

SAMUELE PINNA

EDITH STEIN: UN DIALOGO TRA I MAESTRI
TENTATIVO DI CONFRONTO TRA LA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL
E LA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO

*Alla memoria di
don Antonio Margaritti*

1. *Premessa: un tentativo di confronto*

Lo studio di Edith Stein *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*¹ segnala già nel titolo una debita precisazione:

Il titolo dice espressamente che si tratta soltanto di un primo tentativo. Ciò è già determinato dalla limitatezza dello spazio, che è qui a disposizione. Un'effettiva chiarificazione esigerebbe un'esposizione esauriente della fenomenologia nei suoi

¹ E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, pp. 315-338; seconda edizione 1974; prima tr. it., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, «Memorie domenicane», 7 (1976), pp. 277-303; seconda tr. it. (quella qui adottata e citata) a cura di A. Ales Bello, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in EAD., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1999³, pp. 61-90. Commenta a tal proposito A. Ales Bello: «L'itinerario speculativo di Edith Stein si staglia sullo sfondo della filosofia contemporanea con una sua originalità e il progetto di ricerca da lei delineato e lasciato in eredità alla nostra età si distingue per la sua peculiarità» (A. ALES BELLO, *Introduzione*, in *ibi*, p. 7).

diversi stadi di sviluppo e in tutti gli ambiti particolari di ricerca e una trattazione altrettanto esauriente della filosofia di san Tommaso².

Siamo perciò di fronte a un *tentativo di confronto*³ tra la fenomenologia di Edmund Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tuttavia, il «saggio è forse il contributo speculativo più originale della Stein sia per la sicurezza ed essenzialità della problematica, sia per il suo “passaggio” esplicito da Husserl a san Tommaso nella contemporanea ricerca dei punti di contatto»⁴. Del resto, «l'incontro con Tommaso era inevitabile, in quanto nei suoi scritti [Edith Stein] enucleava le varie dottrine sulla fondazione dell'ente. Perciò il “passaggio” può essere considerato un percorso obbligatorio in cui la Stein non rifiuta a priori la sua formazione fenomenologica, anzi la integra»⁵.

L'articolo dedicato a Husserl approfondirà questioni fondamentali per le due filosofie prese in esame: privo di citazioni, fa sì che la sua lettura sia scorrevole, oltre a far notare la confidenza e, quindi, la conoscenza che Edith Stein ha dei due pensatori.

Significativo è, inoltre, rilevare come la via percorsa e aperta da questo saggio ha permesso un elevato numero di studi in questa direzione, benché la problematica presa in esame non può dirsi ancora, evidentemente, conclusa⁶.

² STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 61, nota 1. Deve essere precisato che la Stein non ha «detto intenzionalmente “tomismo”, perché, come punto di partenza di una tale ricerca comparativa» (*ibidem*) non vuole riferirsi «ad un sistema tradizionale di tipo scolastico, ma ad un quadro di insieme attinto dalla fonte originaria» (*ibidem*).

³ Tentativo non del tutto completo poiché «questo non è il luogo – scrive la Stein – ed io non sarei ancora oggi sufficientemente preparata per un tale compito. Tuttavia forse posso già adesso tentare di indicare lo spirito della ricerca filosofica per l'uno e l'altro pensatore in poche linee essenziali, come esse mi si impongono sulla base degli studi su san Tommaso che finora ho compiuto» (*ibidem*).

⁴ C. FABRO, *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, «Humanitas», 33 (1978), 4, pp. 485-517, qui p. 493; ID., *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, «Aquinas», 32 (1989), 2, pp. 193-256, qui p. 201.

⁵ P. ORLANDO, *Edith Stein. Da fenomenologa a tomista*, «Doctor Communis», 45 (1992), 1, pp. 57-70, qui p. 63. Ciò giustifica il motivo della scelta della Stein di proporre da un lato il pensiero di san Tommaso e dall'altro quello di Husserl: «il primo perché esponente, codificato dalla tradizione, della filosofia cristiana e il secondo come il maestro al quale era debitrice della sua formazione filosofica» [A. ALES BELLO, *Edith Stein: da Edmund Husserl a Tommaso d'Aquino*, «Memorie domenicane», 7 (1976), pp. 265-276, qui p. 265].

⁶ D'altronde, «il problema del rapporto fra esperienza religiosa e ricerca filosofica non è certamente di facile soluzione, perché i due momenti si fondano in effetti su presupposti diversi, i due atteggiamenti sono caratterizzati da modalità conoscitive riconducibili a complessi di vissuti differenti – per usare un'espressione fenomenologica –; pertanto si può anche capire la difficoltà di un accordo, quando ognuna di queste due esperienze pretende

Dalla scuola della fenomenologia la Stein impara a vedere qualsiasi ‘cosa’ senza preconcetti: Husserl, per così dire, le *impianta gli occhi*; mentre di Tommaso rimarrà colpita dal suo stile di ricerca, dalla sua capacità di ordinare, vagliare e paragonare, che da un lato rende libero lo studioso di accettare i suggerimenti provenienti dalle fonti più diverse, e dall’altro non lo chiude nell’adesione a un sistema:

Noi sappiamo oggi che il tomismo non è uscito dalla mente del suo maestro come un sistema già compiuto di concetti; sappiamo che è una vivente creazione dello spirito, di cui possiamo seguire la formazione e la crescita. Esso richiede di essere assimilato da noi e di ritrovare in noi una nuova vita⁷.

Proprio con il settantesimo compleanno di Husserl, Edith Stein inizia ufficialmente – dopo la conversione – il suo nuovo corso d’indagini. Incoraggiata dal padre gesuita Erich Przywara si dedicherà alla traduzione in tedesco delle *Quaestiones disputatae de Veritate* di san Tommaso⁸:

di essere totalizzante e ciò è complicato dal fatto che il terreno al quale si riferiscono è in gran parte lo stesso, riguarda cioè le domande ultime, le questioni fondamentali che servono per l’orientamento dell’essere umano in questo mondo. Il loro accordo vive sempre, allora, su un equilibrio precario, minacciato come è dalla tentazione di rinunciare da un lato alla speculazione oppure di rifugiarsi esclusivamente in essa» (ALES BELLO, *Introduzione*, in STEIN, *La ricerca della verità*, pp. 7-8).

⁷ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 42. Nella prima edizione tedesca di *Endliches und Ewiges Sein* del 1950 alla pagina 32, nota 1, si legge riferendosi al *De ente et essentia*: «Ich benutze den Text, wie er in dem schon wiederholt genannten Werk von “Roland-Gosselin” (S. 1-48) in einer sorgfaeltigen kritischen Ausgabe geboten wird» [E. STEIN (TERESIA BENEDICTA A CRUCE O.C.D.), *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, E. Nauwelaerts - Herder Verlag, Luovain - Freiburg 1950; cfr. tr. it., p. 69]. Siamo, perciò, persuasi che l’edizione critica su cui lavora Edith Stein possa essere quella del M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le “De ente et essentia” de S. Thomas d’Aquin. Texte établi d’après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques*, Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926 (Bibliothèque Thomiste VIII). Sempre in *Essere finito e Essere eterno*, Edith Stein afferma di conoscere la traduzione tedesca della *Summa Theologiae* a cura di J. Bernhart (Alfred Kröner, Leipzig 1934) e la traduzione tedesca dell’*Opera Omnia* che cominciò a essere pubblicata a partire dal 1933 presso Anton Pustet a Salzbürg (ora Kerle, Heidelberg), vedendone, però, anche i pericoli insiti in ogni traduzione (p. 44). Da qui si intuisce come la Stein lavori su un’edizione critica latina.

⁸ Per una bibliografia sull’opera di san Tommaso cfr. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d’Aquino*, tr. it. di G.M. Carbone, ESD, Bologna 2006, pp. 499-544 (a partire dalle citazioni di Torrell, bibliografia redatta da G. Ermy e aggiornata da G.M. Carbone); P. PORRO, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carrocci, Roma 2012, pp. 481-515.

Il saggio del 1929 è stato scritto nel periodo in cui Edith Stein era impegnata nella traduzione delle *Questiones de veritate*. In realtà non si trattava di una pura e semplice traduzione, ma di un lavoro che aveva il medesimo scopo del saggio: mettere a confronto pensiero scolastico e pensiero moderno (in particolare la fenomenologia); anzi, facilitare la comprensione reciproca tra studiosi formati alle due diverse scuole. Quanto alla stessa Edith Stein, infatti, è l'impegno della traduzione che le permette di entrare nel mondo concettuale di S. Tommaso⁹.

La competenza fenomenologica e lo studio del pensiero di Tommaso inaugureranno il «dialogo»¹⁰ tra i due maestri che trova il suo fine nella verifica della possibilità o dell'impossibilità di far convergere la filosofia contemporanea con quella del Medioevo. Edith Stein, a questo punto, non abbandona il metodo di ricerca fenomenologico, al contrario lo sviluppa e lo amplia grazie all'apporto dato dai nuovi studi, che per lei risultavano carichi d'interesse. Per ciò, «a nostro avviso, la Stein rimane fenomenologa anche dopo l'incontro con san Tommaso»¹¹, intuendo come nella filosofia contemporanea la fenomenologia è forse l'unica che possiede un modello speculativo apparentemente estraneo dalla tradizione filosofica cristiana, la quale con

⁹ M. PAOLINELLI, *La Ragione Salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 185-186. A tal proposito, il teologo Martin Grabmann afferma, nella prefazione della traduzione, che un simile lavoro poteva essere svolto solamente da una persona preparata per quanto concerne la filosofia scolastica e allo stesso tempo esperta nella terminologia della filosofia contemporanea (cfr. anche M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorff, Münster 1949, in cui ricorda a pagina 30 come le «*Questiones disputatae* sono, dal punto di vista scientifico, l'opera più profonda e fondamentale che S. Tommaso abbia scritto»). Inoltre Inos Biffi, profondo conoscitore delle opere del *Doctor Angelicus*, aggiunge «che una discepola di Husserl – uno dei più grandi e onesti filosofi di tutti i tempi – Edith Stein si ritrovò nel *De veritate* di san Tommaso al punto da curarne la versione e la riproposta e da riconoscerne l'intenzione profonda della ricerca del maestro» (I. BIFFI, *San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 46).

¹⁰ R. LEUVEN - L. GELBER, *Appendice*, in STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, p. 547. La versione attuale del saggio non è l'unica; è stato, difatti, ritrovato un manoscritto, in cui la forma letteraria scelta è quella dialogica. La Stein si immagina un discorso avvenuto l'8 settembre 1929 tra Husserl (nel giorno del suo compleanno) e san Tommaso. Tale forma è stata modificata dalla stessa Autrice e il saggio ritrovato dal titolo: *Was ist Philosophie? – Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino (Che cosa è la filosofia? Un colloquio fra Edmund Husserl e Tommaso d'Aquino)* è stato pubblicato nel volume XV delle *Opere* di Edith Stein (cfr. E. STEIN, *Erkenntnis und Glaube*, hrsg. von L. Gelber, Herder, Freiburg 1993; citato in EAD., *La ricerca della verità*, p. 25).

¹¹ S. PINNA, *Quando la res origina la vox. La scientificità del linguaggio nella fenomenologia di Edith Stein: tra Tommaso e Husserl. Tentativo di confronto*, in S. CARDELLINI - C. DI BONA - M. PENATI - S. PINNA, *Il linguaggio in Edith Stein. II. Aspetti fenomenologici*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 9-63, qui p. 62.

questa tradizione ha, però, in riferimento alla prospettiva della fede, molte più connessioni di quanto non si sia comunemente osservato. Pertanto, in «Edith Stein non vi è solo un ricorso al linguaggio della fenomenologia, quale corrente filosofica moderna, ma l'esplicitazione di una *forma mentis* fenomenologica che ha operato concretamente il superamento del pregiudizio, all'interno dell'intuizione precisa, con una pretesa teorica: nella stessa teologia la fenomenologia trova un luogo originario di elaborazione»¹².

2. La visione della filosofia

Il primo punto d'incontro che accomuna Husserl e Tommaso è anzitutto la visione della filosofia definita – «secondo l'espressione usata da Husserl»¹³ – *scienza rigorosa* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*). Sicché si intende indicare «che la filosofia non riguarda il sentimento e la fantasia; non si tratta di un sogno ambizioso oppure di una veduta personale, di un fatto di gusto, per così dire; al contrario essa è un fatto della ragione che cerca seriamente e passionatamente»¹⁴.

Alla filosofia quale *scienza rigorosa* Edith Stein affianca la *philosophia perennis*: il vero spirito filosofico, comune a ogni grande filosofo che cerchi di scoprire l'intelligibilità dell'universo. Anche su tale punto Husserl e Tommaso sembrano concordare¹⁵. Entrambi, infatti, «non hanno mai dubitato del *potere della ragione*»¹⁶, avendo il convincimento che al fondo di tutto c'è una intelligibilità, una certa ragione che, tramite la

¹² C. DOBNER, *Il libro dai sette sigilli. Edith Stein: Torah e Vangelo*, Editrice Monti, Saronno 2001, p. 259.

¹³ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 63. Commenta la Stein: «L'originaria intenzione di Husserl non andava verso una metafisica, bensì verso una dottrina della scienza. Originariamente matematico, egli ricercò anzitutto i fondamenti della matematica (*Filosofia dell'aritmetica*) [...]. Lo stesso Husserl, lavorando alle *Ricerche logiche*, giunse alla conclusione d'aver trovato, nel metodo da lui sviluppato, il metodo universale per la costituzione d'una filosofia come scienza rigorosa» (EAD., *La fenomenologia*. Juvisy, 12 settembre 1932, in EAD., *La ricerca della verità*, pp. 109-110).

¹⁴ EAD., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 63. Commenta A. Ales Bello: «L'accordo fra i due pensatori è dato, infatti, dalla comune appartenenza ad un tipo di speculazione che, nonostante le diversità, intende la filosofia come quella indagine teoretica che pone i problemi in modo radicale, cercandone le soluzioni» [A. ALES BELLO, *A proposito della «philosophia perennis». Tommaso d'Aquino e E. Husserl nell'interpretazione di E. Stein*, «Sapienza», 27 (1974), pp. 441-451, qui p. 441].

¹⁵ Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 1; E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

¹⁶ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 63.

nostra conoscenza, può, procedendo scientificamente, essere scoperta.

La rigorosità di Husserl e quella di Tommaso sono, quindi, la rigorosità della *filosofia perenne*, nel significato dato dalla Stein: non un sistema chiuso (*ein geschlossens Lehrsystem*), ma «lo spirito dell'autentico filosofare che vive in ogni vero filosofo, cioè in colui che un'interna necessità spinge irresistibilmente a rintracciare il *logos* o la *ratio* (secondo la traduzione di Tommaso) di questo mondo»¹⁷.

Una filosofia descritta come *eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft*, ossia una 'cosa' della severa e oggettiva ragione investigatrice, la quale non si basa su un dato puramente di gusto (*Geschmackssache*), ma risulta essere un fatto di ragione, della *ratio* che cerca rettamente e con passione un *logos* che si dà nella totalità di ciò che esiste.

La Stein segnala nuovamente una certa difficoltà nell'operare un confronto tra i due pensatori, più che per un motivo di ordine prudenziale – come alcuni hanno segnalato¹⁸ –, per un motivo piuttosto di diverso ordine: *l'umiltà*¹⁹. Non quella retorica, bensì quella che deriva da un frequente e confidenziale, a volte paziente, dialogo con i due referenti, nel nostro caso Tommaso e Husserl, e da una competenza della *res de qua agitur*. «Non è affatto facile – commenta la stessa Stein –, quando si proviene dal mondo speculativo di Edmund Husserl, trovare una via che conduca a quella di san Tommaso»²⁰.

¹⁷ *Ibi*, p. 62. La ricerca filosofica, che non può essere espressa tramite «il sentimento né la fantasia, i quali legherebbero la ricerca stessa ad una prospettiva estremamente personale e soggettiva, [...] è opera della ragione che vuole mettere in evidenza il *λόγος* presente nelle cose; e ciò è possibile attraverso un'analisi intellettuale onesta» (ALES BELLO, *A proposito della «philosophia perennis». Tommaso d'Aquino e E. Husserl nell'interpretazione di E. Stein*, p. 443).

¹⁸ Cfr. A. RADAELLI, *La Scientia Crucis di Edith Stein. Una fenomenologia della conoscenza mistica*, Tesi di Licenza, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano A.A. 1996-1997, p. 69.

¹⁹ Questo atteggiamento, o meglio *virtù*, della Stein si ritrova ben sottolineato nella breve corrispondenza avuta con il filosofo francese Jacques Maritain. Per esempio, Edith Stein, «a proposito del suo libro *L'essere finito e l'essere eterno. Saggio per un approccio al senso dell'essere* aggiunge: “Come sarebbe prezioso, per me potermi intrattenere qualche volta con voi. Io presumo volentieri che voi avreste negato il diritto di esistenza al mio libro, a causa del fatto che mi mancano le basi di una formazione scolastica fondamentale. Ho fatto presente queste mancanze ai miei superiori, e con insistenza, ma invano. Ma bisogna che lo riconosca io stessa: se avessi voluto attendere per avere una posizione personale di avere colmato tutte le mie lacune, non sarei più arrivata ad essere utile agli altri. E invece lo posso un poco fin da ora sulla base delle mie conoscenze frammentarie” (16 aprile 1936)» (P. VIOTTO, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova Editrice, Roma 2008, p. 59; *Id.*, *Il pensiero contemporaneo secondo Maritain*, Città Nuova Editrice, Roma 2012, p. 167).

²⁰ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 60. Se

Tuttavia ricorda Edith Stein come il metodo fenomenologico «si colloca nell'ambito di una *ricerca scientifica rigorosa*, nel quale non ha spazio alcunché di arbitrario e soggettivo, un *ambito di ricerca senza fine*, come ogni scienza, cosicché un ricercatore deve tendere la mano ad un altro, una generazione all'altra, affinché il lavoro intrapreso progredisca. Il compito della fenomenologia è di porre su un fondamento sicuro non solo tutti i metodi scientifici già utilizzati dalle scienze positive, ma anche l'intera esperienza pre-scientifica, sulla quale si basa il procedimento scientifico e tutte le attività intellettuali in genere che rivendicano dignità razionale. Ma l'esperienza pre-scientifica e le scienze positive lavorano con determinati concetti e principi fondamentali che non vengono sottoposti ad esame. Invece la filosofia deve rendere oggetto di analisi tutto ciò che altrove è presupposto come ovvio»²¹.

3. *Ragione naturale e ragione soprannaturale*

Nel paragrafo dedicato all'apprezzamento del tema si enuclea un altro punto di accordo tra Husserl e Tommaso: la ragione è indispensabile per il raggiungimento della verità. Entrambi hanno inteso, infatti, la necessità dell'uso di ragione: essi «sono profondamente convinti che un *logos* agisce su tutto ciò che esiste, e che la nostra conoscenza è in grado di scoprire progressivamente una parte e ancora una parte di questo *logos*, se essa procede secondo la regola di una rigorosa onestà intellettuale»²². Se questo è un punto in comune, da qui, però, prende avvio una divergenza di vedute²³.

la rigorosità di san Tommaso e quella di Husserl è la prima affinità messa in luce nell'articolo, il procedimento rigoroso – presente nei due pensatori – risulta essere di natura differente: per entrambi, quindi, siamo di fronte a una rigorosità *vera* nella sostanza, ma *differente* nell'esplicitazione metodologica. Il concetto di rigore – possiamo dire così – non è qui univoco, bensì analogico.

²¹ EAD., *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, p. 97. Il recupero dell'intenzionalità permette la rigorosità della filosofia e il superamento dell'oggettivismo ingenuo quale condizione per la scientificità insindacabile, come afferma Husserl nella prima parte delle *Crisi della scienze europee*. Il superamento del soggettivismo trascendentalistico idealistico, come è affermato nella *Postilla alle Idee per una fenomenologia pura*, è condizione di rigorosità e l'apporto della Stein consisterà soprattutto nell'approfondimento dell'intersoggettività con lo studio dell'empatia (cfr. EAD., *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Weisenhauses, Halle 1917; ristampa dell'edizione originale: München 1980; tr. it. a cura di E. Costantini - E. Schulze Costantini *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985).

²² EAD., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 63.

²³ «A proposito dei confini che sono posti a tale processo di scoperta del *logos*, si separano indubbiamente le concezioni dei due pensatori» (*ibidem*).

Per Husserl la ‘ragione’ può essere solo naturale, non lascia spazio cioè a un’ipotesi soprannatura o a una qualsivoglia rivelazione. La fenomenologia parrebbe, a prima vista – e forse a un’analisi superficiale –, procedere nelle sue indagini, che portano a un preciso scopo (*Ziel*), come se la ragione non avesse limite alcuno (*keine Grenzen*). Tuttavia, si deve precisare che in Husserl i limiti della ragione sono espressi nella *Sinngebung*, ossia nell’*impegnarsi in un interrogativo permanente*, in cui risultano strutturali e non richiedono, anzi escludono, il superamento. Viene così oltrepassato lo scientismo razionalistico che *non accetta se non ciò che è chiaro e distinto*.

Per san Tommaso²⁴ la ‘ragione’ è insieme naturale e soprannaturale, dove la distinzione tra natura e soprannatura è ‘nostra’ ed è mantenuta solo perché così si è storicizzata, benché non comporti una scissione interna alla ragione stessa²⁵. Oggi è in certo modo superata la dicotomia che pareva giustapporre il naturale al soprannaturale. Edith Stein, con tutta la fatica di un linguaggio in continua evoluzione, afferma *sic et simpliciter* che *non esiste affatto un duplex ordo*²⁶, c’è piuttosto un unico ordine pensato dall’eternità da Dio.

Se interpretiamo correttamente Edith Stein possiamo affermare così: per san Tommaso la ragione è al di là da qualsiasi opposizione, e il soprannaturale è parte costitutiva dell’ordine naturale, senza scissioni né giustapposizioni (distinti ma non separati); per Husserl, invece, la ragione pone essa stessa i propri limiti, senza ricercare, per il raggiungimento della verità, fonti eteronome.

Per cui nella dicotomia, in qualsiasi modo posta, non ci può essere accordo; si deve invece – come ha fatto san Tommaso e la Grande Scolastica – distinguere, ma, per l’appunto, nell’unito²⁷, senza scissione o separazione né definitiva né insanabile, bensì rendendo armonica un’elaborazione unitaria (autonoma, se si vuole, e ovviamente non uniforme). Infatti, «un simile dualismo agli occhi della fede non trova giustificazione. Dalla Parola di Dio è invece rivelato un unico piano, scelto e prestabilito, che non ammette se

²⁴ Sull’aspetto della *conoscenza* si veda S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, Editori Laterza, Bari 1973, pp. 97-108.

²⁵ Cfr. su questa problematica: H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965; J.-H. NICOLAS, *Les rapports entre nature et le surnaturel dans les débats contemporaines*, «Revue Thomiste», 95 (1995), pp. 399-416; C. JOURNET, *Sur la nature et la surnature*, «Nova et Vetera», 61 (1986), 3, pp. 139-144.

²⁶ «Non esiste un ordine “naturale” “di fronte” a un ordine “soprannaturale”. Tutto – di fatto – è “nella” grazia» (I. BIFFI, *Progettati in Cristo. Momenti principali della fede cristiana*, Jaca Book, Milano 1993, p. 14). Non si può nemmeno obiettare nei confronti della Stein circa l’adozione del linguaggio usato, che era quello del Magistero e degli stessi filosofi e teologi dell’epoca.

²⁷ Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

non in linea di ipotesi astratte possibilità diverse. Tali potrebbero essere una “ragione” o “razionalità” umana che non sia in atto nella grazia di Cristo; più ampiamente una “natura” umana non chiamata alla comunione divina. Sono ipotesi e possibilità, che non dicono contraddizione ma che, oltre una plausibilità teorica significativa, non hanno nessuna consistenza concreta. La teologia parte e si costituisce come sforzo di intelligenza non dell’ipotetico e del possibile, ma del reale, e questo reale è il “mistero”. Appare subito il senso e la necessità della teologia come conoscenza del concreto, che finalmente è Gesù Cristo, nella sua “investigabile ricchezza”²⁸.

Edith Stein può, dunque, affermare la *dipendenza materiale e formale della filosofia dalla fede*, ‘dipendenza’ da concepirsi rettamente, che non intende cioè ledere l’autonomia, «termine, quest’ultimo, a sua volta non privo di ambiguità e che meglio si sostituirebbe con quello di “specificità”»²⁹, di nessuna delle due discipline. Se il fine è raggiungere la verità, non si può prescindere da questa, se non facendole violenza. Ci sembra opportuno riportare nuovamente le argomentazioni della Stein:

Se la fede rende accessibili delle verità, che non sono raggiungibili per altra via, allora la filosofia non può rinunciare a questa verità di fede senza abbandonare, per l’appunto, la sua esigenza universale di verità e inoltre senza correre il rischio che si insinui la falsità nell’insieme di conoscenze che le rimane, perché nella connessione organica di tutta la verità può capitare che ciascuna singola parte sia vista in una falsa prospettiva, se sono recisi i legami con il tutto³⁰.

²⁸ I. BIFFI, *Teologia e filosofia: recupero del disegno originario*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 72 (1980), 4, pp. 698-704, qui p. 698. E puntualizza l’Autore: «Sono ancora di Paolo le espressioni: “mistero di Cristo” e “investigabile ricchezza di Cristo”, “multiforme sapienza di Dio” (Ef 3, 4-8-10)» (*ibidem*).

²⁹ ID., *Introduzione. É. Gilson. Uno storico della filosofia, un filosofo, che è un uomo*, in L.K. SHOOK, *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, p. XXVI.

³⁰ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d’Aquino*, p. 67. Scrive san Tommaso: «Quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit,

La *dipendenza materiale* è in riferimento alla certezza³¹, che la filosofia ricerca, e la fede, in certo senso, possiede già. Quindi, «se è propria della fede la più alta certezza che l'uomo possa raggiungere, e se la filosofia avanza la pretesa di dare la più alta certezza raggiungibile, allora essa deve fare propria la certezza della fede. Ciò accade assumendo in sé, per l'appunto, la verità di fede; inoltre, commisurando tutte le altre verità a questa come criterio ultimo. Da ciò deriva una *dipendenza formale della filosofia dalla fede*»³².

Non da ultimo, attraverso la Rivelazione – suggerisce ancora la Stein – si possono raggiungere verità fondamentali per la filosofia (si pensi, per esempio, ai soli concetti di *persona* e *sostanza*):

Se è compito della teologia stabilire i fatti della Rivelazione come tali ed elaborare il loro significato proprio e il loro nesso, compito della filosofia è di mettere armonia tra ciò che essa ha elaborato con i suoi propri mezzi e ciò che le viene offerto dalla fede e dalla teologia, nel senso di una intellesione dell'essere basata sui suoi ultimi fondamenti. Mettere armonia significa anzitutto in senso puramente negativo che per il filosofo credente la verità rivelata è una misura cui deve subordinare il proprio giudizio; egli abbandona una presunta scoperta non appena riconosce da sé o è avvertito da una sentenza della Chiesa che essa è inconciliabile con la Rivelazione³³.

In questa prospettiva, non regge alcuna critica ingiustificata di fideismo nei confronti della Stein. Qualcuno potrebbe risentirsi di queste interpretazioni convincendosi che vi sia una tendenziale confusione tra teologia e filosofia e che il filosofo alla fine può fare *solo* teologia (e per giunta apologetica). Invero, «un credente che esercita la ragione o altre attività non compie specificamente atti di fede, ma non per questo opera al di fuori di quell'“Originario”, o di quell'“Intero”, che è rappresentato da Gesù Cristo, anche se non lo nomina, né lo deve “sostitutivamente” nominare. Una fede “forte” non provoca affatto

praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi» (TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1, resp.).

³¹ «Haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest» (*ibi*, I, q. 1, a. 5, resp.).

³² STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 68. Commenta ancora E. Stein: «La fede, in quanto conferisce il possesso della verità, merita l'appellativo di conoscenza» (EAD., *Vie della conoscenza di Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 1983, citato in EAD., *Scritti spirituali*, Mimep-docete - Edizione OCD, Milano 1998, p. 486).

³³ EAD., *Senso e possibilità di una filosofia cristiana*, in EAD., *La ricerca della verità*, p. 145 (risulta un capitolo in *Essere finito e Essere eterno*, pp. 48-67). Così interpretiamo: non è che il filosofo abbandoni una scoperta (presunta) qualora sia *avvertito* da una sentenza della Chiesa che essa è inconciliabile con la Rivelazione, bensì quando *avverte* che tale scoperta, se è contraria alla fede, lo è anche alla ragione stessa.

una ragione “debole”. Ciò equivarrebbe, in fondo, a indebolire la “consistenza” obiettiva di Gesù Cristo e della realtà in lui fondata»³⁴.

4. *Filosofia critica e filosofia dogmatica*

Si oppongono in questo successivo paragrafo due tipi di filosofia³⁵: da una parte la filosofia dogmatica, il cui punto di partenza è la certezza della fede³⁶, e dall'altra la filosofia critica, che, priva di un punto fermo iniziale, è necessariamente costretta a fare una *critica* alla conoscenza per trovare la sicurezza di un metodo quale base d'avvio per un discorso di ordine filosofico apoditticamente fondato. «È evidente – scrive la Stein – che l'atteggiamento fondamentale di un filosofo che prende le mosse da tale punto di partenza [la certezza della fede], deve essere del tutto diverso da quel filosofo contemporaneo, che prescinde dalla fede e vuole arrivare al possesso della verità solo con la conoscenza naturale»³⁷. Infatti, «il filosofo, che aderisce saldamente alla fede, *ha* in precedenza l'assoluta certezza, della quale si ha bisogno per erigere un edificio stabile; gli altri, prima di iniziare a filosofare, debbono cercare un tale punto di partenza, e così è del tutto comprensibile che, nella filosofia moderna, la critica della conoscenza dovesse assumere il ruolo della ricerca fondamentale e che gli sforzi maggiori dei grandi filosofi dovessero essere rivolti ad essa»³⁸.

³⁴ BIFFI, *Progettati in Cristo*, p. 21. Interessante è la conseguente considerazione: «C'è sempre da stare in guardia di quanti hanno di continuo sulle labbra Gesù Cristo e fanno chiasso sul suo nome: c'è da temere che sia un Gesù Cristo a servizio sbrigativo dei propri progetti o delle proprie opere» (*ibidem*).

³⁵ Nei paragrafi successivi, lo scritto di Edith Stein – pagando volutamente il pedaggio allo schematismo – intende delineare brevemente le posizioni di Husserl e Tommaso. Abbiamo già notato che l'intento dell'articolo non è quello di approfondire in modo esauriente i pensieri dei due autori presi in esame (i temi richiamati, infatti, meriterebbero un'analisi che in questa sede non è possibile restituire).

³⁶ A questo proposito san Tommaso risponde al primo argomento contrario, secondo cui gli articoli di fede non sono certi ma suscettibili di dubbio, affermando che «nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in II Metaphys. Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani» (TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 5, ad 1).

³⁷ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 70. Se, dunque, per filosofia critica intendiamo la speculazione moderna che prescinde dalla fede, e per filosofia dogmatica quella che aderisce saldamente a essa, Husserl è – in tal senso – da ritenere esponente della filosofia critica, mentre Tommaso di quella dogmatica: qui si realizza la divergenza nei due pensatori sui nodi nevralgici delle rispettive speculazioni.

³⁸ *Ibidem*.

L'impostazione della Stein – nel limite dello schema, che ha l'intento di mettere in luce le rispettive posizioni dei due pensatori presi in esame –, permette di comprendere come la *philosophia prima* risulta essere nell'impostazione husserliana la coscienza trascendentalmente purificata che «mira ad una conoscenza che sia tutt'uno col suo oggetto (*eine Erkenntnis [...] mit ihrem Gegenstand absoluteis*)»³⁹. Husserl ha preso avvio da problemi particolari ed è poi stato costretto a tornare indietro e ad affaticarsi per assicurarsi un metodo assolutamente attendibile. Il fine di tale sforzo consisteva nel superare tutto ciò che poteva essere causa di errori. Il lavoro metodico di Husserl era guidato dall'obiettivo di delineare all'interno della coscienza un dominio di pura immanenza, una conoscenza della coscienza che coincidesse cioè con il suo oggetto e perciò fosse protetta da ogni dubbio.

Per san Tommaso, la verità prima, il principio e il criterio di ogni verità, non è altri che Dio⁴⁰, il quale è il primo assioma filosofico, *se si vuole così denominarlo*:

La verità prima, il principio e il criterio di tutta la verità è Dio stesso. Questo è per Tommaso il primo assioma filosofico, se si vuole così denominarlo. Ogni verità della quale possiamo impadronirci deriva da Dio. Da ciò consegue il compito della filosofia prima: essa deve avere come oggetto Dio e deve elucidare l'idea di Dio e le caratteristiche del suo essere e del suo conoscere⁴¹.

Il compito della filosofia prima si ottiene allora a partire da Dio, quale suo oggetto⁴². La filosofia prima, l'ontologia, che in sé implica l'esistenza di una logica, di una teoria della conoscenza, di un'etica, sarebbe per san Tommaso quello che per Husserl è la *fenomenologia trascendentale*.

5. *Filosofia teocentrica ed egocentrica*

La nostra Autrice parrebbe rivolgere a Husserl, in questo paragrafo, la critica più forte che gli abbia mai indirizzato⁴³: la fenomenologia trascenden-

³⁹ C. BETTINELLI, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 99.

⁴⁰ Cfr. TOMMASO, *De Veritate*, q. 1, a. 8, in particolare il resp.: «oportet absolute dicere quod omnis veritas sit a Deo» (cfr. anche ID., *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 7).

⁴¹ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, pp. 73-74.

⁴² Cfr. É. GILSON, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, tr. it. a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2010, pp. 59-60; si veda anche PORRO, *Tommaso d'Aquino*, pp. 162 ss.; VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, pp. 101-108.

⁴³ Secondo Orlando, E. Stein attraverso il «quarto paragrafo riesce, per intuito formida-

tale risulta essere, in definitiva, una filosofia egocentrica, perché racchiusa nell'immanenza e impossibilitata a uscirne, così da non poter trovare una verità cui possa appartenere una obiettiva esistenza (*objektives Bestehen*)⁴⁴.

Si deve, tuttavia, precisare che la critica di egocentrismo e di deriva idealistica non vengono a coincidere e andrebbero perciò ambedue puntualizzate. Per quanto concerne l'egocentrismo husserliano non può essere dimenticata la *Quinta meditazione cartesiana* a cui rimandiamo.

Sulla deriva idealistica si deve ricordare che se vi sono espressioni in Husserl che sostengono questa ipotesi, vi sono anche affermazioni che chiaramente la superano⁴⁵.

bile, a comprendere la "negatività" del pensiero husserliano nell'essere una filosofia *egocentrica*, chiusa nella sua immanenza, nel porre il mondo grazie ad una soggettiva coscienza» (ORLANDO, *Edith Stein. Da fenomenologa a tomista*, p. 67).

⁴⁴ Pertanto si è portati a concludere come la stessa Stein riveli «che se il mondo costitutivo è un mondo *per* il soggetto, diverrà impresa ardua e faticosa, se non impossibile, uscire dall'ambito della immanenza per ritrovare quell'obiettività da cui la fenomenologia ha preso le mosse» (BETTINELLI, *Il pensiero di Edith Stein*, p. 100). Il rifiuto, da parte di Edith Stein, della deriva idealista di Husserl può essere così spiegato: «la coscienza che sta all'origine del reale è per l'ultimo Husserl immanente alla coscienza umana» [S. VANNI ROVIGHI, *La figura e l'opera di Edith Stein*, «Studium» (1954), pp. 554-568, qui p. 567].

⁴⁵ Scrive Husserl: «Ogni senso immaginabile, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, cade entro la cerchia della soggettività trascendentale, come quella che costituisce il senso e l'essere. Non ha senso voler cogliere l'universo dell'essere vero, come qualcosa che stia al di fuori dell'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile, ponendosi, in modo meramente esteriore, tra i due universi, un riferimento basato su di una legge rigida. Per ragione di essenza, l'uno e l'altro universo si appartengono reciprocamente e questa appartenenza essenziale è anche unità concreta, unità dell'unica concretezza assoluta della soggettività trascendentale. Poiché questa è l'universo della possibilità del senso, qualcosa di esterno ad esso non è che nonsenso. Ma pur ogni nonsenso è un modo del senso ed ha il suo carattere di mancanza di senso nella possibilità di una corrispondente veduta» (E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 150). Per Husserl il senso e l'essere sono messi sullo stesso piano. Sono, infatti, esplicitate le identità e si usano gli stessi aggettivi o qualificazioni: *immaginabile*, *immanente*, *trascendente*, a dire che il riferimento è da ritrovarsi nel rimando tra essere e senso. L'ambito, poi, del rapporto tra essere e senso è il soggetto, quale coscienza, pensiero individuale e concreto, atto di pensiero. In queste espressioni sono racchiuse le modalità del soggetto; per cui i termini usati da Husserl risultano essere sinonimi di 'soggetto'. Bisogna, pertanto, rivelare che il soggetto viene qualificato come trascendentale, dove – semmai – problematica risulta la distinzione, che può apparire anche artificiosa e forzata, tra trascendentale e trascendentalistico. Per trascendentale s'intende ciò che è strutturale: il riferimento è diretto alla ineliminabilità del soggetto dal fondamento, quindi alla sua collocazione strutturale. Trascendentalistico è, invece, la determinazione hegeliana del soggetto, del pensiero che passa dalla intrascendibilità a essere attività costitutiva dell'essere azzerando o escludendo ogni precedenza autonoma d'in-

La Stein, se rileva la presenza di un certo idealismo in Husserl – che permette il costituirsi di un certo legame tra la fenomenologia e la filosofia kantiana⁴⁶ –, tuttavia precisa come «l'idealismo è, secondo la mia convinzione, una concezione fondamentalmente personale e metafisica, non il risultato di ricerche fenomenologiche inconfutabili»⁴⁷. L'idealismo è quella concezione secondo la quale vi è una dipendenza del mondo dalla coscienza. La Stein, rileggendo *Idee per una fenomenologia pura*, rintraccia già tale accezione, benché essa non risulti essere il centro di quella ricerca, in cui è solamente accennata. Certamente, «negli ultimi anni questa convinzione fondamentale ha avuto un ruolo sempre più importante per Husserl»⁴⁸.

Edith Stein viene così a sostenere che la convinzione metafisica sia considerata da Husserl solo in alcuni momenti della ricerca e che le fasi del suo pensiero non siano tutte caratterizzate dall'idealismo. In secondo luogo, «è possibile scindere fenomenologia ed idealismo e quindi procedere in senso più decisamente realistico»⁴⁹.

dipendenza dell'essere dal pensiero. In questo caso, Husserl precisa in senso trascendentale il soggetto, qualificandolo come colui che costituisce il senso e l'essere. Nella *Logica formale e logica trascendentale* Husserl precisa pure che «la coscienza deve essere svelata metodicamente cosicché la si possa vedere direttamente nel suo operare che conferisce senso e che crea senso secondo le modalità di essere» (Id., *Logica formale e logica trascendentale*, tr. it. di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966, pp. 301-302). «Così Husserl, in un testo delle "Meditazioni cartesiane", impossibile da riassumere in maniera pertinente, lucida e adeguata, presenta l'autocomprensione dell'uomo come "datore di senso"» (A. MARGARITTI, *Uomo e verità. Note di antropologia filosofica*, Centro di cultura "Paolo VI", Lodi 1983, p. 88). Questa seconda formulazione sulla *coscienza che deve essere svelata metodicamente* pone in essere delle somiglianze e delle differenze dalla prima. Innanzi tutto, con *coscienza* s'intende il pensiero, l'autocoscienza, l'attività conoscitiva, la ragione; tutti sinonimi che hanno significati diversi, ma convergenti. Husserl richiama la coscienza perché ritorna a Cartesio, ritenendolo punto decisivo della riflessione o della storia del pensiero in Occidente. Sostiene inoltre implicitamente che in riferimento alla coscienza molti sono stati gli affondi teorici (le 'utilizzazioni'), ma non tutti sono risultati pertinenti e giustificati; ecco perché ha grande importanza il richiamo al metodo. Risulta particolarmente significativo, pertanto, il modo specifico con cui Husserl intende uscire o superare le difficoltà che la coscienza ha incontrato nella storia, collocata spesso in contesti pregiudiziali e acritici. Risulterebbe, dunque, non privo di interesse analizzare come la deriva idealista (senza dimenticare l'egocentrismo) di Husserl sia ben più complessa che le sintesi attribuitele. Certo, questa non è la sede di un tale approfondimento; tuttavia, è necessario sottolineare come la stessa Stein eviti conclusioni affrettate e falsi schematismi, lei che aveva potuto colloquiare e discutere con il maestro.

⁴⁶ «In effetti – con l'idealismo, deve constatare E. Stein – c'è un avvicinamento a Kant» (STEIN, *Che cos'è la fenomenologia?*, in EAD., *La ricerca della verità*, p. 60).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ ALES BELLO, *Introduzione*, in STEIN, *La ricerca della verità*, p. 16. Del resto, Edith

Procedendo nell'indagine si pone in risalto come sia Husserl sia Tommaso sostengano che il concetto di verità è parte di *una sussistenza oggettiva*⁵⁰, ma poi percorrono due vie differenti per giustificare la loro affermazione:

Tommaso e Husserl procedettero dalla convinzione secondo la quale all'idea della verità appartiene una sussistenza oggettiva indipendente da chi di volta in volta sta ricercando e conoscendo. Le loro vie, però, si dividono a proposito della questione riguardante la *prima* verità e per conseguenza a proposito della filosofia prima⁵¹.

Questa diversità ha influito grandemente su alcuni punti nevralgici – oltre alla questione della verità prima e della filosofia prima –, quali la domanda fondamentale, la collocazione della gnoseologia, il rilievo del soggetto, il modo d'intendere il trascendente e l'esistenza, la concezione di fondamento della certezza, l'orientamento della speculazione filosofica nel suo complesso. Con l'egocentrismo la linea fenomenologica si allontana sempre più dalla filosofia medievale.

Secondo il 'teocentrismo', per quanto riguarda la domanda fondamentale, tutti i quesiti si riducono alla domanda sull'essere (*Seinsfragen*) e tutte le discipline filosofiche diventano parte di una grande ontologia metafisica, dove, in ogni cosa, l'essenza e l'esistenza, la logica, la gnoseologia e l'etica sono comprese anch'esse nell'ontologia, benché possano essere organizzate come scienze autonome. Per l'egocentrismo, «con un radicale cambiamento di segno (per usare l'espressione propria di Husserl)»⁵², la domanda fondamentale «è la seguente: come si costruisce il mondo per la coscienza, che io posso indagare nell'immanenza»⁵³? In altre parole, come l'attività soggettiva costituisce il mondo interno ed esterno, il mondo naturale e spirituale, il mondo dei beni e dei valori e, infine, il mondo divino dominato dal senso religioso.

La collocazione della gnoseologia risulta, così, differente: per i moderni è da ricercarsi all'inizio poiché permette di giustificare 'tutto il resto', mentre in san Tommaso è parte di una teoria generale dell'essere. Per il Dottore Angelico la «noetica è già ontologia: la teoria della conoscenza

Stein ricorda che «chi studia a fondo con un autentico atteggiamento filosofico anche una sola delle *Ricerche logiche* o un capitolo delle *Idee* non potrà sottrarsi all'impressione di avere tra le mani uno di quei capolavori classici con i quali inizia una nuova epoca nella storia della filosofia» (STEIN, *Che cos'è la fenomenologia?*, p. 60).

⁵⁰ Scriverà san Tommaso, ispirandosi all'Ambrosiaster, «omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est» (TOMMASO, *Summa Theologiae* I-II, q. 109, a. 1, ad 1; *In Ioann.*, c. 8 lect. 6; *In primam ad Cor.*, c. 12, lect. 1; *In secundam Tim.*, c. 3, lect. 3).

⁵¹ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 73.

⁵² *Ibi*, p. 74.

⁵³ *Ibi*, p. 75.

[...] ha [...] una portata immediatamente ontologica»⁵⁴.

Di conseguenza, la verità prima è il principio e il criterio di tutta la verità: è «ciò che tutti chiamano Dio»⁵⁵. Secondo san Tommaso⁵⁶, dunque, ogni verità deriva da Dio⁵⁷.

La *philosophia prima* ha come oggetto Dio e le caratteristiche del suo essere e del suo conoscere, così da poter stabilire successivamente il rapporto tra Dio e 'tutto il resto'. Per essere tale, poi, deve passare dalla conoscenza naturale alla Rivelazione, dalla conoscenza delle creature a quella di Dio⁵⁸.

Il rilievo del soggetto risulta poi essere un'altra tematica fondamentale, dove instancabile è stato il lavoro compiuto da Husserl. Egli approfondiva i problemi costitutivi⁵⁹, mostrando come l'attività spirituale del soggetto

⁵⁴ D. RISERBATO, *L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto*, «Rivista teologica di Lugano», 10 (2005), 1, pp. 85-110, qui p. 109.

⁵⁵ TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

⁵⁶ Cfr. ID., *De Veritate*, q. 1, a. 8.

⁵⁷ Su questo punto Sofia Vanni Rovighi puntualizza come si debba distinguere, però, tra verità logica e verità ontologica: «la prima è l'adeguazione dell'intelletto umano alle cose, la seconda è l'adeguazione delle cose nell'intelletto divino. Una volta fatta la distinzione sarebbe stato chiaro che pur essendo Dio la prima verità ontologica, la verità logica dalla quale si parte nelle ricerche deve essere un dato dell'esperienza, sia poi dell'esperienza esterna, sia dell'esperienza psicologica. Quindi il partire dalla coscienza del soggetto non implica affatto che si ponga l'io al centro della realtà, come il partire da un dato dei sensi non porta minimamente a concludere che il mondo sensibile sia la suprema realtà» (S. VANNI ROVIGHI, *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, un vol. in 4° di p. 370, Halle a. d. Saale, Max Niemeyer, 1929*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 22 (1930), pp. 491-494, qui p. 494). Scrive Gilson: «Per quanto riguarda il modo col quale l'anima conosce ciò che le sta al di sopra, resta a essa comunque preclusa l'apprensione diretta dell'intelligibile in quanto tale, sia che si tratti di sostanze totalmente immateriali, sia che si tratti dell'essenza infinita e increata che chiamiamo Dio. Non possiamo pretendere di formarci nient'altro che una certa rappresentazione molto imperfetta dell'intelligibile a partire dalla natura sensibile. Ecco perché l'anima umana, così come non apprende come primo oggetto se stessa, neppure ha come primo oggetto Dio. Essa deve sempre partire dalla conoscenza dei corpi e, nella conoscenza dell'intelligibile, non si spingerà oltre quanto concessole dal sensibile di partenza» (GILSON, *Il Tomismo*, p. 373). Riscontra qui Gilson la stessa giustificazione decisiva del metodo seguito per dimostrare, a opera di san Tommaso, l'esistenza di Dio e per analizzarne l'essenza: «cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de se ipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilibus» (TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 47).

⁵⁸ Rilevante come, nella trattazione della verità e della filosofia prima, la Stein non stabilisca direttamente il confronto tra i due pensatori, bensì indichi espressamente la sola posizione di Tommaso.

⁵⁹ La complessità, così come i risultati, di tale discorso è ultimamente di capitale importanza. Sulla difficoltà della problematica la Stein stessa afferma che «una passeggiata filosofica fatta recentemente insieme ad Haslach mi ha dato nuova fiducia. In seguito

costruisca il suo mondo. La via di Husserl, la sua *fenomenologia trascendentale*, pone il soggetto come punto di partenza: tutto è riferito al soggetto, il mondo è mondo per il soggetto.

La via della fenomenologia trascendentale ha condotto al risultato di porre il soggetto come punto di partenza e mezzo della ricerca filosofica. Tutto il resto è riferito al soggetto. Il mondo, che esso costruisce nei suoi atti, rimane sempre un mondo per il soggetto⁶⁰.

Edith Stein coglie qui il rischio della chiusura nell'immanenza, «come ripetutamente è stato obiettato al fondatore della fenomenologia proprio da parte della cerchia dei suoi discepoli»⁶¹. Al contrario, occorrerebbe ritornare a quella oggettività da cui lo stesso Husserl aveva «preso le mosse e che era necessario salvaguardare: una verità e una realtà libera da ogni relativismo soggettivo»⁶².

Husserl giungerà ugualmente all'idealismo trascendentale⁶³, ossia a un'analisi sempre più profonda del soggetto e della soggettività; in altre parole, approderà alla considerazione del soggetto, il quale nella sua coscienza costituisce la realtà. Tale posizione del fondatore della fenomenologia verrà criticata dai discepoli stessi esattamente nel momento in cui Husserl ha dovuto decidersi davanti a un bivio: scegliere per l'essere o l'ente riconoscendo che l'intenzionalità della coscienza si lascia ultimamente misurare dalle cose esistenti; oppure optare per il pensiero (soggetto trascendentale), facendolo la sorgente ultima di ogni intelligibilità, così da assegnare all'intenzionalità la funzione di *costituire* l'oggetto o gli oggetti di coscienza. «Husserl, malgrado la resistenza dei suoi discepoli, si decise per la seconda ipotesi, incamminandosi, a poco a poco, verso un *idealismo trascendentale* ancor più radicale di quello di Kant»⁶⁴. D'altronde, «al punto in cui era arrivato non poteva fare altrimenti, tenendo conto della risoluzione da lui presa come matematico

a questa, è avvenuto in me tra l'altro un passaggio: cioè credo di sapere un po' che cosa è costituzione» [E. STEIN, *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*, Città Nuova, Roma 1974, p. 35, lettera del 3 febbraio 1917].

⁶⁰ EAD., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 75.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Nella ricerca tutto inizia e si sviluppa dal soggetto, non in un senso relativo e personale, ma partendo dalle capacità conoscitive, valutative, affettive, vale a dire in riferimento alla dimensione trascendentale (il trascendentale non è da intendersi con trascendentalismo; cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 3 volumi, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1970, in particolare la *Postfazione*).

⁶⁴ MARGARITTI, *Uomo e verità*, p. 92.

(tale è rimasto per tutta la vita) di disinteressarsi dell'esistenza, per attaccarsi all'essenza: il regno per eccellenza della necessità e dell'universalità, cioè di quel tipo di razionalità, alla quale non aveva mai cessato di aspirare»⁶⁵.

7. *Ontologia e metafisica*

Lo scopo della fenomenologia consiste nella *descrizione* delle *modalità tipiche* con cui i fenomeni si presentano alla coscienza. Queste – per cui *questo* profumo è un profumo, non un suono o un colore – sono appunto le *essenze*. La fenomenologia, pertanto, intende essere scienza delle *essenze*, «e nella misura in cui la filosofia è ricerca dell'essenza, la si può definire *ontologia*»⁶⁶. La Stein ricorda però che la fenomenologia distingue i termini *ontologia* e *metafisica*. «Husserl chiama ontologia la disciplina ch'egli dichiarava anteriore a ogni passaggio positivo-scientifico e che considerava come esente da qualsiasi apporto empirico, cioè la logica pura, la matematica pura, la scienza naturale pura e così via. L'ontologia è quindi lo studio di una *essenza depurata* dell'universo capace di convenire a tutti gli universi possibili»⁶⁷. Il senso corretto della *scienza delle essenze* non può prescindere dal fatto che Husserl parli di ontologie formali, le quali sono presupposte a ogni procedimento positivo-scientifico⁶⁸. La scienza delle *essenze* ha lo stesso valore che per la Scolastica riveste la *metafisica*⁶⁹ (è noto, infatti, come la *Metafisica* è scienza dell'essere in quanto tale⁷⁰). Husserl, inoltre, si collega all'accezione moderna

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A.M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998, p. 38.

⁶⁷ PINNA, *Quando la res origina la vox*, p. 42.

⁶⁸ «Il compito di quella scienza che Husserl ha chiamato *ontologia formale* è appunto di definire le forme dell'ente» (STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, p. 309).

⁶⁹ Cfr. É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, tr. it. di A. Frattini - M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988, pp. 71-111; ID., *Il Tomismo*, pp. 222-251; L. HONNEFELDER, *La métaphysique comme science transcendante*, PUF, Paris 2002, pp. 1-17; J.F. WIPPEL, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington 2000, pp. 3-22. Si veda anche É. WINANCE, *L'être et le sensible. Edmund Husserl et Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 89 (1989) 3, pp. 357-404.

⁷⁰ Precisa il Gilson: «In quanto essa mira principalmente alle cause prime, essa si chiama "filosofia prima", *prima philosophia*; in quanto si occupa dell'essere in quanto essere, come delle sue proprietà, essa prende il nome di "metafisica", perché tali oggetti sono in effetti *transphysica*, come situati al di là dell'ordine fisico e del sensibile attraverso i quali risale dagli effetti alle loro cause; in quanto si occupa infine degli esseri sommamente intelligibili, essa prende il nome di scienza divina, o "teologia"» (ID., *L'essere e l'essenza*, p. 73). San Tommaso affronta la questione *In Metaph.*, Proemium.

di ontologia e rivendica alla fenomenologia il titolo di *filosofia prima* (costitutiva dell'ontologia), poiché essa sottopone la sua concettualità al criterio dell'intuizione. L'ontologia risulta essere così subordinata alla fenomenologia. Solamente la riduzione fenomenologica permette di raggiungere l'ente come tale, e dunque di fondare i concetti ontologici, poiché li pensa come assolutamente dati *nella* e *alla* intuizione pura di uno sguardo trascendentale. La correlazione noetico-noematica, ossia l'apriori correlazionale⁷¹, ha un valore assoluto se essa è compresa dal punto di vista dell'Io trascendentale, il quale garantisce l'adeguazione fra l'intenzione e il suo riempimento. La donazione è donazione *alla* e *per la* coscienza: è l'immanenza nella coscienza che conferisce un valore assoluto al fenomeno. A partire dalla svolta trascendentale l'assoluto dell'*intuizione* equivale all'assoluto della *coscienza*. La determinazione terminale della fenomenologia è quella di un idealismo trascendentale, idealismo che non coincide con il soggettivismo, ma che si esprime come universale e oggettivo⁷². La via di Husserl per trasformare il *metodo* fenomenologico nel *principio* fondamentale della filosofia è dunque una rifondazione fenomenologica della via trascendentale⁷³.

Per quanto riguarda l'Angelico bisogna anzitutto affermare che «nel vocabolario di san Tommaso il lemma *metaphysicus* ha una ricorrenza assai modesta: lo studio attento del divario tra il suo dato verbale e il suo dato nozionale, mediabile lemmaticamente con altre risorse verbali, oltre che a offrire una spiegazione della scarsa occorrenza rivelerebbe – come diremo – la maggior disponibilità linguistica al tempo di san Tommaso per la “nozione” di metafisica, e la non tecnicizzazione e quindi riduzione verbale, che si sarebbero verificate in seguito»⁷⁴.

Ciò che san Tommaso chiama *metafisica* è esattamente lo studio del nostro universo esistenziale colto nelle sue cause e leggi più profonde. Per l'Angelico, la metafisica viene a coincidere con l'ontologia, in quanto lo studio del *primo* corrisponde allo studio dell'essere⁷⁵. La metafisica è, per-

⁷¹ La correlazione cioè, nella sua forma più essenziale, tra l'apparire e ciò che appare come tale che Husserl definiva, nella *Crisi delle scienze europee* (§ 46), «la meraviglia delle meraviglie».

⁷² Cfr. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane* § 41, 51.

⁷³ L'interrogativo che scaturisce dalla proposta di Husserl è se il principio che assicura l'adeguazione e dunque la fondazione (l'Io trascendentale) è suscettibile di una esibizione fenomenologica o è la risultante piuttosto – anche da quanto abbiamo precedente mostrato – di una esigenza (l'ideale di scientificità) esterna al fenomeno.

⁷⁴ I. BIFFI, *Il lemma metaphysicus in san Tommaso d'Aquino*, «Teologia», 4 (1979), 1, pp. 85-107, qui p. 87. Riedito con qualche lieve modifica in Id., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 152-175.

⁷⁵ «Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque

tanto, riflessione non sull'astratto (logico/matematico), ma sul reale o sul concreto. In secondo luogo, «nell'*ens* o negli *entia* di tale condizione ciò che l'attrae è unicamente un aspetto, che è poi radicale: l'*esse* di tale *ens* o *entia*. E per *esse* è inteso ciò che trascende o non-coincide con la loro determinazione e specificazione, e nemmeno con il loro *esserci*»⁷⁶. In tale prospettiva, il soggetto della metafisica risulta essere la *ratio entis*, «l'*ens absolute*, l'*ens simpliciter*: espressioni che si possono obiettivamente rendere con l'*esse* dell'*esserci* ossia dell'esistere specificato o dell'esistenza determinata ed essenzializzata»⁷⁷. La metafisica non è riconducibile (riducibile!) a un qualcosa di regionale, poiché individua l'*esse communiter*, cioè l'*esse* comune agli *entia*. «D'altra parte la sua sovraregionalità non la deputa alla totalità recuperatrice delle altre scienze e delle altre sezioni epistemo-

diversis» (*Summa Theologiae* I, q. 65, a. 1, resp.). La metafisica in quanto *philosophia prima* «deve avere come oggetto a lei appropriato quello che gode di una comunanza totale nei confronti di tutti gli esseri, non però in maniera tale che si possa attribuire a quest'ultimo un'essenza che si ritrovi identica in tutti gli individui considerati» (RISERBATO, *L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto*, pp. 92-93). Tale oggetto è l'*essere*. Scrive Gilson: «La metafisica come scienza di "ciò che è" e delle proprietà dell'essere in quanto tale non è dunque ancora la scienza suprema, o, se si preferisce, non è in quanto scienza dell'essere così concepito che la metafisica è scienza suprema. Essa lo è solo a condizione che questa scienza dei primi principi dell'essere, che essa detiene a pieno diritto, si ordini totalmente in essa alla conoscenza di Dio, l'Essere che "è", puramente e semplicemente. Se la metafisica è la scienza dell'essere in quanto essere, acquisita in vista della conoscenza di Dio, essa è un'ontologia tutta quanta orientata verso una teologia. È come dire che, nella metafisica stessa, la scienza dell'essere in generale vale solo in ordine alla scienza sommamente Esistente» (*L'essere e l'essenza*, p. 77). In questo senso la filosofia prima è orientata a Dio, «poiché conoscere è sapere attraverso la causa, la scienza per eccellenza deve mirare alla causa per eccellenza, che è Dio» (*ibi*, p. 78). «Affermando – è ancora Gilson a parlare – che la stessa "filosofia prima" è tutta quanta ordinata alla conoscenza di Dio come al suo fine, è proprio alla conoscenza di Dio attraverso la ragione naturale che egli [Tommaso] pensa anzitutto [...]. È dunque proprio la stessa *prima philosophia*, o metafisica, che si fa teologia ordinandosi alla conoscenza di Dio. Se è così, tutta la metafisica si trova imperniata, al di là della conoscenza dell'essenza più universale di tutte, quella dell'essere in quanto essere, su un *essere* di cui si può ben dire al contrario che è eminentemente singolare» (*ibi*, pp. 78-79). In questa prospettiva si può rileggere quanto scrive san Tommaso: «Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut in secundo probatum est. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio» (TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 25).

⁷⁶ BIFFI, *Il lemma metaphysicus in san Tommaso d'Aquino*, p. 104.

⁷⁷ *Ibidem*.

logiche. In un senso preciso – e il dettato di san Tommaso è chiaro fin dal *Commento alle Sentenze* – la metafisica non dà la conoscenza del singolare (o particolare) come singolare (o particolare). Dà la conoscenza d'altra parte delle condizioni ultime della sua conoscibilità»⁷⁸.

Non da ultimo, va segnalato il carattere 'trascendente' – trans-fisico – proprio della metafisica, per il quale «san Tommaso intende la metafisica come trascendente in quanto l'esigenza di realtà e di intelligibilità dell'*ens* e degli *entia* non è esibita adeguatamente nel perimetro della 'fisicità' (fattualità/specificazione), ma da ciò che *in questo stesso perimetro* appare meta-fisicamente trascendente e intelligibilmente e realmente non-sovrapponibile. Di conseguenza, la metafisica, soggettivando l'*esse* dell'*ens* satura l'*ens* stesso, il quale avendo la dimensione dell'*esse* esige la riflessione propria (inspecificatamente specificata) su tale *esse*, reale o realmente proposto. Se non fosse troppo, si potrebbe dire che l'*esse* (e la conseguente sua riflessione e intelligibilità) ha un'immanenza trascendente, o non esaurita immanentemente»⁷⁹.

Da qui, per Tommaso, Dio non appartiene alla metafisica come suo *subjectum*, bensì come il *principium subjecti*, per cui egli ricuserà ogni concetto univoco di ente. La differenza tra l'essere e l'essenza non soltanto si annulla davanti a Dio, ma diviene lo strumento di una differenza totalmente altra, verticale, tra la differenza *ousio-ontica* presa globalmente e l'indifferenza *ousio-ontica* di Dio. Il creato non intrattiene nessuna proporzione incommensurabile con Dio: l'analogia dice la referenza degli enti (creati) a un punto focale incommensurabile.

Si tratta, a questo punto, di pensare lo statuto di un ente (creato) che comporta la possibilità di non essere⁸⁰. Il problema consiste nell'iscrizione di questa istanza nella concettualità metafisica; pertanto, «la soluzione di Tommaso articola entrambe le istanze, ontologica e teologica, nell'oggetto della metafisica. Questa articolazione corrisponde allo statuto dell'ente in cui l'immanenza dell'essere manifesta la trascendenza del suo Fondamento, non si può infatti conoscere l'ente come ente senza conoscere per ciò stesso la trascendenza dell'essere di cui l'ente partecipa: Dio pertiene alla metafisica, non in quanto la metafisica include Dio ma perché egli la trascende in quanto fondamento»⁸¹.

Da ciò deriva la distinzione di essenza ed essere come costitutiva dello statuto dell'ente creato (finito, determinato); l'essere come determinazio-

⁷⁸ *Ibi*, p. 105.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. PINNA, *Quando la res origina la vox*, pp. 39-42.

⁸¹ RISERBATO, *L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto*, p. 96. Cfr. GILSON, *L'essere e l'essenza*, pp. 77-87.

ne ultima dell'essenza dell'ente è nell'ente il principio che fonda sia la sua individuazione sia la sua attualità. L'essere eccede qualsiasi determinazione dell'ente, poiché è proprio dell'ente più di qualsiasi determinazione (è il *telos* dell'ente). L'essere è altro dall'essenza, ma è più intimo all'ente dell'essenza stessa, non è un accidente (come invece sosteneva Averroè contro Avicenna) e dunque non si può cogliere l'ente senza cogliere per ciò stesso l'eccedenza dell'essere.

La concezione dell'essere di Tommaso è il criterio che permette d'iscrivere la fede scritturistica nella concettualità metafisica. Su quel punto e a quelle condizioni c'è convergenza tra la fede e l'interrogazione ontologica.

L'essere non fonda (concettualmente) Dio, poiché il suo *actus essendi* sfugge a ogni concetto, nella misura in cui Dio è l'*atto* che determina l'*essere*, non viceversa. La causa di Dio è una causa totale e quindi eccedente: essa fonda gli enti senza riceverne una contro-fondazione che lo renderebbe intelligibile. La causalità, potremmo affermare, non ritorna su Dio, poiché egli non la esercita che nella stretta misura in cui se ne 'dispensa'. L'essere è l'effetto *proprio* di Dio, ma Dio non lo causa che distanzian-dosi. Per Tommaso Dio non può esercitare a pieno diritto la causa se non perché vi si sottrae e la prova a posteriori (ogni prova a priori dell'esistenza di Dio è rifiutata perché farebbe di Dio un semplice caso della dottrina dell'ente) può concludersi precisamente perché Dio, la causa prima, è al di là di ogni concatenazione causale⁸².

Tuttavia, rimane una tesi indiscutibile di Tommaso che la conoscenza di Dio possa e debba compiersi nell'orizzonte dell'essere⁸³. Questa decisione senza precedenti suppone una svolta dell'essenza divina⁸⁴. L'essere di Tom-

⁸² Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, resp. Per quanto concerne le *cinque vie*, cfr. J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, Alsatia, Paris 1953; tr. it. di M. Mazzolani, *Alla ricerca di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1967; PORRO, *Tommaso d'Aquino*, pp. 268-276; VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, pp. 54-62.

⁸³ Commenta J.-L. Marion: «Assumendo come primo nome quello di *esse* o di *actus essendi*, il Dio tomista non si manifesta solo *nell'essere* [...] ma anche *come essere*» [J.-L. MARION, *La science toujours recherchée et toujours manquante*, in J.M. NARBONNE - L. LANGLOIS (éds.), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin, Laval 1999, p. 56]. Nonostante una buona presentazione del pensiero di san Tommaso, Marion non coglie l'originalità della sua ontologia poiché sottolinea unilateralmente l'istanza della alterità del principio, eludendo quella della continuità fra l'essere di Dio e l'essere delle creature, fondata sulla *comunicazione reale* dell'essere del Principio alle creature.

⁸⁴ Cfr. GILSON, *Il Tomismo*, pp. 593-623; J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, P. Tequi, Paris 1934, p. 27; tr. it. di M. Inzerillo - M. Bracchi - L. Frattini, *Sette lezioni sull'essere e sui principi della ragione speculativa*, Massimo, Milano 1981, p. 50.

maso diventerà ben presto il *conceptus univocus entis*, il quale lascia impensata la divinità infinita di Dio, per poi reintegrarla nel suo regime comune al titolo dell'*ens supremum* o *perfectissimum*. Tommaso, dunque, lungi dal subordinare Dio all'essere, sottomette l'essere a Dio. L'*esse* tomista deve essere compreso non a partire da determinazioni ontologiche, ma dalla sua distanza da ogni possibile ontologia. La differenza ontologica deve essere compresa dalla creazione, nella quale l'*esse* divino causa gli enti in quanto causa anche la loro essentità (l'essere comune)⁸⁵.

«Per Edith Stein, il “rapporto” tra ontologia e metafisica si ritrova allora sia in Tommaso sia in Husserl. La somiglianza tra le due posizioni – anche se esposte con terminologie e riferimenti diversi – risulta per la nostra Autrice teoreticamente rilevante. La convergenza tra le ricerche medievali e il loro metodo da una parte, e il modo di procedere della fenomenologia dall'altro, è stato messo in evidenza giustamente dagli avversari quando essi hanno percepito e additato nel metodo dell'analisi d'essenza, come era stato applicato nelle *Ricerche Logiche*, un rinnovamento della Scolastica»⁸⁶. Senonché sovente, proprio per una lettura superficiale, si è frainteso ciò che la fenomenologia andava proporre.

8. *La conoscenza del mondo*

Per quanto riguarda il ricorso all'elemento fattuale, per Tommaso, esso rimanda a tutto ciò che è *di questo mondo*. Si tratta quindi di un *fattuale* nella linea di un senso reale-ontologico. Per Husserl *questo mondo* sarebbe invece da intendersi come quello sì fattuale, ma contrapposto a uno qualsiasi dei mondi possibili, e non come mondo terreno in contrasto con quello soprannaturale.

Per l'Aquinate si trattava di «ottenere un'immagine la più comprensiva possibile di *questo mondo*»⁸⁷, fermo restando che per Tommaso la realtà è composta di attualità e possibilità (che è già realtà, anche se non realizzata):

⁸⁵ Detto altrimenti, «per Tommaso, la necessità di una *scientia divina* è affermata proprio in forza del principio aristotelico secondo cui ogni nostra conoscenza parte dai sensi, e risolve la duplice determinazione della metafisica come relazione interna al suo oggetto, ma rovesciandone però il senso: non Dio è contenuto nel concetto di essere in quanto tale, ma, all'opposto, è il concetto di essere che è pre-contenuto in Dio, dal quale l'ente riceve il proprio essere» (D. RISERBATO, *Duns Scoto: fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell'altare e unione ipostatica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2013, p. 36).

⁸⁶ PINNA, *Quando la res origina la vox*, p. 44.

⁸⁷ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 76.

il ricorso al possibile [...] permette di intendere la possibilità non ingenuamente come semplice eventualità, ma di rigorizzarne il realismo (possibilità realizzata), in una crescita di intelligenza [...]. Spesso si critica l'attenzione al possibile per interessarsi invece al concreto, al reale, all'effettuato, dimenticando che il possibile, l'effettuabile, non è altro dal reale, e nemmeno solo un'altra *possibile* alternativa all'esistenza in atto⁸⁸.

Per i filosofi medioevali la filosofia non può essere ridotta a semplice *faccenda teoretica*, benché essi procedessero a partire da teoremi; il *pratico* ha qui un valore fondamentale. Ma il diritto alla pura teoria fu comunque riconosciuto come essenziale, tanto è vero che nella comprensione della verità l'intelletto raggiunge, nella fedeltà che lo contraddistingue, Dio e la felicità, oltre a realizzare il senso del suo stesso essere. Da qui, la conoscenza del mondo, che – come la teologia⁸⁹ – possiede una valenza pratica e teoretica insieme, deve essere comprensiva in una misura molto dilatata o meglio deve avere la più alta comprensibilità possibile. Il motivo dell'utilizzo del sapere empirico ed eidetico trova qui la sua causa: «il contributo della fede all'immagine del mondo è, del resto, prevalentemente un sapere fattuale, anche se è di una valenza diversa dall'esperienza dei sensi. Tale differenza era senz'altro nota al filosofo medievale»⁹⁰. Questi, infatti, «parla di ciò che appartiene alle cose “in sé”, secondo la loro “essenza” – essenzialmente, come dice la fenomenologia – e di ciò che appartiene ad esse “accidentalmente”, a seconda dell'ambito nel quale esse sono capitate nel corso fattuale degli eventi»⁹¹. Il filosofo medievale riscontrava, più di ogni altra cosa, le verità essenziali, vale a dire ciò che spetta alle cose secondo la loro essenza (*l'intelaiatura del mondo*) e ciò che capita a esse in modo accidentale (*la possibilità*). Analogamente, Husserl ha coinvolto, in questo senso, ciò che è fattuale nelle sue considerazioni delle essenze, così da far nascere un *ulteriore atteggiamento comune* tra le ricerche

⁸⁸ D. RISERBATO, *Metafisica dell'Amore. Il cristocentrismo di Duns Scoto nei Commenti in III Sententiarum*, Tesi di Licenza, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano A.A. 2005-2006, p. 115.

⁸⁹ «Quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit» (TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 4, resp.).

⁹⁰ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 77.

⁹¹ *Ibidem*.

della fenomenologia e quelle della Scolastica.

Infine la speculazione – che per il *Doctor Angelicus* non riguarda semplicemente il dominio della pura possibilità – concerne, secondo una famosa espressione husserliana, la *Daseinsthesis* (l'esistenza fattuale). Mai un gioco di libere possibilità, neppure quando si espone la dottrina della conoscenza degli angeli oppure del primo uomo o dell'anima dopo la morte e così via. Queste argomentazioni non hanno semplicemente il significato di fornire tipi di conoscenze possibili accanto a quelle ricavate attraverso l'esperienza propria della conoscenza fattuale e di ottenere semplicemente un ampliamento della conoscenza in quanto tale; al contrario, esse sono a tutti gli effetti affermazioni sulla *res*. Dunque:

In queste argomentazioni di san Tommaso *ci sono* entrambi gli aspetti che si potrebbero benissimo approfondire separatamente; si potrebbe cioè riassumere e sviluppare, dopo aver operato una distinzione, quanto nei suoi scritti si riferisce all'«ontologia» e quanto alla «metafisica». D'altra parte dovrebbe essere raccolto, negli scritti di Husserl e dei suoi scolari, ciò che già si trova, per completare la sua ricerca di un'ontologia formale e di una serie di ontologie materiali. Allora risulterebbe quanto profonda sia la concordanza esistente fra le due posizioni. Finché si parla in generale di «essenza» contrapposta al fatto, di «in sé» contrapposto all'accidentale, non è possibile nessun vero e proprio confronto, poiché queste espressioni generali sono appena qualcosa di diverso da concise indicazioni per un gran numero dei più difficili problemi ontologici⁹².

9. *L'intuizione delle essenze*

L'ultimo dei sei paragrafi presenti nel saggio – sicuramente tra i più interessanti dal punto di vista filosofico, infatti è «forse teoreticamente il più arduo e, dal punto di vista del confronto, è anche il più decisivo»⁹³ – intende mettere a raffronto il metodo fenomenologico con quello scolastico. Dalla *questione dell'«intuizione»* prende avvio la riflessione di Edith Stein, la quale sembrerebbe non poter prescindere dal discorso sulla considerazione del metodo. La *Wesensschau* aveva già sollevato molte obiezioni da parte sia dei materialisti sia dei positivisti, ma anche dei kantiani e degli stessi neoscolastici. Questo perché si era prodotta l'impressione che il metodo fenomenologico e quello scolastico fossero «fondamentalmente differenti: qui

⁹² *Ibi*, p. 78.

⁹³ FABRO, *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, p. 209; *Id.*, *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, p. 501.

elaborazione logica e utilizzazione dell'esperienza sensibile (se ci limitiamo all'ambito della conoscenza naturale), là una presunta visione immediata delle verità eterne, come, secondo la concezione scolastica, possiedono gli spiriti beati, anzi, intesa nel senso stretto della "immediatezza", possiede solo Dio»⁹⁴. D'altronde, con tale semplificazione, «ci si è comportati con leggerezza nei confronti di entrambi i modi di ricerca, quello fenomenologico e quello scolastico, se si è creduto di sbrigare così la questione»⁹⁵.

Una prima considerazione rileva la non identificazione dell'*intuizione delle essenze* con la *visio beatifica*. Per questa ragione, i filosofi che hanno confuso la *Wesensschau* con un'illuminazione mistica hanno falsificato il pensiero fenomenologico e screditato il rigoroso metodo concepito da Husserl, il quale ha svolto «un'indagine intellettuale faticosa delle "evidenze"»⁹⁶.

Husserl, nel suo procedere, dichiarava la necessità di fare *epoché*, ossia 'ridurre' ogni precostituzione e ogni accettazione acritica, per cogliere ciò che si manifesta come essenziale e, in senso oggettivo – in riferimento cioè alla possibilità di stabilire la struttura dei nostri *Erlebnisse* –, comprendere che ogni conoscenza è riconducibile a ciò che noi viviamo nella nostra 'coscienza'. Si evidenzia, dunque, ciò che è essenziale attraverso la riduzione eidetica, mettendo tra parentesi tutti gli altri aspetti, e la riduzione trascendentale, ovvero ciò che è vissuto dal soggetto, preso nella sua universalità.

L'intuizione delle essenze risulta essere pertanto lo specifico del metodo fenomenologico e si colloca nell'ambito della riflessione: l'io, infatti, dopo aver compiuto *epoché*, deve rivolgere lo sguardo verso di sé per cogliere attraverso un lavoro della razionalità gli assiomi di fondo, gli elementi costanti, gli inizi primi e irriducibili che fanno parte della sua struttura. Si tratta di un lavoro di analisi in cui vengono 'portati a evidenza' le strutture e i nessi dell'Io puro.

Si impone così, per Edith Stein, una triplice *approssimazione* mediante cui evidenzia la rispondenza – oltre alle apparenti divergenze – tra il *metodo scolastico* (Tommaso) e quello *fenomenologico* (Husserl).

1. Ogni conoscenza comincia con i sensi («*omnis nostra cognitio a sensu initium habet*»⁹⁷): il primo accordo tra san Tommaso e Husserl risiederebbe – *inaspettatamente* – in questa affermazione. Del resto – commenta Edith

⁹⁴ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 79.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*. Scrive ancora la Stein: «Esse [l'intuizione e la visione] sono, in realtà, storicamente cariche di significato, ed era del tutto naturale che qualcuno, competente della letteratura mistica, si immaginasse che con queste espressioni fosse indicata una specie di visione intellettuale, un'anticipazione della *visio beatifica*» (*ibidem*).

⁹⁷ TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 9, resp.

Stein –, «questo è il principio fondamentale che Tommaso ha stabilito per la conoscenza umana ed esso è il punto più noto di tutta la filosofia scolastica»⁹⁸.

Mutuato da Aristotele, esso risulta fondamentale per Tommaso, come per l'intera Scolastica, mentre «sembra che Husserl si opponga a questo principio, quando sottolinea che per un'evidenza essenziale non è necessario nessun presupposto empirico»⁹⁹.

Tale dichiarazione non deve essere intesa nel senso che la fenomenologia possa fare a meno del sensibile. Per il fenomenologo, infatti, la riflessione sulla natura delle cose, o del ricordo di esse, non abbisogna della sua esperienza attuale, né della sua posizione di quella realtà che è presente nell'esperienza o nel ricordo. Non è necessario che la realtà sia effettivamente e attualmente esistente; difatti, una chiara intuizione di fantasia può essere molto più utile di un'esperienza attuale vaga. Tuttavia, «di qualsiasi tipo possa essere l'intuizione della quale ci si serve, ognuna include in sé un materiale sensibile, cosicché quel principio del rimando ai sensi non può essere eliminato»¹⁰⁰.

In definitiva, ogni intuizione, benché principi a partire da un punto diverso, ingloba in sé un materiale sensibile, per cui non si può prescindere dal riferimento a esso. *Ogni conoscenza comincia con i sensi* dunque «è il pilastro della gnoseologia tomista. Anche per Husserl è indispensabile per l'intuizione (eidetica) la presenza del materiale sensibile come “materiale di partenza” (*Ausgangsmaterial*)»¹⁰¹. Al fenomenologo infatti «‘come materiale di partenza’ [gli] basta avere una visione (*Anschauung*) della cosa materiale»¹⁰².

2. Il secondo punto d'accordo si origina a partire dall'affermazione: «ogni conoscenza nuova è ottenuta attraverso l'elaborazione intellettuale»

⁹⁸ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 80.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ FABRO, *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, p. 209; ID., *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, p. 501.

¹⁰² BETTINELLI, *Il pensiero di Edith Stein*, p. 103. Lo stesso Husserl «spiega che il ricorso alle scienze eidetiche non è fondante: “Il geometra ad esempio, che disegna le sue figure sulla lavagna, produce delle linee esistenti di fatto sulla lavagna pure esistente di fatto. Ma tanto la sua produzione fisica quanto la sua esperienza di tale produzione non costituiscono nessun fondamento per la sua visione (e il suo pensiero) delle essenze geometriche. Pertanto è indifferente che egli sia o no allucinato e che, invece di disegnarle realmente, immagini le linee e le costruzioni in modo fantastico” (HUSSERL, *Ideen I*, par. 7 [tr. it., p. 24]). Ossia, se per le scienze empiriche è fondante l'esperienza, per quelle eidetiche fondante è la visione essenziale» (*ibidem*). E ancora nel «primo paragrafo delle *Ideen I*, *Conoscenza naturale ed esperienza*, in cui Husserl scrive che la “conoscenza naturale” (quella cioè comune, non ancora sottoposta a riflessione filosofica) sorge con l'esperienza e permane con l'esperienza» (*ibidem*).

le di un materiale sensibile»¹⁰³. Husserl non sembrerebbe contraddire tale principio, benché potrebbe esserci una visione differente sul modo dell'elaborazione. Secondo la fenomenologia, questa non è ottenuta attraverso l'induzione: con l'astrazione non si giunge all'essenza; viceversa, può bastare una sola intuizione per raggiungerla.

Non è compito del filosofo [...] esaminare e paragonare un certo numero di cose materiali e porre in evidenza le qualità comuni, se vuole determinare l'«essenza» della cosa materiale. Attraverso tale «astrazione» non si giunge all'essenza; d'altra parte non è necessaria una pluralità; è sufficiente, eventualmente, una singola intuizione esemplare per compiere l'«astrazione», la quale è di tipo completamente diverso da quella precedentemente descritta e permette veramente di raggiungere l'essenza¹⁰⁴.

Questa astrazione *prescinde* dagli aspetti della *res* che sono puramente casuali. Qui, l'astrazione – spiega Edith Stein – «consiste nel “prescindere” da ciò che spetta alla cosa in modo puramente “casuale”, cioè da ciò che può essere anche diverso, senza che la cosa cessi di essere una cosa materiale; e in senso positivo, è una focalizzazione dello sguardo su ciò che spetta alla cosa materiale in quanto tale, su ciò che appartiene alla sua *ratio* (come si esprimeva volentieri Tommaso) o alla sua idea»¹⁰⁵.

L'astrazione per l'Aquinate è un lavoro dell'intelletto *dividens et componens*¹⁰⁶, dove il dividere è l'analizzare e l'analisi è la separazione astrattiva del momento essenziale e del momento causale. Qui, suggerisce Edith Stein, non si devono intendere i termini scolastici in senso stretto e univoco. Ciò semplificherebbe la metodica di Tommaso in senso inaccettabile. Il *dividere et componere* non equivalgono all'induzione o alla deduzione, nel significato delle scienze empiriche e delle forme tradizionali del sillogismo¹⁰⁷.

Inoltre, con l'accentuazione del carattere *intuitivo* della conoscenza della essenza, in Husserl non è messa tra parentesi *ogni* produzione del pensiero. Non si intende semplicemente porre in risalto *un punto di vista*, bensì rilevare il carattere intuitivo, registrando il contrasto con il procedimento logico-deduttivo. «Si tratta – precisa la Stein – non di una deduzione di proposizioni le une dalle altre, ma di una penetrazione negli oggetti e nelle connessioni di oggetti che possono essere sostrati di proposizioni»¹⁰⁸. Tommaso

¹⁰³ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 81.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cfr. TOMMASO, *De Veritate*, q. 1, a. 3, resp.; cfr. anche ID., *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 55.

¹⁰⁷ Cfr. ID., *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 1.6-7; qq. 85-86; q. 87, a. 3; q. 12, a. 4.

¹⁰⁸ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 82.

aveva parlato di *intus legere* – leggere all'interno delle cose¹⁰⁹ –, e anche Husserl aveva fatto valere tale espressione, poiché descrive bene ciò che il fenomenologo intende per intuizione. Pertanto, l'«intuizione fenomenologica delle essenze è in stretto parallelismo con il concetto tomista di astrazione»¹¹⁰. Infatti «Husserl è convinto che l'intuizione eidetica non si ottiene con una azione induttiva sui dati sensibili, cioè non è compito del filosofo osservare dati sensibili, confrontarli e prelevare le qualità comuni. L'intuizione non è frutto di un paragone, ma è l'andare all'essenza o, come riporta la Stein [...]: “*Anschauung [...] der Zugang zum Wesen ist*”. In termini nostri diremmo che l'intuizione fenomenologica delle essenze non è una astrazione empiricamente intesa e dagli scolastici chiamata “abstractio impropria”, ma è una “abstractio totalis”, compiuta dall'intelletto in modo spontaneo e immediato. Ciò che Husserl chiama *Wesenseinsicht*, *Anschauung* corrisponderebbe in san Tommaso alla *ratio des materiellen Dinges*»¹¹¹.

Tommaso e Husserl sono concordi nel ritenere che la visione delle essenze non sia in contrasto con il pensiero. Il ‘pensare’ deve essere qui inteso con una necessaria ampiezza e come un'operazione dell'intelletto. L'*intellectus* va compreso nel suo giusto significato, come *intus legere*, e non nell'accezione del razionalismo o dei suoi oppositori.

Possiamo infine affermare che «per Tommaso ogni conoscenza umana naturale è ottenuta mediante l'elaborazione intellettuale del materiale sensibile: l'elaborazione avviene mediante il processo di astrazione (dalla materialità dell'esperienza) che la Stein attribuisce all'azione dello *intellectus componens et dividens*. Ma poiché quell'intelletto *intus legit*, esso si può accordare con la “intuizione dell'essenza” (*Wesensschau*) di Husserl»¹¹².

3. Non da ultimo, è messo in risalto l'accordo sul carattere attivo e passivo dell'intuizione. Tommaso spiega l'*intellectus agens* come l'azione dell'intelletto che cerca di giungere dal fantasma all'essenza¹¹³; mentre l'*intus legere*

¹⁰⁹ «Nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit: est enim intelligere quasi intus legere» (TOMMASO, *De Veritate*, q. 1, a. 12, resp.).

¹¹⁰ BETTINELLI, *Il pensiero di Edith Stein*, p. 104.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² FABRO, *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, p. 209; ID., *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, p. 501. Per san Tommaso il primo oggetto dell'intelletto umano è la *quidditas rei materialis*: «potentia cognoscitiva proportionatur conoscibili [...]. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit» (TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7, resp.).

¹¹³ Qui interviene la nozione della *species intelligibilis*: l'intelletto agente e il fantasma concorrono nella produzione nell'intelletto possibile di una *similitudo*, di un corrisponden-

come la visione dell'intelletto, il quale possiede sempre il carattere ricevente.

Se Tommaso vede l'opera dell'*intellectus agens*, la genuina azione dell'intelletto nel processo di analisi, che cerca di giungere dal materiale di partenza all'essenza, l'«*intus legere*», la *visione* dell'intelletto, alla quale ogni movimento dell'intelletto stesso mira in ultima istanza, possiede ugualmente il carattere del ricevere¹¹⁴.

La fenomenologia rileva tale elemento recettivo, «perché esso segna il contrasto fra il suo modo di ricerca, che si fa condurre dalla *ratio* oggettiva, e quelle delle correnti filosofiche moderne, per le quali pensare significa “costruire”»¹¹⁵. Il pensare nella modernità, vale a dire il pensare come ‘costruire’, è qui messo in luce: «la conoscenza è una “creazione” dell'intelletto che indaga»¹¹⁶. La fenomenologia e la Scolastica – per la Stein – sono invece nuovamente concordi nel respingere ogni arbitrio soggettivo, poiché ambedue considerano il *vedere*, che è un ricevere passivo, come «l'operazione più propria dell'intelletto nei confronti della quale ogni suo atto è solo preparatorio»¹¹⁷.

10. *Conclusiones: «un accordo di fondo con un disaccordo di fondo»*

Nella parte finale dell'articolo *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, Edith Stein ripete quanto aveva affermato come premessa: non è altro che il tentativo di un confronto tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino.

Come ho detto all'inizio, era mio compito indicare alcuni punti di fondamentale rilevanza che permettono di gettare uno sguardo nello spirito della filosofia del pensatore medievale e di quello moderno. Riassumendo vorrei dire: entrambi considerarono come compito della filosofia una comprensione del mondo la più universale possibile e la più saldamente fondata¹¹⁸.

Husserl ricerca quell'assoluto punto di partenza dell'immanenza della coscienza che per Tommaso è la fede. La fenomenologia vuol essere scienza

te intenzionale dell'oggetto reale. Solamente mediante la *species intelligibilis* l'oggetto è diventato intelligibile in atto. Cfr. anche GILSON, *Il Tomismo*, pp. 371-375.

¹¹⁴ STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 82.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibi*, p. 89.

dell'essenze, in cui è possibile costruire un mondo, anzi diversi mondi possibili per una coscienza, dove «in questo ambito il “nostro” mondo sarebbe comprensibile come una di queste possibilità; e la ricerca della sua caratteristica fattuale è ceduta dalla fenomenologia alle scienze positive, i cui presupposti di contenuto e di metodo sono indagati in quelle ricerche delle possibilità compiute dalla filosofia»¹¹⁹. Per Tommaso non si trattava di mondi possibili, ma dell'immagine migliore, la più completa, di *questo* mondo; «le ricerche d'essenza dovevano essere incluse come fondamento della comprensione, ma dovevano essere aggiunti i fatti che sono resi accessibili dall'esperienza naturale e dalla fede»¹²⁰. Si tratta quindi di un *fattuale* nella linea di un senso reale-ontologico. Del resto, «non si deve, ovviamente, confondere “essenza” con astrattezza, o essenza come contrario di essere e di atto: l'essenza è l'identità e il significato dell'essere, la sua verità, il suo volto, che sta alla base di un incontro; difficile da raggiungere ma termine della passione umana del conoscere, e punto di riferimento per un comportamento morale e umano. Occorre ridiventare capaci di chiedersi: “Che cos'è?”, e capire che è la domanda che importa maggiormente, per arrivare a comprendere che ciò che importa di più “non serve a nulla” come il giuoco – diceva san Tommaso –, come l'amore, come la teologia: non “servono” poiché sono un fine e non un mezzo; sono un'attività gratuita, non interessata»¹²¹.

Si comprende, dunque, l'*intentio profundior* dell'articolo di Edith Stein in cui si è enucleata la possibilità di un incontro tra due tipi di pensiero diversi per contesto, riferimento storico e contenuto gnoseologico. Il metodo scolastico (medievale) trova in san Tommaso il suo antesignano, mentre quello fenomenologico (contemporaneo) è rinvenuto in Husserl. Se è posta in evidenza l'affinità tra due ‘mondi’ speculativi *apparentemente* inconciliabili, tutto viene, però, orientato nella ricerca della verità, in cui il delicato problema del rapporto tra la ragione ‘soprannaturale’ e quella ‘naturale’ viene a essere tematizzato.

La soluzione data dalla Stein pare tuttavia pertinente (più complessa di quanto affermano gli avversari), benché abbozzata e non pienamente costituita¹²². A questo punto, benché il saggio del 1929 sarà approfondito dalla stessa Stein nella sua opera *Essere finito e Essere eterno*¹²³, non si può prescindere dall'autorevole parere di Sofia Vanni Rovighi, la quale nel suo articolo già citato – scritto dopo un solo anno dalla pubblicazione dello *Fest-*

¹¹⁹ *Ibi*, pp. 89-90.

¹²⁰ *Ibi*, p. 90.

¹²¹ BIFFI, *San Tommaso d'Aquino*, p. 43.

¹²² Cfr. PAOLINELLI, *La Ragione Salvata*, p. 196.

¹²³ Cfr. S. PINNA, *Quando la res origina la vox*, pp. 62-63.

schrift – afferma anche come «bisogna poi riconoscere all’A. il merito di non essersi lasciata prendere dal desiderio di conciliare ad ogni costo i due filosofi da lei esaminati. Ma se è doveroso non fabbricarsi un S. Tommaso *ad usum delphini* che vada d’accordo con qualunque concezione moderna, è altrettanto doveroso, d’altra parte, non creare delle discrepanze attribuendo a S. Tommaso teorie, come quella della metafisica costruita sulla Rivelazione, che egli certamente non ebbe»¹²⁴. Tuttavia, la Vanni Rovighi riconosce che «in *Endliches und ewiges Sein*, dopo la lettura attenta degli scritti ai quali aveva dato origine la discussione sulla filosofia cristiana tenuta alla *Société philosophique* di Parigi nel 1931, nonché il resoconto delle *Journées thomiste* di Juvisy del 1933, le sue idee su questo punto sono mutate e chiarite: ora è persuasa della possibilità di una filosofia costruita con la ragione (*E. e. S.*, p. 13), sicché viene a cadere uno dei punti di divergenza fra S. Tommaso e Husserl che la Stein trovava nell’articolo del 1929»¹²⁵.

In tale prospettiva, e dopo queste debite precisazioni, siamo d’accordo nell’affermare che – nello sviluppo del suo pensiero – «Edith Stein in realtà non cade in quella “confusione” tra filosofia e teologia che le viene spesso rimproverata»¹²⁶. In ogni caso, di là da ogni distinzione, pure importante, occorre rilevare come il tema della ricerca della verità non possa mai ridursi all’aspetto filosofico o teologico, poiché tale ricerca si configura «da un lato, a partire dall’onnicomprendente struttura dell’oggetto stesso cui tende – la Verità, al contempo sua origine e fine – [...]; e dall’altro, si costituisce in base all’unitaria qualità della coscienza umana originariamente aperta all’Assoluto, che non è afflitta da nessuna schizofrenia veritativa. Nessuna separazione impertinente, dunque, tra fede e ragione, e nessuna fantasiosa quanto inverosimile teoria sulla doppia verità»¹²⁷. Pertanto, ciò che avviene assolutamente prima di tutto e nel tempo tutto condiziona e modella è il ‘sopranaturale’ in quanto *esistenza di Cristo*:

Non c’è – come si è già rilevato – dimensione o aspetto dell’essere concreto che sia estraneo, quasi «indenne», rispetto a Gesù Cristo o indipendente dalla relazione con lui. Non esiste un ordine «naturale» «di fronte» a un ordine «sopranaturale». Tutto – di fatto – è «nella» grazia. Tutto è stato chiamato a esistere perché Dio anzitutto

¹²⁴ VANNI ROVIGHI, *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 494.

¹²⁵ EAD., *La figura e l’opera di Edith Stein*, p. 567.

¹²⁶ M. PAOLINELLI, *Note sulla «filosofia cristiana» di Edith Stein*, in J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (a cura di), *Edith Stein. Testimone di oggi profeta per domani*, Atti del Simposio Internazionale, Roma - Teresianum 7-9 ottobre 1998, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999, pp. 89-136, qui p. 99.

¹²⁷ RISERBATO, *Duns Scoto: fisica, metafisica e teologia*, p. 191.

ha chiamato all'esistenza l'umanità del suo Figlio, «Primogenito di ogni creazione» (Col 1, 15.17): questo comunicarsi estremo di Dio – il Figlio fatto uomo –, questa «grazia», spiega ogni «natura», che si ritrova a esistere «per grazia» e «in grazia» (cfr. 1 Cor 8, 6)¹²⁸.

Nel 'soprannaturale', per libera e misteriosa scelta divina, il 'naturale' è di fatto necessariamente e nativamente incluso. La separazione si trova così definitivamente eclissata e si comprendono allora le parole (teologiche) di san Tommaso: «cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati»¹²⁹.

A partire da ciò, l'intuizione della Stein prosegue nella relazione tra la teologia e la filosofia in cui sussiste un rapporto reale, poiché tali discipline hanno in comune non soltanto il pensiero, ma la 'cosa stessa' del pensiero¹³⁰. In questo senso, innanzitutto si deve rilevare come «la fede, fondata sulla Rivelazione divina – sempre trascendente e inesauribile alla comprensione – si configura in una costitutiva e imprescindibile struttura antropologica, essendo il pensiero una radicale prerogativa dell'uomo, anzi la prima prerogativa. Il pensiero attesta la verità che l'uomo è l'interlocutore della Parola di Dio. Una fede non pensata pregiudicherebbe il carattere umano di colui che la professa»¹³¹. Secondariamente, la fede non è da intendersi come la sistemazione concettuale del credere o della sua plausibilità: «il pensiero è “immanente”, non estrinseco, alla fede; sorge al suo interno, come esigenza, quasi come statuto, della condizione dell'uomo che crede. Esso è come “luogo” umano e storico in cui la Parola di Dio trova il suo spazio, la sua forma e la sua possibilità di esistenza»¹³². Infine, «se è nella filosofia che l'esercizio del pensare trova, in certo modo, il suo compimento, allora è la filosofia, largamente ma

¹²⁸ BIFFI, *Progettati in Cristo*, p. 14.

¹²⁹ TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8.

¹³⁰ «La distinzione fede e ragione non può essere un presupposto che la teologia si limita a recepire [...]. La problematizzazione di questo presupposto è la condizione perché il rapporto tra teologia e filosofia possa essere pensato non come rapporto fra due tipi di sapere indipendenti l'uno dall'altro, ma come rapporto che, prima di tradursi nel confronto fra due discipline, è interno all'interrogazione propria di ciascuna, poiché è imposto dalla “cosa stessa” che esse devono pensare» [A. BERTULETTI, *Fides et ratio. L'intenzione enunciativa dell'Enciclica e il suo modello concettuale*, «Teologia», 24 (1999), pp. 289-295, qui p. 293]. Su questo si veda J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, tr. it. di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 53-58; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, tr. it. a cura di C. Marabelli - D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008, p. 684; RISERBATO, *Duns Scoto: fisica, metafisica e teologia*, pp. 205-208.

¹³¹ BIFFI, *Verità cristiane nella nebbia della fede*, Jaca Book, Milano 2005, p. 229.

¹³² *Ibidem*.

rigorosamente intesa, a istituire e reggere la possibilità della teologia, almeno quella che, a partire dai “*principia revelationis*”, si realizza “*per studium*”. In questo senso: nessuna teologia senza filosofia¹³³. Per questo san Tommaso ha affermato: «*studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserit, sed qualiter se habeat veritas rerum*»¹³⁴.

L'interrogazione filosofica e quella teologica si incontrano, dunque, nell'atto della coscienza, in cui la verità di Dio e l'uomo che ne è il destinatario sono inseparabili. *Destinatario* in quanto rivendicato da Dio in ordine alla determinazione della relazione che Dio stesso istituisce con lui¹³⁵. Su questa struttura si fonda il rapporto tra la teologia e la filosofia. Quest'ultima non è ‘neutrale’ nei confronti della questione di Dio, poiché la verità di Dio non può accadere né essere riconosciuta nella sua indeducibile evidenza se non come conferma della qualità della coscienza per la quale questa è già sempre la sua anticipazione. Fra le due interrogazioni c'è una reciproca inclusione: nessuna delle due è subordinata all'altra, poiché ciò che fonda il loro rapporto è l'immanenza in ciascuna di esse della *verità* che esse tematizzano, rispettivamente nell'intrascendibilità della sua condizione antropologica e nell'ineducibilità del principio teologico della sua evidenza¹³⁶. In questo senso, «il “filosofo” come tale non sa che la “ragione” è facoltà dell'uomo predestinato e creato in Cristo – meglio: data soltanto perché fosse in Cristo – ma, anche prima di saperlo se diviene credente, egli sa “ragionare”; e, dopo che l'ha saputo, la sua ragione non diviene né inutile, né diversa, né sostituibile con la fede. Anzi, la fede non solo non estenuerà la ragione, ma la promuoverà, aiutandola a essere più pienamente se stessa. Il filosofo, diventato credente, non si sentirà dispensato dal suo lavoro, avvilito e disamorato nell'impegno del pensare, ma avvertirà che il pensare – così come ogni altra attività dell'uomo – esalta e dispiega quel

¹³³ *Ibi*, p. 230. «Senza filosofia, nessuna teologia. Ma va precisato: senza filosofia vera, nessuna teologia. Nessuna scienza della fede» (*ibi*, p. 236).

¹³⁴ TOMMASO, *In 1 de Cael.*, 1, 22, citato in BIFFI, *San Tommaso d'Aquino*, p. 26.

¹³⁵ Pertanto, il rapporto ha la forma della *reciprocità*: ciò significa che Dio si rivela come Dio realizzando l'apriori della coscienza per cui la risposta dell'uomo determina la verità stessa di Dio che l'autorizza. L'attuazione del soggetto non può essere superata, poiché è come tale, cioè come costitutiva di un'ipseità irriducibile alla verità stessa, che essa è capace di Dio. Perciò c'è una distanza strutturale fra la possibilità e la realtà, o meglio fra l'anticipazione e il compimento. L'uomo è come tale capace di una referenza teologale, ma esso non può accedere al senso ultimo della trascendenza se non nell'evento che ne istituisce l'evidenza poiché realizza l'apriori teologico per cui l'uomo è capace di Dio. Il fondamento dell'ineducibilità dell'evidenza della fede consiste nell'ineducibilità dell'evento che realizza l'apriori di Dio per cui l'uomo ne diventa ‘capace’.

¹³⁶ Cfr. P. CAPELLE, *Finitude et mystère*, Cerf, Paris 2005, pp. 13-14.

disegno che ha come sua origine e forma Gesù Cristo»¹³⁷. D'altra parte – come si è già osservato –, un credente che esercita la ragione o altre attività non compie specificatamente atti di fede, ma non per questo opera al di là del suo credere: «non c'è dunque mai obiettivo contrasto tra fede e ragione. C'è invece fondamentale affinità, perché né la fede può essere senza la ragione né la ragione può svilupparsi fino a diventare conoscenza adeguata della presente realtà senza aprirsi alla luce della divina Rivelazione e all'interiore illuminazione della grazia»¹³⁸.

Lo studio di Edith Stein risulta essere, così, suggestivo proprio laddove si propone un confronto tra due 'scuole di pensiero', certo, differenti, se non addirittura distanti, ma con qualche punto d'incontro che pare avvicinarle. Se appare qualche accordo, tuttavia, a livello filosofico, si deve tenere presente che l'intenzionalità del conoscere, come viene elaborata dalla fenomenologia, non è conciliabile con il realismo tomista, che sostiene l'intelligibilità dell'essere. Concordiamo, pertanto, con Cornelio Fabro che, a ragione, commenta:

Un accordo di fondo con un disaccordo di fondo: ci sembra che questa formula riassume la degna fatica della Stein nel suo confronto fra il maestro che l'aveva formata e che veniva lasciando (Husserl) ed il maestro medievale da cui si lasciava ora formare e che veniva accettando (Tommaso)¹³⁹.

D'altronde, con Husserl era cresciuta nel rigore metodologico, nella cristallinità dei concetti, nella spregiudicatezza della ricerca verso il fondamento e dell'uso di ragione, mentre san Tommaso le insegnerà che la ragione non ostacola il cammino verso Dio, ma a Lui orienta in modo intelligente e personale.

Il percorso intellettuale della Stein¹⁴⁰ si rivela così «notevolmente più ricco e complesso di quanto non facessero neppure supporre i primi scritti»¹⁴¹: dall'iniziale sforzo teoretico di interpretare rettamente il pensiero di entrambi gli autori alla successiva elaborazione di una sintesi personale a partire dallo studio dei due 'maestri'. Fin da subito, infatti, Edith Stein ha coscienza

¹³⁷ BIFFI, *Progettati in Cristo*, pp. 20-21.

¹³⁸ G. BIFFI, *L'enigma dell'esistenza e l'avvenimento cristiano. Corso inusuale di catechesi/1*, Elledici, Torino 2005, p. 81.

¹³⁹ FABRO, *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, p. 210; Id., *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, p. 502.

¹⁴⁰ Cfr. M.-J. DUBOIS, *L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein*, «Revue Thomiste», 73 (1973), 2, pp. 181-210; R. GUILÉAD, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Nauwelaerts, Louvain - Paris 1974; A. GEMELLI, *Edith Stein*, «L'Osservatore Romano», 7 marzo 1965; H.-B. GERL, *Edith Stein. Vita - Filosofia - Mistica*, Morcelliana, Brescia 1998.

¹⁴¹ L. VIGONE, *Il pensiero filosofico di Edith Stein*, Città Nuova Editrice, Roma 1973, p. 46.

di quanto sia difficile il *tentativo di confronto* intrapreso. In tutto l'articolo è, invero, riscontrabile un duplice atteggiamento: da un lato, il desiderio di stabilire un accordo e, dall'altro, anche porre in luce le distinzioni filosofiche tra i due pensatori, comprensibile anche a partire dal nuovo indirizzo che la sua speculazione stava assumendo.

Lo studio da noi delineato ha cercato così di evidenziare il *dialogo* tra i due 'maestri', in cui si può, infine, osservare come Edith Stein si sia orientata verso la filosofia di san Tommaso – nonostante riconosca i grandi meriti della fenomenologia – sebbene, in realtà, nella sua *forma mentis* rimanga, nell'esercizio della filosofia, fenomenologa¹⁴². Tuttavia, l'articolo della Stein riesce a evidenziare i punti chiave per iniziare una possibile e approfondita ricerca dei principi della dottrina di san Tommaso e di quelli della fenomenologia, così come espressi dalla filosofia di Husserl.

Innanzitutto, la proposta stessa della filosofia come *scienza rigorosa* (ossia una conoscenza valida) sviluppata e approfondita da Husserl ha – secondo la Stein – un valore fondamentale in quanto è il riconoscimento dell'ambito autentico della ricerca filosofica e il richiamo al suo ruolo essenziale. In ciò si ritrovano anche le fondamenta della ricerca operata da san Tommaso.

Si osserva, dunque, una continuità nel modo di intendere la speculazione filosofica, l'identità cioè di un atteggiamento essenzialmente realistico, che afferma la possibilità di una scoperta razionale delle cose; ciò dimostra come Edith Stein non consideri la fenomenologia una semplice analisi metodologica, bensì la intenda come vera ricerca filosofica: una *filosofia perenne*, quale indagine rivolta a ciò che è essenziale.

La centralità del momento essenziale è risultata essere un ulteriore punto d'accordo tra Husserl e san Tommaso. L'analisi fenomenologica mette in risalto il momento dell'essenza – mediante la riduzione eidetica – e questo risulta decisivo anche per l'Aquinate, poiché rappresenta la possibilità essenziale rispetto alla attualità e all'empiricità.

L'eliminazione del momento dell'esistenza è, invece, sostenuta in modo esplicito da Husserl, mentre non è rintracciabile nella posizione tomista, nella quale l'*ens* è fondamentale. Si può rilevare, però, come suggerisce Edith Stein, che anche per il fenomenologo *ogni esperienza inizia con i sensi*. Non è, dunque, in discussione la validità dell'aspetto esperienziale, anzi ciò che accomuna Husserl a san Tommaso è la denuncia della pretesa di assolutezza da parte dell'empiricità e di quel modo di intendere l'esperienza che la fa coincidere con una semplice collezione di dati sensoriali. Si deve, inoltre, aggiungere che il tema dell'esistenza non era considerato da Hus-

¹⁴² Cfr. DOBNER, *Il libro dai sette sigilli*, p. 259; PINNA, *Quando la res origina la vox*, p. 62.

serl nell'ambito metafisico – ciò era lontano dalla sua formazione –, ma era identificato con la constatazione dell'esistenza nella sua attualità, presente nella ricerca sperimentale, accettata in gran parte dal positivismo. Secondo Husserl, pertanto, l'esistenza non si accompagna alla ricerca dell'essenza, anzi è trascurabile proprio a favore del suo stesso rilevamento¹⁴³.

Ciò che, invece, rimane valido è il punto di contatto tra Husserl e san Tommaso rappresentato dal riconoscimento del momento essenziale e il rifiuto dell'induzione, comune alle due posizioni, in quanto la Stein vuole distinguere l'*astrazione*, di cui tratta Tommaso, dall'induzione nel senso delle scienze empiriche, mettendo in risalto la possibilità di avvicinare la visione d'essenza husserliana all'*intus legere* dell'Angelico¹⁴⁴.

In tale modo, contro l'indirizzo idealistico della filosofia moderna, per la quale *il pensare* è un 'costruire', *la conoscenza* 'una creazione', si rileva l'allontanamento della fenomenologia da ogni soggettivismo e relativo gnoseologico¹⁴⁵.

Per quanto riguarda, poi, il rapporto tra essenziale e accidentale – secondo Edith Stein –, è inverosimile un contatto a partire dal punto di partenza delle due posizioni: quella di san Tommaso è essenzialmente *teocentrica*, mentre quella di Husserl *egocentrica*. Intorno a questo problema ruotano le contrapposizioni tra un atteggiamento critico e uno dogmatico, tra ragione naturale e soprannaturale. Queste tematiche sono presenti in questo studio del 1929, ma – come già osservato – saranno sviluppate nelle analisi contenute in *Essere finito ed Essere eterno*, a cui si rimanda¹⁴⁶. Edith Stein intravede nella filosofia moderna, e in quella fenomenologica in particolare, la ricerca di un punto di partenza *indubitabile* e, allo stesso tempo, *critico*, mentre questa esigenza era assente nel pensiero medievale in quanto il presupposto indubitabile era la Rivelazione e, quindi, la fede. Tale atteggiamento è considerato dalla filosofia contemporanea come dogmatico, ma la Stein, mentre riconosce teoreticamente il compito della filosofia quale indagine puramente razionale, rispetto al problema della comprensione della verità, osserva come sia insufficiente la sola ragione per una soluzione adeguata e considera la filosofia cristiana come la via più valida per intendere la realtà¹⁴⁷.

Se, da un lato, poi, le *Summae* medievali rappresentavano un *perfectum opus rationis* nelle loro sintesi tra filosofia e teologia, dall'altro – sostiene

¹⁴³ Cfr. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003, pp. 61-63.

¹⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁶ Cfr. in particolare: pp. 49-67.

¹⁴⁷ Su questo aspetto cfr. PAOLINELLI, *La Ragione Salvata*, pp. 191-196.

Edith Stein – «è merito delle *Ricerche Logiche* di Husserl – merito che è stato riconosciuto anche da coloro che non avevano familiarità con il suo metodo – di aver elaborato *l'idea della verità assoluta e della conoscenza oggettiva*, ad essa corrispondente, in tutta la sua purezza, e di aver regolato fino in fondo i conti con tutti i relativismi della filosofia moderna, con il naturalismo, con lo psicologismo e con lo storicismo. Lo spirito *trova* la verità, non la *produce*. Ed essa è eterna. Se la natura umana, se l'organismo psichico, se lo spirito del tempo si trasformano, allora anche le opinioni degli uomini si trasformano, ma la verità non cambia»¹⁴⁸.

Nei confronti del tema della verità, pertanto, Edith Stein, dopo aver preso le mosse dalla fenomenologia e dalla sua fiducia nella possibilità della ragione umana di cogliere ciò che è essenziale, si rende conto che per il raggiungimento pieno della verità si è costretti a dubitare della nostra autonomia e a stabilire sempre più la nostra dipendenza ontologica e la nostra limitazione in senso gnoseologico¹⁴⁹:

Muovendo da una posizione immanentistica, la Stein è passata attraverso il recupero della dimensione della fede e quindi l'accettazione del rapporto fede-ragione proposta dal tomismo, per approdare ad una visione nella quale l'intreccio fede-ragione è sempre più stretto e meno distinguibile, preludente quindi allo sbocco mistico nel quale è culminato il suo viaggio spirituale¹⁵⁰.

Il saggio di Edith Stein si chiude, così, con una importante dichiarazione, la quale è fondamentale per dire l'originalità del pensiero cristiano nella sua concezione dell'uomo come *creatura di Dio* e spirito libero¹⁵¹, ma pure sintesi del pensiero dei suoi 'maestri':

Il punto di partenza unitario, dal quale deriva l'intera problematica filosofica e al quale sempre di nuovo essa rimanda, è per Husserl la coscienza trascendentalmente purificata, per Tommaso Dio e il suo rapporto con le creature¹⁵².

¹⁴⁸ STEIN, *Che cos'è la fenomenologia?*, p. 58.

¹⁴⁹ «In questo senso, in quanto cioè per Edith Stein si dà una evidenza naturale dei principi e anche una possibilità di costruzione metafisica, non mi pare giustificato sostenere che ella neghi la legittima autonomia della riflessione filosofica. Comunque, il sapere che è frutto della "filosofia naturale" è radicalmente incompleto e frammentario» (PAOLINELLI, *La Ragione Salvata*, p. 196).

¹⁵⁰ ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, p. 66.

¹⁵¹ Cfr. FABRO, *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, p. 210; ID., *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, p. 502. Cfr. anche RADAELLI, *La Scientia Crucis di Edith Stein*, p. 75.

¹⁵² STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, p. 90.

Abstract

Il saggio di Edith Stein intende porre un confronto tra la fenomenologia di E. Husserl e la filosofia di Tommaso d'Aquino. A partire dalla visione stessa della filosofia, E. Stein osserva i punti d'incontro tra due tipologie di pensiero diverse per contesto, riferimento storico e contenuto gnoseologico. Se appare qualche accordo, tuttavia, a livello filosofico, si deve tenere presente che l'intenzionalità del conoscere non è conciliabile con il realismo tomista, che sostiene l'intelligibilità dell'essere. Un accordo di fondo con un disaccordo di fondo: ci sembra che questa formula, coniata da C. Fabro, riassume lo studio di E. Stein nel suo confronto fra il maestro che l'aveva formata e che veniva lasciando (Husserl) e il maestro medievale da cui si lasciava ora formare e che veniva accettando (Tommaso).

Parole chiave: fenomenologia, tomismo, verità, ontologia, intuizione delle essenze

The essay of E. Stein's tries to make a comparison between the E. Husserl's phenomenology and Thomas Aquinas' philosophy. Starting from the idea of the philosophy, E. Stein focuses on the link between the two above-mentioned ways of thinking (the phenomenology at one side and the philosophy at the other side), which are different for social and historical background and for the epistemological content. Though Husserl's phenomenology and St. Thomas' philosophy have some common points, the intentionality of knowledge isn't compatible with the thomism's realism, which deals with the being's intelligibility. A general agreement in a framework of disagreement: this expression, coined by C. Fabro, could represent the essence of E. Stein's work, in the comparison between her previous teacher, from whom she was step by step distancing herself (Husserl) and the medieval teacher, who was always more accepted and followed by E. Stein (St. Thomas).

Keywords: phenomenology, Thomism, verity, ontology, intuition of essences

