

Sulla soggettività della persona umana. Il contributo di Edith Stein alla teoria dell'identità

Peter J. Schulz

Università della Svizzera Italiana (Lugano)

1. Introduzione

Per molto tempo la recezione degli scritti filosofici di Edith Stein è andata incontro, soprattutto in ambito linguistico tedesco, a una difficoltà non indifferente: nei circoli specifici della fenomenologia pareva non ci fosse una vera ragione che potesse giustificare l'occuparsi di questa ex collaboratrice di Edmund Husserl, tanto più che i suoi trattati maggiori, come per esempio l'opera principale *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, avevano avuto origine in un tempo in cui Edith Stein si era occupata principalmente delle opere di san Tommaso d'Aquino così come della tradizione della metafisica classica dell'essere. D'altro canto, dalla parte degli esponenti della neoscolastica l'incomprensione era non meno grande – salvo poche eccezioni come per esempio Erich Przywara, cui, a sua volta, veniva riconosciuta una posizione marginale. Di tanto in tanto si riconoscevano i primi lavori della Stein, ma si attribuiva un merito filosofico quasi esclusivamente all'ultima fase del suo lavoro¹. A tutto ciò si aggiungeva il fatto che un gran numero di pubblicazioni agiografiche facevano passare in secondo piano l'impegno con la sua opera².

A far crescere questo atteggiamento di riserbo nei confronti della recezione delle opere di Edith Stein può forse aver contribuito il fatto che Roman Ingarden, in un

¹ Sinteticamente, anche per altri contributi, cfr. C. FABRO, *Stein, Husserl e Heidegger*, in *Humanitas* (Brescia) 33 (1978) 485-517.

² In contesto linguistico italiano e francese ci si muove in maniera diversa. Qui si sono avuti molto presto pregevoli studi come quelli di R. GUILÉAD (*De la phénoménologie à la science de la croix*, Louvain-Paris 1974) e di A. BELLO (cfr., per es., *Fenomenologia e tomismo in Edith Stein*, in *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale, Roma-Napoli, 17-25 aprile 1974*, VI, Napoli 1977, 469-479).

suo articolo pubblicato negli anni Settanta sugli scritti filosofici di Edith Stein, avesse definito i suoi ultimi lavori come delle “deviazioni” dal metodo di lavoro fenomenologico³. La premessa degli editori delle opere di Edith Stein al volume *Welt und Person* potrebbe anche aver ulteriormente rafforzato una tale presa di distanza: in essa, infatti, l'opera di Edith Stein viene suddivisa in diverse fasi di produzione, che possono far credere al lettore non specialista che tra i primi studi fenomenologici e gli ultimi lavori di Edith Stein si debba constatare una profonda cesura. Gli editori scrivono, infatti, che l'opera filosofica della Stein deve essere suddivisa in tre periodi: una prima fase, che può essere descritta come «filosofia della ragione naturale» e che abbraccia lo spazio temporale che va dalla sua dissertazione del 1916 fino all'inizio degli anni Venti; una seconda fase, in cui si affermerebbe che la verità rivelata è il criterio di ogni verità, e una terza fase, in cui «il pensiero logico, deduttivo e induttivo» passerebbe «in secondo piano rispetto alla vera, autentica fede»⁴.

Questa suddivisione, a prescindere dal fatto di appoggiarsi implicitamente a una rigida suddivisione in periodi della vita di Edith Stein, orientandosi solo secondariamente sulla sua opera, ha in seguito favorito un'interpretazione che metteva in rilievo soprattutto la discontinuità negli studi della Stein, come se la circostanza della sua conversione avesse avuto come conseguenza non solo un cambiamento di “scuola” filosofica – dal metodo fenomenologico alla scolastica –, ma ancor di più una dissociazione, anzi un completo rifiuto, dell'originaria provenienza fenomenologica. La conseguenza è stata che l'opera filosofica della Stein, passata per così dire attraverso tutte le possibili griglie, mancasse di un'interpretazione coerente.

L'ipotesi in direzione della quale si muovono invece le seguenti riflessioni è proprio che nelle ultime opere della Stein non si possa parlare di un vero abbandono del metodo fenomenologico e che, anzi, vi sia una sostanziale continuità tra i primi e gli ultimi scritti filosofici, soprattutto in riferimento alla teoria steiniana della persona. Per avvalorare questa ipotesi nelle pagine seguenti mi riferirò alla tesi di dottorato di Edith Stein. Questo studio, che ha avuto origine negli anni 1915-1916, non ha solo il grande vantaggio di essere maturato da una metodologia genuinamente fenomenologica. Se lo si analizza in profondità si possono riconoscere già presenti quelle idee di

³ Cfr. R. INGARDEN, *Ueber die philosophischen Forschungen Edith Steins*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 456-480.

⁴ Cfr. la Premessa a *Welt und Person*, X. Nel primo periodo gli editori collocano inoltre i tre *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* apparsi in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Philosophie* (1922); nel secondo periodo si pone soprattutto l'opera maggiore *Endliches und Ewiges Sein*, mentre il terzo contiene la *Kreuzeswissenschaft*.

fondo – le stesse che riguardano il tema di queste nostre riflessioni, vale a dire l'identità della persona – che Edith Stein avrebbe esposto negli anni successivi con la sua opera maggiore, *Endliches und Ewiges Sein*, anche grazie al contributo di importanti idee della filosofia scolastica.

Il tema della teoria dell'identità della persona nell'opera di Edith Stein è davvero molto ampio e necessita di una certa delimitazione, tanto più che, in realtà, per quel che ho potuto constatare, in nessun singolo passo dell'opera steiniana si parla di "identità". In un articolo commemorativo, pubblicato dal celebre filosofo e fenomenologo polacco Roman Ingarden alcuni decenni dopo la tragica morte della Stein, si trova un'affermazione che è stata poi più volte ripresa nella letteratura successiva su Edith Stein. In base ad esso, come ha sostenuto Ingarden, la preoccupazione centrale negli scritti filosofici dell'allora assistente di Husserl era la trattazione della persona umana⁵. A una simile valutazione si potrebbe anzitutto ribattere che nelle prime opere di Edith Stein, a cui Ingarden fa particolare riferimento nella sua commemorazione, manca una trattazione ampia e sistematica del tema della persona, quale fu invece elaborata da contemporanei della Stein come Scheler, Plessner o Gehlen. In ambito linguistico tedesco questi tre autori del secolo XX sono comunemente considerati come i fondatori dell'antropologia filosofica come disciplina autonoma. Indubbiamente le opere della Stein contengono analisi singolarmente dettagliate e riflessioni, più o meno organiche, sulla persona umana, che si collocano di volta in volta all'interno della trattazione di un tema più ampio.

Tuttavia il giudizio di Ingarden riesce a cogliere la preoccupazione centrale della Stein, cosa che è documentata tanto dai manoscritti delle lezioni tenute dalla Stein a Münster, pubblicati in epoca molto recente, quanto da altre opere nuovamente editate⁶.

Nelle pagine che seguono intendo documentare che la trattazione della persona umana non è solo un tema centrale dell'opera di Edith Stein, ma che la sua teoria dell'identità umana è allo stesso modo originale e storicamente significativa, tanto in riferimento alle sue opere giovanili quanto a quelle più tarde.

All'interno di questa prospettiva si collocano anche le riflessioni qui di seguito riportate, che costituiscono un primo passo all'interno delle opere giovanili, quelle risalenti ai primi due decenni del secolo appena trascorso, così da poter poi delineare la

⁵ R. INGARDEN, *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, cit.

⁶ E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke* (= ESW), Band XVI, Freiburg 1994, così come Id., *Was ist der Mensch*, in ESW, Band XVII, Freiburg 1994.

forma più matura della teoria dell'identità, sulla base del cosiddetto *Einführungsschrift* oltre che dell'opera maggiore della Stein, *Endliches und Ewiges Sein*. Sin dall'inizio l'intenzione programmatica di Edith Stein, già dalla metà degli anni Venti e per tutti i contributi successivi che si occuparono della persona umana, fu di mettere la fenomenologia moderna in dialogo con la filosofia di Tommaso d'Aquino⁷. Proprio per questo si dovrà mostrare come la Stein, soprattutto nella sua opera maggiore *Endliches und Ewiges Sein*, si agganci a dei presupposti fenomenologici per la determinazione della persona umana e li ponga in relazione con le idee dell'ontologia classica.

2. I fattori costitutivi della persona da un punto di vista fenomenologico: la dissertazione di Edith Stein *Zum Problem der Einfühlung*

Edith Stein – come racconta lei stessa nella sua autobiografia – si era imbattuta nel tema della sua tesi di dottorato fin dal 1913, grazie a un corso tenuto da Edmund Husserl a Göttingen nel semestre estivo di quell'anno con il titolo “Natura e spirito”. Il problema sollevato da Husserl era che il mondo esterno poteva essere conosciuto solo da una maggioranza di individui che si comprendono tra loro. In tal modo il compito era ancora una volta chiarire come si arriva all'esperienza vissuta di altri individui e, più in profondità, alla comprensione tra molti individui, un'esperienza che negli ambienti della fenomenologia veniva definito come *Einfühlung* e che la Stein intendeva approfondire nella sua tesi di dottorato. Che cosa rende possibile un'esperienza intersoggettiva, se l'accesso al vissuto di altre persone è possibile solo grazie a mediazioni fisiche e psichiche? Come fa una persona a sapere che cosa un altro pensa, sente, percepisce e desidera – in breve, come fa a sapere che cosa sta succedendo nella coscienza dell'altro?

Egli può solo basarsi sulla condotta corporea – fisica, come afferma con precisione la fenomenologia – dell'altro. Questa condotta corporea include anche i suoni emessi dall'altro così come i segni scritti su carta. Se ne può dedurre che la condotta dell'altro, così come la propria, è causata dagli atti spirituali, intenzionali, propri di ciascuno. Si ha accesso immediato ai propri atti o stati spirituali, ma non a quelli dell'altro. Questi devono piuttosto essere dischiusi e proprio queste conclusioni rendono possibile all'uno la comprensione delle azioni dell'altro. La percezione dello psichicamente estra-

⁷ In proposito cfr. soprattutto HAT.

neo indica, dunque, in generale, che comprendiamo il contenuto delle rappresentazioni psichicamente estranee, incluso quello che si intende con le parole nell'analogia, in riferimento alla nostra situazione, alla nostra esperienza vissuta. E per la fenomenologia con la questione della percezione dell'altro individuo si pone anche quella di come si manifesta la soggettività estranea nella propria esperienza soggettiva. Ciò può essere spiegato solo sulla via di una riflessione sulla propria esperienza del soggetto. Di conseguenza la via che la fenomenologia propone per la soluzione del problema e a cui si attiene con molta precisione Edith Stein nella sua tesi di dottorato è, in parole semplici, la seguente: per portare alla visione di come siano possibili tali conclusioni, in un primo passo ci si deve assicurare della costituzione delle proprie esperienze intenzionali. È lecito trarre delle conclusioni sull'esperienza degli altri solo in tanto in quanto è fenomenologicamente dimostrabile e condivisibile per la propria esperienza o, in altri termini, solo in quanto essa è comprensibile.

Si noti qui, a margine, che quello della *Einfühlung* non è in nessun modo un tema anomalo e astruso della fenomenologia. In questo senso Max Weber, per esempio, che spesso viene citato come lo *spiritus rector* del moderno concetto di razionalità per le riflessioni pubblicate nel volume postumo *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), si è occupato a fondo di questa tematica. Per spiegare la particolarità del «comprendere esplicativo» (*erklärendes Verstehen*) parte anch'egli dai singoli attori, che attribuiscono un senso soggettivo alle loro azioni, per poter successivamente attribuire questo senso alle azioni degli altri. Attraverso ciò che è letteralmente chiamato *empfinden des Nacherleben*, “rivivere empaticamente”, noi vediamo che uno che vibra un colpo d'ascia, spezza il pezzo di legno o che uno che punta un'arma, prende di mira un determinato obiettivo. E, per citare un esempio da un altro ambito, la problematica legata al concetto di *Einfühlung* è di grande importanza anche nel quadro della teoria dei segni⁸.

Nella prospettiva del fondamento delle possibilità della comprensione tra le persone, anche per la Stein il tema della persona umana si pone davvero in termini molto seri nella sua tesi di laurea. Si tratta di chiarire come le esperienze intenzionali dell'individuo si articolino nel singolo. Si potrebbe così descrivere la direzione presa dalla Stein: nella misura in cui per l'individuo le proprie esperienze intenzionali divengono condivisibili e comprensibili nella loro composizione strutturale così come nella loro forma di significazione pura, in quella stessa misura possono essere descritti in forma adeguata anche la condotta e l'agire degli altri. Vengono qui distinti quattro aspetti

⁸ Cfr. Rudi KELLER, *A theory of linguistic signs*, New York 1998.

dell'individuo umano: l'«io puro», il «flusso di coscienza», l'«anima» e il «corpo». Per chi conosce la fenomenologia l'espressione «io puro» è un dato noto: si intende con essa il correlato immediato dei contenuti di esperienza, ciò che sta alla base di tutte le esperienze intenzionali. Il concetto, così come è assunto da Husserl, indica in sostanza il fatto che alla base di ogni «Io penso», «Io voglio», «Io percepisco» sta un soggetto come portatore di questa esperienza, senza ulteriore determinazione: si tratta, secondo la formula della Stein, dell'«indescrivibile soggetto privo di qualità del vissuto esperienziale» (PW, 41)⁹. Il senso di questa subordinazione si può evidenziare per il fatto che non ci può essere esperienza vissuta di una persona alla cui base non vi sia un Io.

Dibattiti

Il secondo aspetto, l'esperienza attuale, si inserisce volta per volta nella corrente delle esperienze vissute che lo precedono e che lo seguono e che presentano come caratteristica comune il loro legame con l'io vivente presente. Da questo punto di vista l'io fenomenologico può anche essere inteso come «unità del flusso di coscienza» (PE, 41): l'esperienza dell'io abbraccia conseguentemente non solo una singola esperienza vissuta, bensì l'intera esperienza di coscienza.

Ora, né l'«Io puro» né ciò che la Stein in termini precisamente fenomenologici descrive come il flusso di coscienza riesce di per sé a cogliere quello che noi abbiamo davanti agli occhi quando cerchiamo di ricostruire il senso o il significato di una nostra esperienza intenzionale. Anche se siamo pienamente disposti ad attribuire ad altre persone un vissuto simile, malgrado queste somiglianze vorremmo presumere che queste in ultima istanza possono essere ricondotte a qualcosa che di volta in volta compete alle singole persone. In altre parole: la qualità strutturale dell'io, essere identità che permane nella mutevolezza delle esperienze di coscienza (*Bewußtseinserlebnis*), non è sufficiente per la determinazione della differenza qualitativa di due soggetti, così come essa affiora nei rispettivi vissuti. Ciò che appartiene a questa specificità – «individualità», se si vuole usare l'espressione della Stein – si mostra piuttosto in una riflessione su quello che si intende con il concetto di «anima». Indubbiamente qui ci si deve guardare da un facile equivoco. Nell'uso linguistico dei fenomenologi «anima» non significa in nessun caso un principio metafisico sostanziale, ma richiama piuttosto quel che nel migliore dei casi può essere descritto come l'ambito dell'affettività umana.

⁹ Le opere della Stein saranno citate mediante le seguenti abbreviazioni: PE (*Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917); EP (*Einführung in die Philosophie*, in ESW, XVIII, Freiburg 1991); EES (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in ESW, II, Freiburg 1986³); SB I (*Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916-1934*, in ESW, VIII, Freiburg 1976); SB II (*Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934-1942*, in ESW, IX, Freiburg 1976); WP (*Welt und Person*, in ESW, VI, Freiburg 1962).

La Stein è dell'idea che la specificità o unicità di ogni persona umana si dischiude proprio a partire dall'intero ambito affettivo della persona umana. Ciò non deve in alcun modo essere inteso in senso psicologista. Quel che si intende è piuttosto che l'interrezza degli affetti umani è compresa solo nella misura in cui essi sono concepiti come moti della persona umana che sono fatti emergere da determinate circostanze, eventi, accadimenti. Tutto ciò che entra nell'orizzonte conoscitivo della persona suscita una reazione immediata; suscita nella persona una determinata condizione dell'anima, del sentimento. Appunto questa reazione, questo essere-mossi da ciò che una persona percepisce, è messo a tema nella tesi di dottorato di Edith Stein sotto la voce "anima" ovvero "psiche". È importante che la Stein nella sua ricerca sull'anima, ovvero sui moti della psiche, evidenzii fin dal principio il loro nesso con la coscienza della persona. Quel che entra nel suo orizzonte vitale è in un modo o nell'altro importante per questa persona ed è significativo per essa, e di conseguenza può anche essere definito come un "valore". I vissuti intenzionali di sentimento (*die intentionalen Gefühlserlebnisse*), che la Stein studia nella sua tesi di dottorato, sono dunque la conseguenza della coscienza di qualcosa che penetra nell'orizzonte conoscitivo (*Erfahrungshorizont*) della persona. Il fatto che una persona riconosca qualche cosa come prezioso e importante per sé presuppone dunque una certa corrispondenza tra il valore di qualcosa – un evento, una circostanza – e il riconoscimento della persona. Sullo sfondo di questa correlazione la Stein – tra l'altro in modo paragonabile al fenomenologo Max Scheler – vuole raggiungere un'ulteriore chiarezza riguardo all'io personale. Difatti, come afferma la Stein, questa correlazione rende possibile che «ogni passo in avanti nel regno dei valori rappresenti al medesimo tempo anche un avanzamento nel regno della propria personalità» (PE, 115). Per questa via si chiarisce anche da quali motivi valoriali si lascia guidare l'io personale. E questo lasciarsi guidare per la Stein è equivalente della forma, della personalità formata, in riferimento alla quale l'io personale si costituisce.

A questo riguardo, una riflessione simile si trova nelle considerazioni che Scheler fa nella sua filosofia dei valori sui diversi tipi di personalità. Nella sua ricerca sui vissuti di sentimento (*Gefühlserlebnisse*) egli si preoccupa di indicare quella correlazione a priori tra i sentimenti valoriali e gli strati personali propri di ciascun soggetto che a essi devono essere correlati. La specificità della persona si esprime dunque, secondo Scheler, soprattutto nei motivi valoriali tramite i quali un soggetto si lascia muovere e determinare nelle proprie azioni. Beninteso, queste analisi presenti in ugual misura in Scheler e nella Stein si riferiscono alla *tipologia* di una personalità, non però all'identità personale. La descrizione fenomenologica della tipologia di una personalità prescin-

de ancora dalla questione se al di là di una descrizione generale di una determinata condotta ciascun soggetto possieda anche una individualità. Edith Stein ha continuato a trattare i diversi tipi di personalità fino ai suoi scritti più tardi; nella *Kreuzeswissenschaft*, per esempio, e, ancor prima, nella trattazione *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* si trovano esaurienti trattazioni del tipo dell'uomo sensuale, la cui intera condotta è caratterizzata dal fatto che egli si lascia muovere da ciò che gli appare come il godimento. A questo lasciarsi determinare dal godimento corrisponde da parte del soggetto il fatto che non si verifica «alcuna decisione realmente libera, ... alcun autentico approdo a una maggiore profondità» (KW, 146; WP, 137ss.). Questo tipo di soggettività della «persona sensuale» è posta in contrasto con quella dell'«atteggiamento etico», in cui la persona non è mossa nel suo agire da motivazioni immediate che assume passivamente, ma si riferisce essa stessa alla realtà a partire da «ciò che è eticamente giusto». Da queste analisi si devono invece distinguere le riflessioni che si riferiscono direttamente all'identità personale. Questa, secondo la Stein – che in questo si distingue sensibilmente da Husserl –, non può essere concepita solo in riferimento al cosiddetto “Io puro” di Husserl. Le riflessioni di Husserl sull'identità della persona si confrontano in maniera decisiva con l'analisi della struttura dell'“Io trascendentale”. Per arrivare a questo obiettivo si deve prescindere dal mondo che per l'Io è esterno. Per Husserl un presupposto della riflessione è che l'Io, in quanto oggetto della riflessione, si trova anzitutto nella corrente delle esperienze vissute della coscienza. In tal modo esso si scopre come «Io identico, che in quanto capace di coscienza e modificato dalla coscienza stessa vive in tutti i vissuti di coscienza e attraverso di essi si relaziona a tutti i poli oggettuali» (*Cartesianische Meditationen*, 67s.). La prima idea della riduzione consiste nell'Identità dell'Io nel flusso dei vissuti di coscienza. Con ciò Husserl sottolinea che questa identità non è in alcun modo vuota, ma è condizionata da una costante decisione della volontà verso se stessa e rispetto ai vissuti al mutare delle esperienze vissute. Proprio nella continuità della presa di posizione dell'Io rispetto ai mutamenti consiste il suo «carattere personale» (*Cartesianische Meditationen*, 69).

Se le sottili analisi della Stein riguardo alla persona collimano in molti punti con le riflessioni di Husserl nel volume secondo delle *Ideen* e nelle *Cartesianische Meditationen*, esse, peraltro, vanno al di là di Husserl per ciò che concerne il “nucleo della persona”. Già alla fine della sua dissertazione, soprattutto però nelle opere successive, come *Individuum und Gemeinschaft* e *Einführung in die Philosophie*, la Stein tematizza con il concetto di nucleo della persona (*Kern der Person*) quel sostrato di identità personale che è irriducibile alla vita di coscienza del soggetto. Come qualcosa

che è dato originariamente, questo nucleo della persona si sottrae alla stretta dell'io puro. Che poi questo nucleo abbia effetto nella vita consapevole della persona, è cosa che non può essere intesa a partire dalle funzioni, dalle capacità attive del soggetto trascendentale, ma al massimo a partire dalla relazionalità degli atti intenzionali al nucleo della persona. Per questo la Stein parla anche della «trascendenza dell'anima» rispetto a tutte le esperienze vissute, a cui essa partecipa, e lo può fare «perché la profondità da cui viene il vissuto e che si dischiude nella coscienza, in certo qual modo si chiarisce solo in maniera fulminea, e malgrado questo divenire cosciente e il sapere che su di esso si fonda, resta sempre unilaterale, oscura e inattingibile» (EPH, 201).

Nell'opera *Einführung in die Philosophie* al centro delle riflessioni della Stein sull'essere persona viene a porsi la trattazione della soggettività personale. Il concetto guida è qui quello di "nucleo della persona", il problema che vi sta alla base è la questione di come questo ultimo fondamento di unità abbia effetto tanto nella vita quanto nello sviluppo della persona. La particolarità del trattato *Einführung in die Philosophie* per la nostra questione è dunque da individuare nel fatto che qui la Stein prende definitivamente le distanze dalla determinazione del soggetto come soggettività nel senso della filosofia trascendentale, inteso cioè come origine di ogni spiegazione [*Sinngebung*] e interpretazione [*Sinngeltung*] dell'essente. Indubbiamente anche qui ci si attiene al presupposto della coscienza pura, ma esso serve ultimamente solo al metodico consolidamento del passaggio dall'io puro all'analisi della persona umana e dei momenti che la costituiscono. Sullo sfondo del concetto fenomenologico essenziale della persona per la Stein c'è la questione della fattività caratteristica della soggettività personale, che non solo si mantiene come Identico nel mutamento degli atteggiamenti dell'io, ma – e in questo si distingue sostanzialmente dalla fattività di altre entità – si addentra anche, più o meno, nello sviluppo psicofisico della persona. In tal modo la Stein sviluppa almeno a livello iniziale l'idea che solo il chiarimento della soggettività personale, del "nucleo della persona" come fondamento di unità della modalità specificamente umana dell'esistenza, rende possibile la risposta corretta alla questione della costituzione del mondo. Su ciò si dovrà ritornare in seguito.

3. Il problema dell'identità umana

Fino a che punto questi aspetti dell'esistere personale umano sono significativi per il tema dell'identità della persona? Si tratta anzitutto di constatare che le formule classiche di risoluzione del problema dell'identità prendono le mosse dall'anima. Così

per esempio la filosofia platonica, soprattutto la cosiddetta tradizione dell'Alcibiade Maggiore¹⁰, ha espressamente considerato l'anima come il vero Sé della persona umana. E sulla strada della concezione aristotelica dell'anima come forma del corpo anche il corpo è stato poi a sua volta incluso in questo Sé. Indubbiamente una vera teoria dell'autocoscienza umana, che comprenda un'approfondita trattazione dell'Io come espressione dell'identità umana, manca tanto nella filosofia antica quanto in quella medievale.

Nell'epoca moderna, per dirla in maniera semplice, la posizione del problema si capovolge nel suo contrario. L'Io consapevole diviene il portatore dell'identità umana, ma è esso stesso privo-di-fondamento (*grund-los*), nel senso che ora viene messa in dubbio l'esistenza di un'anima sostanziale capace di fondare l'Io. I confronti ora in atto circa l'identità umana procedono normalmente da Cartesio e da Locke. Cartesio era del parere che ciascuno di noi fosse una sostanza eterna, non fisica, una *res cogitans* o una sostanza consapevole dotata di libera volontà. Locke riteneva che noi dobbiamo la nostra conoscenza della nostra esistenza e del suo perdurare alla memoria, sulla base della quale siamo consapevoli di chi eravamo ieri e di che cosa abbiamo fatto in quel tempo. Queste teorie moderne dell'identità, che si orientano precipuamente sulle determinazioni dell'Io come sostanza immateriale e dotata di autocoscienza, comportano tutta una serie di problemi, tra cui soprattutto la questione di quale sia la relazione di questo Io immateriale con il cervello, con il corpo e con il restante mondo fisico. Inoltre: la memoria è necessaria e sufficiente per consentirmi di constatare la mia identità di ieri? In che modo posso io constatare e sapere che ci sono delle persone estranee, anche se intuitivamente arrivo a conoscere che io stesso sono una *res cogitans*? Tali domande hanno fatto sì che si sia rimasti aperti alla ricerca di visioni alternative. Le tre seguenti sono particolarmente rilevanti. Da un lato c'è la visione di David Hume, che esprime quella di tutti gli empiristi quando mette in dubbio che sia riconoscibile l'esistenza di un Io sostanziale¹¹. Dall'altra, in questo contesto, si deve ricordare l'argomento kantiano sull'unità trascendentale dell'appercezione¹². E, inoltre,

¹⁰ Cfr. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 55-203. Cfr. anche R. FETZ, *Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität*, in *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, hg. von R. FETZ, M. RATH und P. SCHULZ, Freiburg [u.a.] 1993, 286-319.

¹¹ Soprattutto egli nega che l'esistenza possa essere riconosciuta mediante l'introspezione. Cfr. il suo *A Treatise of human nature*, 1739: «Se volgo il mio sguardo al mio Io, non posso mai percepirlo senza una o più percezioni; non posso percepire proprio nulla se non appunto delle percezioni. L'insieme di tali percezioni deve dunque produrre l'Io» (ed. tedesca: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, hg. von Theodor LIPPS, Hamburg 1989, vol. 1, 361 s.).

¹² *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Analytik, 1. Buch, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt.

si devono ricordare i pragmatisti, con la loro idea che l'Io non sia né una sostanza pensante reale né una sostanza pensante trascendentale, ma nient'altro che «un pensiero giudicante transitorio», come si legge in una formulazione di William James¹³.

Rispetto a questi sforzi moderni di arrivare a una spiegazione dell'identità umana, l'originalità della Stein consiste nel tentativo di pensare l'«Io» e l'«anima» insieme in riferimento al «Sé», legando in tal modo la posizione antico-medievale e quella moderna. Lo si vede soprattutto nella sua opera fondamentale *Endliches und Ewiges Sein*, dove si incontra una profonda teoria dell'identità umana che, oltre tutto, riprende anche ciò che la Stein aveva già elaborato nella sua tesi di dottorato fenomenologica. Uno sguardo a uno scritto ancora giovanile della Stein, come la *Einführung in die Philosophie*, a cui ella aveva lavorato poco prima della pubblicazione della sua tesi, rivela infatti con chiarezza che questa ricomposizione delle idee della scuola di pensiero fenomenologica con quelle della scolastica non era in alcun modo un passo artificioso, arbitrariamente in contrasto con il discorso fenomenologico da lei precedentemente sostenuto. Nella sostanza emerge qui già quel problema a cui la Stein si dedica nelle sue opere posteriori – a questo punto includendo elementi essenziali della filosofia scolastica –, vale a dire la questione di come possano essere ricomposti insieme il concetto moderno di persona, quale viene constatato in maniera determinante nell'autocoscienza umana, con quell'(individuale) «nucleo», ovvero sostrato, senza del quale l'identità della persona finirebbe per risultare solo come una sorta di concetto riflesso.

Sono soprattutto due gli aspetti decisivi della persona che affiorano nell'opera *Einführung in die Philosophie*: da una parte l'individualità della persona e dall'altra la trattazione della costituzione genetica dell'individualità. Per quel che concerne l'individualità della persona, essa viene descritta con concetti come «specificità personale» o «nucleo della persona». Ambedue i concetti si riferiscono alla particolare unità e alla determinatezza interiore della persona, quale si mantiene in tutto il suo sviluppo. Con la «specificità personale» o con il «nucleo della persona» viene formulata anche la necessaria condizione, la determinazione essenziale, dell'essere persona umana. Ciò vale inoltre da diversi punti di vista. Da una parte la «specificità personale», in linea con l'andamento dell'indagine, che all'interno della vita psichica vorrebbe evidenziare i fattori fondamentali del suo processo, richiama l'identità nei cambiamenti della vita umana. Per questo la Stein definisce la specificità personale come «l'essenza della persona che non si evolve, ma si dispiega solo nel corso dello sviluppo del carattere,

¹³ *The Principles of Psychology*, 1890, 10th chapter.

si esplica nelle sue singole qualità specifiche e, a seconda del favore o dello sfavore delle circostanze, fiorisce, integralmente o solo parzialmente, il *nucleo* identico, che si ritrova in tutti i possibili processi e risultati della sua evoluzione e delimita l'ambito di queste possibilità» (EPh, 156s.). In questo contesto appare decisiva l'idea secondo cui la persona entra nella sua storia vitale già come questa unità essenziale qualitativamente determinata, cosa che, peraltro, non esclude affatto una realizzazione a tappe, giacché la persona, per dirla con la Stein, «fiorisce integralmente o parzialmente» solo nel processo vitale, ovvero è in cammino verso la personalità.

Anche se le ampie e sottili analisi della Stein particolarmente riguardo alla persona come unità psicosomatica collimano in molti punti con le riflessioni di Husserl nel secondo volume delle *Ideen*, esse, tuttavia, proprio riguardo al cosiddetto "nucleo della persona", vanno al di là di Husserl. Con il richiamo al "nucleo della persona" la Stein si confronta con una nuova concezione del Sé, a partire dalla quale vengono ordinati i singoli vissuti intenzionali¹⁴.

All'Io puro di Husserl – che a partire dal primo volume delle *Ideen* è da lui considerato come istanza unitaria dei vissuti intenzionali e che allo stesso tempo rende necessaria una "riduzione" dei vissuti all'immanenza dell'"Io puro", il cui vissuto è descrivibile "mettendo tra parentesi" la realtà – la Stein con il "nucleo della persona" contrappone un apriori della soggettività che comprende anche la costituzione essenziale della persona umana, incluso il suo processo vitale. A costituire il fondamento unitario a partire da cui vengono ordinati i vissuti intenzionali non è l'Io puro; quest'ultimo è anzi radicalmente reinterpretato nella sua ordinazione al fondamento unitario della persona¹⁵.

L'altra riflessione della *Einführung*, importante per la teoria della persona umana, è l'idea che questa è una «sostanza che si evolve» (EPh, 148). Da un lato il suo processo evolutivo è quindi da rendere comprensibile a partire dalla correlazione essenziale tra il soggetto e il suo ambiente: l'elaborazione delle disposizioni psichiche e delle qualità specifiche del soggetto presuppone che sia a ciò motivato dall'ambiente. Dal-

¹⁴ Un'esplicita contrapposizione a Husserl si trova solo nell'opera *Endliches und ewiges Sein*. Già qui, però, si vede che, poiché il punto di partenza della sua critica rivela dei paralleli con Max Scheler, che rifiuta l'"Io puro" di Husserl e parla invece della persona, grazie alla cui unità non si arriva a un «mosaico di atti». La persona vive piuttosto «nella sua pienezza di atti»: «in quell'atto pienamente concreto (si nasconde) la persona intera – (...) senza che il suo essere emerga in qualche suo atto particolare», Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern-München 1966⁵ (*Ges. Werke*, vol. II), 395.

¹⁵ In maniera paradigmatica secondo la Stein la forma della soggettività umana si mostra nei cosiddetti *Gefühlserlebnissen*. Cfr., dell'Autore, *Edith Steins Theorie der Person*, 39ss.

l'altro tale elaborazione esige un «impianto originario» (*ursprüngliche Anlage*), che è a disposizione dello sviluppo della psiche. Nella determinazione di questo impianto della persona, che sta alla base della sua genesi, la Stein incontra allora il concetto fenomenologico essenziale della persona. Nel momento in cui questo “impianto” si caratterizza così da essere costituito come «ultimo momento qualitativo indissolubile», esso è l'«*essenza della persona*, che non si evolve, ma si dispiega solo nel corso dello sviluppo del carattere, si esplica nelle sue singole qualità specifiche e, a seconda del favore o dello sfavore delle circostanze, fiorisce integralmente o solo parzialmente, il *nucleo* identico, che si ritrova in tutti i possibili processi e risultati della sua evoluzione e delimita l'ambito di queste possibilità» (EPh, 156s.).

Questo concetto essenziale della persona, che la Stein aveva già brevemente abbozzato nella parte conclusiva della sua tesi di dottorato, viene ulteriormente sviluppato nel quadro della *Einführung*, dove il nucleo della persona viene presentato come ultimo fondamento unitario. Il nucleo come specificità individuale della persona non solo si mantiene nell'evoluzione della persona come l'identicamente permanente, ma si rivela anche nelle sue prese di posizione, interessi, decisioni, nella modalità in cui la persona viene motivata. Come fondamento dell'unità della persona il nucleo sta alla base di tutta la sua unità psicosomatica, è quella cosa che «viene a svilupparsi nell'evoluzione psicosomatica della persona empirica e la configura come persona nella sua specificità individuale» (EPh, 165).

Sulla base di questo concetto fenomenologico essenziale della persona si pongono poi delle ulteriori questioni che in parte avevano già trovato espressione nelle esposizioni precedenti, in parte sarebbero poi state più volte riprese come temi centrali negli scritti successivi della Stein: tra di essi si pone soprattutto la questione di come si debba intendere che il nucleo come qualità specifica individuale della persona abbia più o meno effetto, possa cioè svilupparsi nel proprio processo evolutivo.

4. Determinazione fenomenologica e ontologica della persona umana

Se si parte dall'Io consapevole, che nella modernità è considerato l'espressione dell'identità umana, come è possibile trovare una via al modo in cui nella tradizione della filosofia classica dell'essere è definita la persona umana, ovvero come *individua substantia rationalis naturae*, come essere individuale dotato di natura razionale? Questa domanda risulta fondamentale per la comprensione della sua opera principale,

Endliches und Ewiges Sein, sulla quale occorrerà tornare in conclusione per illustrare, almeno brevemente, quanto la prosecuzione dell'impegno fenomenologico abbia aperto a Edith Stein un fecondo campo di lavoro sul terreno della scolastica.

Già nella riflessione che apre *Endliches und ewiges Sein* si annuncia la piena continuità tra l'opera maggiore della Stein e i suoi primi scritti fenomenologici: quell'autoriflessione cartesiana dell'Io pensante, in cui, sulla linea di una interpretazione corrente, si è compiuto il passaggio dalla filosofia antica e scolastica alla filosofia della coscienza caratteristica dell'epoca moderna, costituisce in forma modificata il punto di partenza dell'opera maggiore di Edith Stein. La riflessione introduttiva sul dubbio porta la Stein a riconoscere due fondamenti: sul piano della teoria della conoscenza, l'Io, che richiamandosi a Husserl è chiamato l'Io puro; in una prospettiva ontologica, invece, ella perviene alla singolare costituzione ontologica del soggetto umano limitato. Della sua limitatezza fa parte non solo la costitutività del flusso di vissuto, sulla linea del quale il soggetto ha bisogno di tempo per divenire ciò che deve essere; in essa si deve sussumere anche quella contingenza strutturale dell'Io, per la quale non si possono mai trasformare e rendere presenti fino in fondo le unità di esperienza vissuta che costituiscono il suo flusso di coscienza. A ciò si aggiunge che l'Io nel compimento dei propri atti si sperimenta dipendente da un mondo esteriore, così come da un mondo interiore, concetto in cui la Stein comprende anche ciò che non è immediatamente cosciente, da cui procede la vita cosciente.

Tramite questa riflessione sulle condizioni della soggettività, la Stein mette in evidenza i riferimenti costitutivi dell'Io. Che poi si tratti di aspetti costitutivi dell'essere persona, di cui una filosofia pura della coscienza non riesce a tenere conto, lo si coglie soprattutto all'interno della sua riflessione fenomenologica sulla persona umana. Qui, infatti, la Stein, muovendo dall'autocoscienza dell'Io, incontra la "profondità" della persona, un'espressione che corrisponde a ciò che nella *Einführung* veniva ancora definito come la specificità personale, vale a dire il nucleo, della persona.

Se, per quanto riguarda la questione in sé, negli scritti giovanili della Stein la domanda circa la persona umana era già presente – come si è visto, sotto espressioni come per esempio: "Io puro", "anima", "flusso di coscienza" –, è solo con *Endliches und Ewiges Sein*, all'interno di una ontologia dello spirito, che per la prima volta l'espressione "persona" viene posta nell'orizzonte di una determinazione riflessiva. Si tratta di un nuovo ambito di riferimento, paragonato con i primi scritti, all'interno del quale la Stein parla della persona, ovvero della personalità, e che trova ormai una sua espressione terminologica. Ovviamente ella si riallaccia, come si potrà vedere, a delle idee precedenti, ma dove si mette a tema la persona entrano sempre in gioco anche

concetti ontologici come sostanza o ipostasi, atto e potenza. Di questa specificità terminologica si deve ritenere responsabile la tradizione tomista che si coglie sullo sfondo, ma vi è anche un altro argomento oggettivo: la determinazione filosofica della persona umana non tratta anzitutto di singoli atti ed azioni, ma vede piuttosto lo spirito umano come un “caso speciale”, come una forma strutturata determinata e come sviluppo di ciò che è principalmente essere spirituale¹⁶.

Mediante questa riflessione sulle condizioni della soggettività la Stein fa emergere i riferimenti che costituiscono l'io. Che poi si tratti di aspetti costitutivi dell'essere personale, non percepiti da una filosofia pura della coscienza, è cosa che si comprende soprattutto nel contesto della sua riflessione fenomenologica sulla natura personale umana. Qui, infatti, prendendo le mosse dall'autocoscienza dell'io, la Stein incontra la “profondità” della persona, un'espressione che le serve per arrivare a constatare la soggettività della persona nel senso metafisico. Quel che la Stein nel contesto della riflessione fenomenologica definisce come “profondità” nel senso della soggettività della persona umana, che resta ordinata all'io consapevole di se stesso, ma che non può mai essere raggiunta concettualmente mediante la riflessione dell'io, viene nel prosieguo dell'opera tematizzato nel quadro di una trattazione metafisica sul concetto di anima – vale a dire quella realtà che nei primi scritti veniva definita come il *nucleo della persona*. Con questa espressione non si deve più intendere una determinata entità psichica, come farebbe l'uso linguistico fenomenologico, ma un principio sostanziale che supera l'ambito immediato dell'esperienza. In ogni caso l'anima è fin dal principio posta in relazione con l'io consapevole – ed è in questo che sta la novità e la specificità della teoria steiniana della persona rispetto alla determinazione anti-scolastica, che, a sua volta, ignorava l'io come punto di partenza, così come mancava di una corrispondente espressione concettuale. Con questo ri-relazionamento [*Rück-Bezug*] dell'io puro all'anima viene in tal modo ampliato il campo di determinazione della persona umana.

L'ampliamento dell'ambito tematico è ottenuto in *Endliches und ewiges Sein* soprattutto mediante una riflessione sul modo in cui la persona è portatrice della propria natura spirituale. Con ciò la Stein non pone in discussione la definizione classica della persona come sostanza singolare di natura spirituale, ma, procedendo proprio da questa definizione generale, tratta la questione di quanto la natura razionale ammetta allo stesso tempo un ulteriore sviluppo, o evoluzione, della persona. In tal modo la Stein

¹⁶ Sia in *Potenz und Akt* che in *Endliches und ewiges Sein* si trovano esaustive riflessioni sulla nozione di realtà spirituale.

da un lato rende ragione alla preoccupazione essenziale della filosofia della coscienza, che tematizza la coscienza come dimensione costitutiva dell'essere umano personale e non vuole essere considerato esclusivamente come riflesso cosciente subordinato all'agire umano. Secondo una calzante formula della Stein, la coscienza della persona riguarda una dimensione che nel proprio attuarsi «non si annuncia semplicemente, ma in essa vive». Dall'altro la ricerca della Stein sulla questione di quanto la persona, come portatrice di una natura razionale, possa essere interpellata, rinvia allo stesso tempo alle possibilità di sviluppo caratteristiche di questa natura. In tal modo la riflessione fenomenologica sulla natura razionale della persona mira a mettere in evidenza le particolari condizioni dell'evoluzione da soggetto a persona. In ambedue gli aspetti vediamo una continuazione di ciò che era stato messo a tema nella tesi di dottorato e nel successivo scritto *Einführung in die Philosophie* con la trattazione della "specificità personale", vale a dire dell'identità della persona.

Che la persona umana sia portatrice della propria natura razionale significa anzitutto che la persona – diversamente dall'animale – dispone della possibilità di dar forma alla propria vita agendo liberamente (EES, 342). L'Io consapevole di se stesso è il "punto" – come afferma la Stein – a partire dal quale ciò può avvenire (cfr. EES, 347). Con ciò ci imbattiamo nelle questioni centrali per la teoria steiniana dell'identità: come questo "Io" umano si relazioni con l'"anima" umana e come ambedue formino il "Sé" umano. Da considerare sono soprattutto le modalità specifiche dell'Io che – come afferma la Stein – «non è solo un Io puro, non è solo un Io spirituale, ma è anche un Io corporeo» (EES, 339). In tal modo la domanda sul fondamento dell'Io è ricondotta al contesto classico di spirito, anima e corpo¹⁷.

Nelle relazioni tra queste entità – Io, anima e corpo – si forma ora ciò che la Stein chiama il "Sé" della persona, e dove si può ancorare la sua teoria dell'identità umana. In un senso preciso si può parlare del Sé della persona umana solo là dove, come afferma la Stein, «l'Io si desta ed è consapevole di se stesso nel senso pieno» (EES, 393), dove di conseguenza divengono possibili la formazione personale e la libera progettazione [*persönliche Formung und freie Gestaltung*]. Qui «l'anima deve in duplice senso "venire a se stessa": riconoscersi e divenire ciò che deve essere» (EES, 395). Un accesso privilegiato al Sé, a cui dobbiamo arrivare, è dato dall'Io, che certamente non è più l'"Io puro" fenomenologico di Husserl, ma sta per la persona umana nella sua totalità. La Stein si attiene espressamente all'idea che l'Io serva a definire tutta la

¹⁷ Per come la teoria steiniana dell'evoluzione dell'Io si inserisca nel quadro delle idee sociologiche moderne, cfr. il già citato contributo di R. FETZ.

persona umana. A questo Io devono essere subordinati tanto i processi vegetativi di crescita e di nutrizione quanto i processi dell'evoluzione spirituale, anche se questi si sviluppano senza la nostra coscienza (EES, 346). Procedendo da tutto ciò che si compie nella persona senza consapevolezza e da ciò che le è invece accessibile, la Stein parla del «contrasto tra Essere e Io-Vivere [*Ich-leben*]» (EES, 319). Nell'uomo non tutto sta nel chiarore della coscienza, il suo essere "Io" non lo è nel senso di una pienezza personale completa ed esaustiva – un tale Io secondo la Stein è il privilegio di Dio, il tratto distintivo di «Io sono colui che Io sono» (*ibid.*).

Ora, la persona umana non può superare il contrasto tra Io-Vivere (*Ich-leben*) ed Essere, poiché esso la contraddistingue in maniera strutturale. Allo stesso tempo la Stein indica le coordinate all'interno delle quali la persona umana giunge alla propria identità, al suo vero Io. E ciò vale inoltre almeno in un duplice senso: da una parte la "formazione personale" [*persönliche Formung*], la cui rielaborazione sta a cuore alla Stein, è possibile solo «se l'Io "si desta" ed è consapevole di se stesso in senso pieno» (EES, 393). Solo a questo punto diventa possibile avviare una progettazione di sé [*Selbstgestaltung*], che «non è solo progettazione del corpo, ma anche e soprattutto progettazione della propria anima» (*ibid.*). Questo è possibile nella misura in cui l'Io riesce a sollevarsi dal suo essere spinto dal mondo (EES, 342) e da questa distanza della vita spirituale resa libera per se stessa «può liberamente affrontare la realtà più bassa» (EES, 343). Il presupposto di ciò è la raccolta dell'Io in quel punto dove esso «è se stesso» (EES, 398)¹⁸. D'altra parte, il processo di identità si poggia secondo la Stein su ciò che si potrebbe definire la struttura autoteleologica dell'agire. In proposito la Stein afferma che l'Io «in un certo senso "produce" la propria vita» (EES, 343). Con questo si intende che all'interno della complessità della natura umana agli atti liberi è riconosciuto un significato chiave nella misura in cui in essi emerge ciò che costituisce la persona. Il significato centrale degli atti liberi, che la Stein intende inoltre in senso molto lato – assumendo in essi anche le domande e le preghiere –, è fondato sulla caratteristica loro intrinseca dell'impegno diretto [*Selbsteinsatz*] della persona: si tratta ogni volta di azioni dell'Io, «molteplici nel loro senso e nella loro struttura, ma sempre uniformate dal fatto che l'Io in tal modo determina il contenuto e la direzione del proprio essere e, impegnando se stesso in una determinata direzione e dedicandosi a un contenuto di esperienza da lui scelto, in un certo senso "produce" la propria vita» (EES, 343). Decisivo in queste riflessioni è il fatto che la persona in questi atti

¹⁸ In un altro passo la Stein spiega anche come ciò sia possibile in maniera durevole solo per la vita del cristiano in quanto segnata dalla grazia. Cfr. WP, 60 ss.

determina se stessa, diventa qualcuno. Agli atti liberi come «forma più propria della vita personale» corrisponde il divenire della persona umana, che mediante i suoi atti diviene più o meno se stessa, e ciò grazie al fatto che è originariamente costituita come persona¹⁹.

In riferimento a queste riflessioni si può a buon diritto ritenere che la teoria steiniana dell'identità personale implica un momento costruttivistico. In un certo senso l'identità è qualcosa che viene indotto – la Stein afferma infatti che l'Io «in un certo senso produce la propria vita» (EES, 343). Indubbiamente questo elemento costruttivistico viene immediatamente relativizzato dalla Stein, così che tale produzione del proprio Sé non venga fraintesa, quasi che l'Io «sia il creatore di se stesso» (EES, 343), spiegando che tale autoprogettazione è solo possibile di volta in volta, nel quadro di ciò in cui ciascuna persona si costituisce a livello primordiale.

Questa determinazione dell'Io cosciente come portatore dell'identità umana si rivela proficua anche sullo sfondo della definizione classica della persona. Richiamandosi al concetto classico di persona, che definisce ontologicamente l'essenza della persona come sostanza individua di natura razionale, la Stein in *Endliches und ewiges Sein* cerca di riprendere l'aspetto della costituzione genetica della persona all'interno della sua definizione filosofica. A mostrare quanto decisivo sia l'aspetto della costituzione genetica per il concetto filosofico di persona nella Stein, c'è, sia pure indirettamente, anche la critica da lei esposta agli inizi degli anni Trenta, e in seguito riveduta, al concetto classico di persona, che in un primo tempo le era apparso insufficiente, dato che non teneva conto né dell'individualità né dell'evoluzione della persona²⁰. Solo la con-

¹⁹ Già in *Potenz und Akt*, studio preliminare a EES, la Stein, basandosi sulle libere decisioni della persona, sviluppò la sua teoria della realizzazione autentica della persona. Il filo conduttore di tale riflessione è l'idea che proprio nelle libere decisioni emerga il riferimento della persona al proprio essere. Mediante queste libere decisioni si delinea la specificità dell'esistenza personale umana rispetto alle forme di vita subumane. A differenza dell'animale, continua la Stein, la particolare "attualità" del soggetto spirituale è «qualcosa che è certo di se stesso e dell'altrui essere e in un certo senso lo è mediante se stesso» (PA, 364). Notevole in questa definizione dell'essere particolare del soggetto spirituale è che la Stein lega direttamente la possibilità caratteristica del soggetto di prendere una libera decisione con la dimensione intransitiva dell'agire umano. In altre parole si ha una relazionalità reciproca tra gli atti coscienti della persona umana e il soggetto agente. Il soggetto che agisce consapevolmente non è solo il promotore dei propri atti, ma per mezzo di essi definisce se stesso. A questo stato di cose rinviava appunto l'osservazione che il soggetto è tale «in un certo senso mediante se stesso». Questa struttura autoteleologica dell'agire umano, con la quale la Stein si è confrontata per la prima volta in *Potenz und Akt*, costituisce il filo conduttore per la determinazione della costituzione genetica dell'essere soggetto personale. Si deve in ciò osservare che questo processo di costituzione avviene sempre sulla base del nucleo primordialmente costituito della persona. Come persona l'essere umano è fin dal principio costituito, sebbene il suo agire consapevole divenga possibile solo a un grado determinato della sua evoluzione (cfr. PA, 367).

²⁰ Cfr. Edith STEIN, *Die Deutsche Summa* (recensioni della traduzione tedesca della *Summa theologiae*), in *Die christliche Frau*, Münster 1934, 245-252, 276-281; 1935, 26-28 e 118-120. Questa critica a Tommaso è

trapposizione differenziata, come la intraprende in *Endliches und Ewiges Sein*, porta a una esplicitazione di ciò che è virtualmente già presente nel concetto classico di persona, o che, quanto meno, non si trova necessariamente in contraddizione con esso. Qui infatti essa stabilisce un legame tra il concetto classico di persona come sostanza individuale di natura razionale e l'io consapevole della filosofia moderna, in maniera tale che sia definito come persona l'io in quanto portatore della vita interiore, ma solo l'io consapevole, che comprende la propria vita e la progetta liberamente da se stesso. Questa definizione della persona implica per la Stein che l'essere umano in quanto persona si costituisca in senso metafisico, anche se in conseguenza della complessità della propria natura l'io consapevole, e dunque la soggettività umana, emerge solo a un determinato grado della propria evoluzione. Anche il fatto che un essere umano in determinati casi possa mancare di quei caratteri della soggettività personale, non può mettere in questione i fondamenti di questa stessa soggettività, così come essi sono posti nella natura spirituale dell'essere umano.

Il contributo centrale e ieri come oggi attuale di Edith Stein si può dunque sinteticamente cogliere nella sua opera di revisione e di ampliamento del concetto classico di persona proprio della scolastica mediante il confronto con idee essenziali della fenomenologia.

Abbreviazioni

- EES *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (ESW II), Freiburg 1986³.
- EPh *Einführung in die Philosophie* (ESW XIII), Freiburg 1991.
- HAT *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas v. Aquino*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Ergänzungsheft, 1929) 315-338; rist. in *Wege der Forschung*, Bd. XL, Darmstadt 1973.
- IG *Individuum und Gemeinschaft*, in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922, 1970².

ripresa anche in PA. In *Endliches und ewiges Sein* questa critica a Tommaso è lasciata cadere, ma viene esaurientemente trattata sulla base delle riflessioni del neotomista Gredt sul tema dell'individualità.

- LJF *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend* (ESW VII), Druten-Freiburg 1985.
- WP *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, in *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (ESW VI), Freiburg-Louvain 1962.
- PA *Potenz und Akt* (manoscritto inedito dell'Edith Stein-Archiv, Köln).
- PE *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, Freiburg 1980².
- RI *Briefe an Roman Ingarden* (ESW XIV), Freiburg 1991.
- SB I *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916-1934* (EWS VIII), Druten-Freiburg 1976.
- SB II *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934-1942* (EWS IX), Druten-Freiburg 1977.
- ÜW *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Band 1-2, Breslau 1932, rist. Freiburg 1952, 1959 (EWS III e IV).