cura delle relazioni con riferimento al pensiero di Edith Stein*, LEZIONE L.U.E.S., 12.02.2010, in: www.magverona.it.
- ⁴² Busi Giulio (a cura di), *Zohar, Il libro dello splendore*, Einaudi, Torino 2008.
- ⁴³ Calcagno Antonio, "Being, aevum e nothingness: Edith Stein on death and dying", *Cont Philos Rev*, 41, 2008, 59-72.
- ⁴⁴ Calcagno Antonio, "Edith Stein : Is the State responsible for the immortal soul of the person?", *Logos*, 5 (1) 2002, 62-75.
- ⁴⁵ Campanini Giorgio, "Un personalismo senza persona?", in: G. Fidelibus (a cura di), *Dopo Péguy. In presenza di Péguy*, XXIV (91) 2015, 25-32.

- ⁴⁶ Capra Fritjof, Pier Luigi Luisi, *Vita e Natura. Una visione sistemica*, Aboca, Salsopolcro 2014.
- ⁴⁷ Caputo John D., "The return of anti-religion: from atheism to radical theology", *J. of Cultural and Religious Theory*, 11 (1) 2011, 32-124.
- ⁴⁸ Catapano Giovanni (a cura di), *Agostino. La Trinità*, Bompiani, Milano 2013.
- ⁴⁹ Catapano Giovanni (a cura di), *Agostino. Sull'anima*, Bompiani, Milano 2012.
- ⁵⁰ Caturelli Alberto, *Michele Federico Sciacca*, Ares, Milano 2008.
- ⁵¹ Celms Theodor, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, in: Rozenvalds (ed.), *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften. 1928-1943*, Peter Lang, Frankfurt am M. 1993.
- ⁵² Cheeks Robert C., "Calcagno Antonio, The philosophy of Edith Stein", *Kritike*, 2 (2), 2008, 174-177.
- ⁵³ Cirillo Marco, *Platone nella fenomenologia di Edith Stein*, in Andrea Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, *Limina mentis*, Villasanta (MB), VI, 8, 2016.
- ⁵⁴ Collins James, "Edith Stein and the advance of Phenomenology", *Thought*, 67, 1942, 685-708.
- ⁵⁵ Côté Antoine, Zachia Eduardo, "Tomás de Aquino e o Problema das Ideias Divinas de Coisas Singulares", *DoisPontos*, 7 (1) 2010, 41-68.
- ⁵⁶ Crowell Steven Galt, "The other Husserl: the horizons of transcendental phenomenology", *Journal of the History of Philosophy*, 40 (1) 2002, 132-133.
- ⁵⁷ D'Ambra Michele, "Il mistero e la persona nell'opera di Edith Stein", *Aquinas*, 34, 1991, 581-591.
- ⁵⁸ De Palma Vittorio, "La ripresa brentaniana della teoria aristotelica delle categorie, e il suo influsso su Husserl", Conferenza tenuta presso l'Università di Padova, Dipartimento di Filosofia, 18.12.2002.
- ⁵⁹ De Palma Vittorio, "La Forma e la Sostanza", in: De Palma Vittorio, "Husserl e la Fenomenologia. Interventi su una raccolta di studi pubblicati su «La Cultura», XVII (2004) I", www.filosofia.it, p. 1-19.
- ⁶⁰ Derrida Jacques, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.
- ⁶¹ DeVille Adam A.G., "Alasdair Mc Intyer and Edith Stein: are they apophatic theologians", *Logos*, 11 (2) 2008, 77-90.

- ⁶² De Warren Nicolas, "The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl", *Paradigmi*, 2, 2014, 49-69.
- ⁶³ Di Cesare Donatella, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- ⁶⁴ Duran Jane, *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, by Marian Maskulak, Peter Lang, New York 2007 (book review).
- ⁶⁵ Duran Jane, "Edith Stein, ontology and belief", *Hey. J.*, XLVIII, 2007, 707-712.
- ⁶⁶ Duran Jane, "Theresian influence on the work of Edith Stein", *American Journal of Theology & Philosophy*, 32 (3) 2011, 242-254.
- ⁶⁷ Errico Rosa, "Essenza ed esistenza: analisi del principio di individuazione nel rapporto tra materia e forma. Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto", *Per la filosofia*, 70, 2007, 29-55.
- ⁶⁸ Errico Rosa, "La materia signata quantitate: Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto", *Aquinas*, 50, 2007, 763-795.
- ⁶⁹ Errico Rosa, "Principio di individuazione", *Dialeghestai*, 11 Dicembre 2011.
- ⁷⁰ Esnoul Marie (a cura di), *Bhagavadgītā*, Milano, Adelphi 1992.
- ⁷¹ Faggin Giuseppe, *Maestro Eckhart*, Sansoni, Firenze 1953.
- ⁷² Faivre Antoine & Tristan Frédérick (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova 1991.
- ⁷³ Fitzgerald Constance, "The passion in the carmelite tradition: Edith Stein", *Spiritus*, 2 (2) 2002, 217-235.
- ⁷⁴ Frechette Guillaume, "Searching for the Self: Early Phenomenological Accounts of Self-Consciousness from Lotze to Scheler", *International Journal of Philosophical Studies*, 21 (5) 2013, 654-679.
- ⁷⁵ Friedländer Paul, *Platone*, Bompiani, Milano 2014.
- ⁷⁶ Garcia Laura, "The primacy of person: Edith Stein and Pope John Paul II", *Logos*, 1 (2) 1997, 90-99.
- ⁷⁷ George Marie, "What Would Thomas Aquinas Say about Intelligent Design?", *Blackfriars*, 94 (1054) 2013, 676-700.
- ⁷⁸ Gerl-Falkowitz Hanna-Barbara, Neyer Maria Amata, *Sebstbildniss in Briefen. Erster Teil 1916-1933*, ESGA 2, Herder, Freiburg Basel Wien 2010.
- ⁷⁹ Gerl Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1999.
- ⁸⁰ Giannitrapani Paolo, "Kant? Una calamità", *Prismi*, IV, 2015, 1-9.

- ⁸¹ Gilson Étienne, *La filosofia del Medioevo*, Rizzoli, Milano 2014.
- ⁸² Gonzales Francisco, "Dialectic as 'philosophical embarrassment': Heidegger's critique to Plato's method", *Journal of the History of Philosophy*, 40 (3) 2002, 361-389.
- ⁸³ Gooch Todd A., *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin New York 2000.
- ⁸⁴ Gorlani Nicola (a cura di), *Giovanni Scoto Eriugena. Divisione della natura*, Bompiani, Milano 2013.
- ⁸⁵ Guénon René, *Il Regno della Qualità ed i segni dei tempi*, Adelphi, Milano 2006.
- ⁸⁶ Guénon René, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975.
- ⁸⁷ Hadot Pierre, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010.
- ⁸⁸ Hart Kevin, "Concretion and concrete: a response to my critics", *Sophia*, 56, 2017, 69-80.
- ⁸⁹ Hatem Jad, *Il ritratto significativa la filosofia steiniana della creatività artistica*, Simposio internazionale "Edith Stein. Testimone per oggi, Profeta per domani", Teresianum, Roma 1998, in: www.ocd.pcn.net.
- ⁹⁰ Hauser Kai, "Lotze und Husserl", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 85 (2) 2003, 155-178.
- ⁹¹ Hébert Robert, "Introduction à l'histoire du concept de réflexion: position d'une recherche et matériaux bibliographiques", *Philosophiques*, 2 (1) 1975, 131-153.
- ⁹² Hedwig Klaus, "Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept", *Philosophy and Phenomenological Research*, 39 (3), 1979, 326-340.
- ⁹³ Hedwig Klaus, "La discussione sur l'origine de l'intentionnalité husserlienne", *Les Études Philosophiques*, 3, 1978, 259-272.
- ⁹⁴ Heidegger Martin, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2008.
- ⁹⁵ Herbstrith Walthraud, "Edith Stein: the life of a philosopher and Carmelite" (review), *The Catholic Historical Review*, 93 (1) 2007, 198-200.
- ⁹⁶ Hering Jean, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie*, IV, 1921, 459-543.
- ⁹⁷ Hering Jean, *Fenomenologia e religione*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010.
- ⁹⁸ Hessen Johannes, *Platonismus und Prophetismus*, Reinhardt, München Basel 1955.

- ⁹⁹ Hopkins Burt C., "Husserl, Heidegger and the space of meaning: path towards transcendental phenomenology", *Journal of the History of Philosophy*, 40, (2), 2002, 271-273.
- ¹⁰⁰ Husserl Edmund, *Fenomenologia della conoscenza*, Bompiani, Milano 2004.
- ¹⁰¹ Husserl Edmund, *Idee per una fenomenologia pura*, Mondadori, Milano 2008.
- ¹⁰² Husserl Edmund, *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- ¹⁰³ Husserl Edmund, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemesterferien 1919*, in: Michael Weiler (Hrsg), *Edmund Husserl. Materialienbände, IV*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht Boston London 2002.
- ¹⁰⁴ Ingarden Roman, "Edith Stein on her activity as assistant of Husserl", in *Philosophy and phenomenological research* 23, 1962, 155-175.
- ¹⁰⁵ Ingarden Roman, "Über die philosophischen Forschungen Edith Steins", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, 456-480.
- ¹⁰⁶ Jalbert John E., "Husserl's Position Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism", *Journal of History Philosophy*, 6 (2) 1988, 279-296.
- ¹⁰⁷ Jones Tamsin, "Questions from the borders: a response to Kevin Hart's Kingdom of God", *Sophia*, 56 (1) 2017, 5-14.
- ¹⁰⁸ Kant Immanuel, *Critica alla Ragion Pura. Dialettica trascendentale*, Adelphi, Milano 2010.
- ¹⁰⁹ Kelly Michael R., "On the Mind's 'Pronouncement' of Time: Aristotle, Augustine and Husserl on Time Consciousness", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 78, 2005, 249-262.
- ¹¹⁰ Kerényi Karl, *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1979.
- ¹¹¹ Kitarō Nishida, John W.M. Krummel, "The issue of consciousness", *Philosophy East and West*, 62 (1) 2012, 44-51.
- ¹¹² Kneer Markus, "Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 62 (2) 2015, 350-367.
- ¹¹³ Koyré Alexandre, *Discovering Plato*, Columbia Paperback Edition, New York 1960.
- ¹¹⁴ Lipowicz Markus, "Das Leben als das Unausprechliche – oder: Simmel und Wittgenstein als Vordenker der Postmoderne", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (1) 2015, 24-44.

- 131 Nuzzo Vincenzo, "Edith Stein: vivere a partire dall'anima, *Prospettiva Persona*, 95-96, 2016, 92-95.
- 132 Nuzzo Vincenzo, "Il pensiero di Edith Stein sullo sfondo del pensiero di Meister Eckhart. Ovvero il neoplatonismo steiniano", *Dialeghetai*, 30 Dicembre 2016 < <https://mondodomani.org/dialeghetai/vn02.htm> >.
- 133 Nuzzo Vincenzo, *Il Platone proibito e l'Idea come la più reale delle cose*, Aracne, Roma 2017.
- 134 Nuzzo Vincenzo, *L'orizzonte platonico del pensiero steiniano – anima, ragione e spirito*, in: Andrea Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, *Limina mentis*, Villasanta (MB), XI, 2016, 129-170.
- 135 Nuzzo Vincenzo, *Lo spirito della funzione fisiologica. L'anima in Edith Stein e Platone*, Loghìa, Napoli 2016.
- 136 Nuzzo Vincenzo, *Sophia. La Sapienza divina, la Donna, l'Anima e il Corpo*, Victrix, Forlì 2017.
- 137 Oben Frieda Mary, "Good and evil in the life and work of Edith Stein", *Logos*, 3 (1) 2000, 177-196.
- 138 Onishi Bradley B., "Between a Saint and a Phenomenologist: Hart's theological criticism of Marion", *Sophia*, 56 (1) 2017, 15-31.
- 139 Panikkar Raimon, *I Veda*, Rizzoli, Milano 2008.
- 140 Patt Stephan, *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- 141 Palade Tereza-Brindusa, "Why thinking in faith: a reappraisal of Edith Stein's view of reason", *International Journal for Philosophy : Forum Philosophicum*, 15 (2) 2010, 401-412.
- 142 Pérez de Laborda Miguel, "La filosofia analitica oggi", *Acta Phil.*, 12 (1) 2003, 137-152.
- 143 Piana Giovanni, *Edmund Husserl, Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- 144 Platone, *Cratilo*, Laterza, Roma Bari 2008.
- 145 Platone, *Fedone*, Laterza, Roma Bari 2005.
- 146 Platone, *Filebo*, Bompiani, Milano 2006.
- 147 Platone, *Lettere*, Rizzoli, Milano 2008.
- 148 Platone, *Menone*, Laterza, Roma Bari 2011.
- 149 Platone, *Politico*, Rizzoli, Milano 2005.
- 150 Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 2009.

- 151 Platone, *Timeo*, Rizzoli, Milano 2003.
- 152 Plotino, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002.
- 153 Proclo, *Elementos de teologia*, Aguilar, Buenos Aires 1975.
- 154 Proclo, *Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2005.
- 155 Przywara Erich, "Edith Stein et Simone Weil: essentialisme, existentialisme, analogie", *Les études philosophiques*, 11, 1956, 458-472.
- 156 Putt B. Keith, "A poetic of parable and the 'basileic reduction': ricoeurean reflections on Kevin Hart's Kingdom of God", *Sophia*, 56, 2017, 45-58.
- 157 Railton Peter, "Staying in touch with normative reality", *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 151 (3) 2010, 459-467.
- 158 Ramelli Ilaria (a cura di), *Corpus Hermeticum*, Bompiani, Milano 2006.
- 159 Ramelli Ilaria (a cura di), *Gregorio di Nissa. L'anima e la resurrezione*, Bompiani, Milano 2007.
- 160 Raphael, *Iniziazione alla filosofia di Platone*, Asram Vidya, Roma 2008.
- 161 Raphael (a cura di), *Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2010.
- 162 Reale Giovanni, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 2008.
- 163 Reale Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce della "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2010.
- 164 Redmond Walter, "Edith Stein on evolution", *Logos*, 13 (2) 2010, 153-176.
- 165 Remes Pauliina, *Neoplatonism*, University of California Press, Berkeley Los Angeles 2008.
- 166 Reynolds Jack, "The implicit and presupposed theological turn in Phenomenology", *Sophia*, 74, 2008, 261-263.
- 167 Rinofner-Kreidl Sonja, "Mental Contents, Transparency, Realism: News from the Phenomenological Camp", *Husserl Studies*, 29 (1) 2013, 33-50.
- 168 Romualdo de Lorena Rosangela, "Il primato dell'esperienza", *Prospettiva Persona*, 93-94, 2015, 51-58.
- 169 Rorty Richard, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2014.
- 170 Rosado Haddock Guillermo E., "Husserl's epistemology of mathematics and the foundation of platonism in mathematics", *Human Studies*, 4, 1987, 81-102.
- 171 Rosado Haddock Guillermo E., "Why and how Platonism?", *Logic Journal of IGPL*, 15 (5-6) 2007, 621-636.

- 172 Russell Bertrand, *Sintesi filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- 173 Sanchez Muñoz Ruben, "La individualidad personal en Edith Stein", *Stoa*, 5 (9) 2014, 41-55.
- 174 Sandmeyer Bob, "A new Husserl : a critical reader", *Journal of the History of Philosophy*, 43 (1) 2005, 122-123.
- 175 Santos Ivanaldo, "O tomismo fenomenológico de Edith Stein", *Notandum*, 30, 2012, 101-107.
- 176 Sartre Jean-Paul, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- 177 Scarpi Paolo, *Le religioni dei misteri*, Mondadori, Milano 2007.
- 178 Scheglmann Ludwig, "Der Subjektzirkel in Der Psychologie Augustins", *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 22 (3) 1968, 327-344.
- 179 Scheler Max, *Idealismo-Realismo*, Editorial Nova, Buenos Aires 1962.
- 180 Schenk Richard, "The epochè of factual damnation?: on the costs of bracketing out the likelihood of final loss", *Logos*, 1 (3) 1997, 122-154.
- 181 Sciacca Michele Federico, *Filosofia e Metafisica*, L'Epos, Palermo 2002.
- 182 Secretan Philibert, "De la phenomenologie a la science de la croix. L'itineraire d'Edith Stein", *Studia philosophica*, 35, 1975, 215-221.
- 183 Secretan Philibert, "Essence e personne", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, 481-504.
- 184 Secretan Philippe (eds), *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique: constats et controverses, positions actuelles*, Saint Paul, Fribourg 2006.
- 185 Seidl Horst, "Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con san Tommaso d'Aquino", *Angelicum*, 76, 1999, 47-72.
- 186 Silvermann Emily Leah, "On the frontiers of the faith: Edith Stein encounters herself as burnt offering", *Hebrew Studies*, 51, 2010, 371-378.
- 187 Simmons J. Aaron, "Cheaper than a Corvette: the relevance of phenomenology for contemporary philosophy of religion", *Sophia*, 56, 2017, 33-43.
- 188 Smith Anthony P., Whistler Daniel, *After the postsecular and the postmodern. New essays in Continental Philosophy of Religion*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2001.
- 189 Smith Wolfgang, *The Quantum enigma: finding the hidden key*, Angelico Press Sophia Perennis, San Raphael 2001.
- 190 Spanio Davide, *Il mondo come teogonia*, Aracne, Roma 2012.

- 191 Spiazzi Raimondo, "Edith Stein e san Tommaso d'Aquino", *Sacra doctrina*, 44, 1999, 87-95.
- 192 Stein Edith, *Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik. Übersetzungen V*, ESGA 25, Herder, Freiburg Basel Wien 2005.
- 193 Stein Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESGA 1, Herder, Freiburg Basel Wien 2007.
- 194 Stein Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Herder, Freiburg Basel Wien 2001.
- 195 Stein Edith, *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11-12, Herder, Freiburg Basel Wien 2006.
- 196 Stein Edith, *Erkenntnis und Glaube*, Herder, Freiburg Basel Wien 1993.
- 197 Stein Edith, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Husserl zum 70. Geburtstag*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, p. 315-338.
- 198 Stein Edith Saint, "Interiority of the soul", *Logos*, 8 (2) 2005, 183-193.
- 199 Stein Edith, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998.
- 200 Stein Edith, *L'empatia*, FrancoAngeli, Milano 2009.
- 201 Stein Edith, *Lettere a Roman Ingarden*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- 202 Stein Edith, *Potenza ed Atto*, Città Nuova, Roma 2003.
- 203 Stein Edith, *Psicologia e scienze dello spirito*, Citta Nuova, Roma 1996.
- 204 Stein Edith, *Scientia Crucis*, OCD, Roma 2011.
- 205 Stein Edith, *Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen. Übersetzungen VI*, ESGA 26, Herder, Freiburg Basel Wien 2010.
- 206 Stein Edith, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I. Übersetzung III*, ESGA 23, Herder, Freiburg Basel Wien 2008.
- 207 Stein Edith, *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2. Übersetzungen IV*, ESGA 24, Herder, Freiburg Basel Wien 2008.
- 208 Stein Edith, *Vie della conoscenza di Dio*, EDB, Bologna 2003.
- 209 Stein Edith, *Wege der Gotteserkenntnis, Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzungswerke*, ESGA 17, Herder, Freiburg Basel Wien, 2013.
- 210 Sturlese Loris (a cura di), *Meister Eckhart. Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Bompiani, Milano 2014.
- 211 Tada Mitsuhiro, "Edmund Husserl in Talcott Parsons: Analytical Realism

- and Phenomenology", *Human Studies*, 36, 2013, 357-374.
- 212 Tedeschini Marco, "La controversia Idealismo Realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Göttingen", *Internat J. for the History of Texts and Ideas*, 2, 2014, 235-260.
- 213 Tommasi Francesco Valerio, "L'analogia della persona in Edith Stein", *Archivio di Filosofia*, 79, 2011, 21-135.
- 214 Vallin Georges, *La prospettiva metafisica*, Victrix, Forlì 2007.
- 215 Vallin Georges, *Via di gnosi e via d'amore*, Victrix, Forlì 2012.
- 216 Vannini Marco (a cura di), *Meister Eckhart. Commenti all'Antico Testamento*, Bompiani, Milano 2013.
- 217 Vetö Miklos, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio 2001.
- 218 Volker Walter, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1993.
- 219 von Freiberg Dietrich, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnissinhalt*, Burkhard Mojsisch (Hrg.), Meiner, Hamburg 1980.
- 220 von Ivánka Endre, *Plato Christianus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990.
- 221 Vonlanthen Martine, "La notion d'οικειωσις dans l'explication de la relation de l'Intellect et de l'Âme chez Plotin", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (1) 2015, 5-23.
- 222 von Sass Heinrich, "Event-Management. Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61 (1) 2015, 79-100.
- 223 Wallenfang Donald L., "Awaken, o Spirit: the vocation of becoming in the work of Edith Stein", *Logos*, 15 (4) 2012, 57-74.
- 224 Wallenfang Donald L., "The hearth of the matter: the substance of the soul", *Logos*, 17 (3) 2014, 118-142.
- 225 Wallner Ingrid, "In defense of Husserl's transcendentalism: Roman Ingarden's critique re-examined", *Husserl Studies*, 4, 1987, 3-43.
- 226 Wilk Rafal Kazimierz, "On human being: a dispute between Edith Stein and Martin Heidegger", *Logos*, 10 (4) 2007, 104-119.
- 227 Wiltsche Harald A., "What is Wrong with Husserl's Scientific Anti-Realism?", *Journal of Philosophy*, 55 (2) 2012, 105-130.
- 228 Wright Terrence, "Phenomenology and the moral imagination", *Logos*, 4, 2003, 104-121.

- ²²⁹ Wulf Mariéle, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Patris-Verlag, Vallendar 2001, 2/2005.
- ²³⁰ Yannaras Christos, *On the absence and unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, T & T Clark International, London New York 2005.
- ²³¹ Zoller David, "Realism and believ attribution in Heidegger phenomenology of religion", *Cont Philos Rev*, 45, 2012, 101-120.
- ²³² Zordan Paolo, "Edith Stein e Max Scheler, Un confronto a partire dall'analisi del problema dell'empatia", *Segni e Comprensione*, XIX, 54, 2005, 64-78.