

**NOTE SULLA
"FILOSOFIA CRISTIANA" DI EDITH STEIN***

MARCO PAOLINELLI - Brescia

Ha scritto non molti anni fa Padre Tilliette in un articolo dedicato proprio a *La filosofia cristiana secondo Edith Stein* che «tutto il suo sforzo consiste nel ristabilire i diritti della filosofia cristiana». Ora, anche chi non condivide il giudizio di Heidegger sulla filosofia cristiana come "ferro ligneo", facilmente guarderà a quel tema come ad un tema che è ormai fuori moda. Credo si possa dire che anche le riflessioni di Edith Stein sulla filosofia

* La sigla **EES**, seguita dall'indicazione della pagina del testo tedesco e da quella della traduzione italiana (separate da una barra), indica *Ewiges und endliches Sein*; il testo tedesco è contenuto in **ESW II**; trad. it. *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988. La sigla **ESW**, seguita dal numero romano indicante il volume, fa riferimento all'edizione tedesca delle opere di Edith Stein (**EDITH STEINS WERKE**). La sigla **HT** indica **STEIN EDITH**, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Niemeyer, Halle an der Saale 1929, pp. 315-338; trad. it. in **RV**, pp. 61-90. La sigla **RV** indica **STEIN EDITH**, *La ricerca della verità; dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993. La sigla **TR** infine, rimanda alla sua prima biografia, **TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO**, *Edith Stein Philosophin und Karmelitin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948; trad. it. *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952. Tilliette Xavier, *La filosofia cristiana secondo Edith Stein*, «Aquinas» 37 (1994), 389-394, p. 389. «È vero -scriveva qualche anno fa Angela Ales Bello- che il tema della filosofia cristiana non è più di moda forse perché anche per il filosofo che vive un'esperienza cristiana è sufficiente che la sua ricerca razionale lo conforti sulla soluzione di alcune questioni ultime -come l'esistenza di Dio, la spiritualità della persona, la validità di alcuni principi etici- e che tutto ciò possa non essere in contrasto con la sua fede. Ma forse è necessario andare più a fondo ed esaminare la questione della verità» (Ales Bello Angela, *Introduzione a Stein Edith*, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova (Idee/Filosofia, 92), Roma 1993, pp. 7-52, alla p. 8).

cristiana appaiono come fundamentalmente inattuali, e, dato che la sua "filosofia cristiana" è inseparabile dal complesso del suo pensiero e anzi dal complesso della sua esperienza globale, della sua stessa vita, è la sua figura stessa che appare come, per questo verso, estremamente inattuale.

Non è difficile fare un elenco anche lungo di tutti quegli aspetti della sua persona e della sua storia personale che la rendono vicina a noi, contemporanea, donna del nostro secolo, perfino una personalità che accompagna e introduce l'uomo di oggi nel nuovo millennio: l'incontro e lo scontro di culture e di fedi religiose, il desiderio di autonomia e la volontà di riuscire, l'esperienza dell'incredulità e il rifiuto di Dio, la lotta per l'emancipazione femminile, la passione morale e la ricerca dell'autenticità, l'esperienza dell'inadeguatezza, dell'angoscia e della depressione, la ricerca appassionata di un senso dell'esistenza, la violenza subita e sofferta. Per tutti questi aspetti, la sua figura è senza dubbio "attuale", Edith Stein è senza dubbio vicina all'umanità di oggi. La tesi che vorrei sostenere però è questa, che la sua più grande "attualità" sta nella sua "inattualità".

Infatti, il cuore della vita di Edith Stein, di S. Teresa Benedetta della Croce, si può individuare nella sua "passione per la verità". Con questa espressione, secondo l'indicazione che lei stessa ha data, si possono indicare insieme il tempo della sua ricerca appassionata e il tempo in cui, nella fede, si tiene stretta a quella Verità che l'ha afferrata. Ora, è proprio questa "passione per la verità" che, oggi, sembra intiepidita e spenta. Più che suscitare amore e passione e impegno -studium-, la verità sembra suscitare diffidenza, quando non palese avversione. Sembra si pensi che la verità non fa liberi e capaci di amare, e non unisce gli uomini, ma li separa, e che essa fomenta o giustifica separazione, ostilità, intolleranza, violenza.

L'attualità prima di Edith Stein sta in questo suo "inattuale" esempio e insegnamento: la sua passione per la verità. Il messaggio che ha da consegnare all'uomo d'oggi è questa sua passione, che è la sostanza della sua vita. Molto spesso, gli uomini cercano oggi sensazioni ed esperienze, anche nel campo spirituale, e anche, più impegnativamente, "vie" o "fedi"; la questione della verità viene però trascurata e messa da parte, per evitare che in questo modo vengano posti vincoli alla libera scelta e fruizione di esperienze e "fedi" diverse, o che venga a crearsi, tra quelle, una gerarchia che in qualche modo ne privilegi alcune e ne discrimini altre. Per Edith Stein, l'uomo si qualifica appunto

come un Wahrheitssucher, e perciò -si potrebbe quasi parlare di sinonimia- come un Gottsucher, un essere che per natura sua cerca la verità, che cioè cerca Dio. Però, non come un essere condannato ad una ricerca che non potrà mai aver esito; come un essere, invece, al quale, ad un certo punto, è dato di poter esclamare con Edith Stein: «La verità è qui!».

Lasciamo a lei la parola, e vediamo come ella viva, in tre momenti cruciali della sua vita, il suo impegno filosofico.

Il 15 ottobre del 1921, ella scrive a Roman Ingarden: «sto per entrare nella Chiesa cattolica. Di tutto quello che mi ha portato a fare questo passo, non le ho scritto niente. Sono cose delle quali è già difficile parlare, e scrivere proprio non si può. In ogni caso, negli ultimi anni ho vissuto molto più di quanto non abbia filosofato»¹. La via della conversione di Edith Stein, infatti, non è stata una via filosofica, anche se si possono rintracciare in essa *anche* elementi specificamente cultural-filosofici².

Diversi anni più tardi, nell'ottobre-novembre 1927, Edith Stein incontra di nuovo Roman Ingarden, dopo dieci anni trascorsi senza aver avuto l'occasione di vederlo e parlargli direttamente. Evidentemente, l'incontro le offrì il modo di parlare apertamente e diffusamente con lui della propria conversione, e più in generale del tema della "esperienza religiosa", cosa che per lettera, appunto, non aveva fatto. Tra l'altro, Ingarden doveva averle chiesto, un po' provocatoriamente, che fine avesse mai fatto, con la conversione, la sua "dignità di filosofo". Ella scrive infatti: «per quanto concerne la mia "dignità di filosofo" (che io farei seguire da molti punti interrogativi), devo dire questo: è mia convinzione -convinzione di natura filosofica, non solo religiosa- che ci sono cose che stanno al di là delle possibilità della conoscenza naturale. La filosofia, intesa come scienza costruita con la pura conoscenza naturale, quale senza dubbio lei la concepisce, è certamente in grado di conoscere questi suoi limiti. Stando così le cose, dal punto di vista filosofico è coerente rispettare i limiti; è invece insensato, con strumenti puramente filosofici, pretendere di riuscire a escogitare qualcosa al di là di quelli»³. Vale a dire: se Edith Stein è consapevole dei limiti della

¹ ESW XIV, p. 142.

² In particolare, le conferenze di Max Scheler alle quali Edith Stein aveva assistito a Gottinga.

³ Lettera del 10 febbraio 1928, in ESW XIV, p. 194.

pura conoscenza naturale, non lo è solo in quanto credente, o in quanto ha vissuto e vive un'esperienza religiosa; lo è anche, appunto, in quanto filosofa. Ora, la dignità del filosofo non potrà certo consistere nel contravvenire a quello che la filosofia stessa vede e stabilisce. È un punto sul quale si dovrà tornare; per ora lo registriamo così.

Tra la fine del 1932 e l'inizio del 1933, tornata ormai all'attività accademica, dopo il decennio di Spira, come docente all'Istituto di pedagogia scientifica di Münster, Edith Stein chiede all'amica Hedwig Conrad-Martius di aiutarla a fare un bilancio delle sue capacità filosofiche, come anche della sua produzione scientifica fino a quel momento⁴. Sono lettere, queste ed altre che risalgono a quegli stessi mesi⁵, che tradiscono l'impegno e l'interesse con cui si è rimessa al lavoro.

Verso la fine del novembre 1933, entrata nel Carmelo di Colonia da poco più di un mese, scriverà, prima che cominci il silenzio dell'Avvento, un biglietto a Ingarden. Gli parlerà del suo recente ingresso in monastero -«non una decisione di adesso, ma una decisione presa già molto tempo fa, e che le circostanze attuali hanno permesso di realizzare»⁶-, di quello che sarà il suo rapporto con i vecchi amici e colleghi⁷, e anche del suo rapporto con la filosofia. È quest'ultimo punto che ci interessa in particolare. Scrive, quasi a prevenire una domanda sul tipo di quella concernente la sua "dignità di filosofo": «penso anche che l'interesse per le questioni filosofiche non mi abbandonerà del tutto. Ma ormai da molti anni per me non sono più state la cosa più essenziale (*das Wesentlichste*). E poi, ho il permesso di impiega-

⁴ Lettere del 13 novembre 1932 e del 24 febbraio 1933 indirizzate a Hedwig Conrad-Martius, in ESW VIII, pp.122-123 e 130-132.

⁵ Lettere del 23 marzo e del 5 aprile 1933, indirizzate a Hedwig Conrad-Martius (ESW VIII, pp 134-136), del lunedì di Pasqua 1933, indirizzata a sr. Agnella Stadtmüller, e del 7 maggio 1933, indirizzata a Elly Dursy (*ibidem*, pp. 136-137).

⁶ Si esprimeva negli stessi termini in un biglietto che gli aveva spedito alla vigilia dell'ingresso: «sono in viaggio per Colonia, per entrare domani nel monastero delle Carmelitane. È un vecchio progetto, che nelle circostanze attuali è arrivato a maturazione » (lettera del 13 ottobre 1933, in ESW XIV, pp. 234-235).

⁷ «Per nessuno di quelli che mi sono vicini questo significa una perdita; tutti devono aver parte al guadagno che questo mi apporta [...] Tutto quello che riguarda i miei amici troverà sempre una partecipazione da parte mia » (lettera del 27 novembre 1933, in ESW XIV, p. 235).

re il tempo del nostro lavoro personale per portare avanti i miei vecchi lavori»⁸. A parte, presumibilmente, un breve periodo che si situa a cavallo della sua conversione⁹, ella non nega mai il valore di quella particolare attività umana che è la filosofia. Non le accorda però un valore decisivo. Non è l'attività dalla quale ci si può aspettare la salvezza, come del resto non lo è nessuna attività umana¹⁰; il che equivale probabilmente a dire che il filoso-

⁸ *Ibidem.*

⁹ «Che si possa coltivare gli studi (*Wissenschaft*) come un servizio divino, l'ho appreso per la prima volta da S. Tommaso [...] e solo per questo ho potuto decidermi a dedicarmi di nuovo seriamente al lavoro scientifico. Nel periodo immediatamente precedente la mia conversione, come pure nei primi tempi che la seguirono, pensavo che condurre una vita religiosa significasse rinunciare a tutto ciò che è terreno ed occuparsi soltanto della contemplazione delle cose divine. A poco a poco, ho imparato a capire che in questo mondo ci viene chiesta un'altra cosa, e che anche nella vita più contemplativa il rapporto col mondo non deve essere interrotto. Credo anzi questo: quanto più profondamente uno è introdotto nell'intimità con Dio, tanto più deve "uscire da se stesso" anche in questo senso, cioè entrare nel mondo, per portarvi la vita di Dio» (ESW VIII, p. 54).

¹⁰ Penso evidentemente alla risposta data alla priora del Carmelo di Colonia: «non è l'attività umana che può salvarci, ma la Passione di Cristo. Aver parte ad essa: ecco la mia aspirazione» (TR, p. 174). Scrive Edith Stein ne *L'intelletto e gli intellettuali*: l'intelletto «è un dono divino del quale abbiamo bisogno [...] Deve però -quest' intelletto- diventar consapevole dei suoi limiti ed essere perciò umile. La prevalente attività intellettuale, se è pura attività naturale dell'intelletto, suole condurre ad una sicura presunzione intellettuale. Certo, se l'intelletto osa essere l'estremo, giunge allora al suo proprio limite. Si eleva per trovare le supreme ed ultime verità, e scopre che ogni nostro sapere è ben meschina cosa. Si spezza allora l'orgoglio, e vediamo una duplice possibilità: o si rovescia nella disperazione, o di fronte all'imperscrutabile verità si china in venerazione ed accoglie umilmente nella fede ciò che non può conquistarsi la naturale attività intellettuale. Allora, nella luce dell'eterna verità, l'intellettuale accoglie il contegno adatto al proprio intelletto. Vede che le supreme ed ultime verità non sono rivelate in virtù dell'intelletto umano, e che nei problemi più disparati e quindi nell'organizzazione pratica della vita, un bambino del tutto semplice può essere in fondo una luce superiore al più grande dei sapienti. Riconosce d'altra parte il legittimo ambito della naturale attività dell'intelletto ed esegue qui il suo lavoro, come il contadino coltiva il proprio campo, come qualcosa che è buono ed utile, ma confinato in stretti limiti come ogni opera umana. [...] E come ogni onesto lavoro, che viene eseguito secondo il volere di Dio ed a sua Gloria, così anche questo può diventare strumento di santificazione» (STEIN EDITH, *Der Intellekt und die Intellektuellen*, in *Wege zur inneren Stille*, a cura di W. Herbrich, Kaffke, München 1978, pp. 54-75 (prima pubblicazione in «Das heilige Feuer» 1931); trad it. in MANGIAGALLI MAURIZIO, *Intellettuali e guida della*

fare non è l'attività che permette di attingere quella verità che può saziare l'uomo¹¹.

Ho citato tre momenti significativi della riflessione di Edith Stein sul valore della filosofia, e sul suo persistente interesse per la filosofia anche dopo la conversione e l'ingresso in monastero. Per formulare la domanda con cui ci accostiamo al suo pensiero nel tentativo di approfondirne il significato e di trarne insegnamento, vorrei richiamarmi a Etienne Gilson. Egli chiudeva il primo capitolo del suo *Lo spirito della filosofia medioevale* proclamando l'intenzione di «interrogare i filosofi cristiani stessi sul significato della filosofia cristiana, [...] domandando loro quale beneficio trovava la loro ragione ispirandosi alla Bibbia e al Vangelo»¹²; posto così il problema -continua nel secondo capitolo- «il metodo più semplice per risolverlo è cercare perché

società politica. Un saggio di Edith Stein, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 75 (1983), 623-634, alla p. 634).

¹¹ L'uomo è un *Wahrheitssucher*, un cercatore della verità (cfr. EES, p. 13/50). Osserva Stallmach che la verità oggetto della ricerca di Edith Stein «non è una verità puramente teoretica, una verità teoretico-scientifica, ma la verità esistenziale, la verità di cui l'uomo può vivere e con cui gli è lecito sperare di morire». Nella *Scienza della croce*, il punto d'approdo e il culmine di tutto il suo itinerario spirituale, lo stesso termine "scienza" assumerà un senso totalmente diverso rispetto a quello che gli viene attribuito a partire dalla scienza moderna; non tale, però, da non potersi apparentare «con quello che la scienza è sempre stata per Edith Stein: verità che si fa incontro all'uomo in ricerca, che lo afferra, che si dispiega in lui» (STALLMACH JOSEF, *Edith Stein - von Husserl zu Thomas von Aquin*, in HERBSTRIITH, *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Attempto Verlag, Tübingen 1991, pp. 42-56, alle p. 42 e 55). Mi sembra un'ottima caratterizzazione di quello che Edith Stein pensa sia la scienza; non "sempre", però, ma solo a partire dal momento della sua conversione. Come cercatore della verità, l'uomo è anche cercatore di Dio, *Gottsucher*: «nel suo intimo, come nel mondo esterno, l'uomo si trova rinviato a qualcosa che è al di sopra di lui e al di sopra di ogni cosa, e da cui lui stesso, e tutto, dipende. La questione relativa a questo essere, la ricerca di Dio, appartiene all'essere umano. Ricercare, tanto avanti quanto gli è possibile procedere in questa ricerca con i suoi strumenti naturali, è ancora compito della filosofia, un compito, in cui si incontrano antropologia e teoria della conoscenza» (ESW XVI, p. 55). A proposito della ricerca della verità che equivale alla ricerca di Dio, non si può non ricordare quanto scrisse riferendosi ai suoi lunghi e tormentati anni di "ateismo" («La mia sete di verità era una preghiera continua» - TR, p. 111), o riferendosi al suo maestro Husserl («Dio è la verità. Chi cerca la verità cerca Dio, ne sia chiaramente cosciente o no» - ESW IX 102).

¹² *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932; trad. it. *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 26.

uomini colti, versati nella conoscenza di sistemi dell'antichità, abbiano potuto risolversi improvvisamente a farsi cristiani. Il fatto non ha cessato di prodursi, e si potrebbe ugualmente domandarsi perché, ancor oggi, *tanti filosofi credano trovare nel cristianesimo una risposta ai problemi filosofici più soddisfacente di quelle della filosofia stessa*. È soprattutto ai primi filosofi che si fecero cristiani che Gilson intende chiedere «quale vantaggio essi trovassero, *in quanto filosofi*, nel farsi cristiani»¹³. È ad Edith Stein che qui intendiamo chiederlo; ho infatti citato Gilson e la sua impostazione perché proprio questa mi sembra essere la posizione di Edith Stein: il filosofo trae vantaggio -l'espressione è di Gilson, non sua- dalla fede appunto *in quanto filosofo*.

La "bella addormentata nel bosco"

Il Provinciale dei Domenicani di Colonia, P. Laurentius Siemer, aveva mosso alcuni rilievi critici intorno alla traduzione, che la Stein aveva appena pubblicato, delle questioni *De veritate* di Tommaso. Edith Stein gli scrive dicendo tra l'altro: «quanto poco io conosca il tomismo, nessuno lo sa meglio di me [...] La crescente consapevolezza del fatto che mi manca la necessaria attrezzatura per affrontare i grandi compiti del nostro tempo, che credo di vedere con chiarezza, mi è costata non poco negli ultimi anni. Ancora più il rendermi conto che è troppo tardi per recuperare il tempo perduto»¹⁴. Tuttavia, le resistenze dovute a questo suo senso di inadeguatezza e di impreparazione saranno piegate di lì a poco dalle insistenze di sr. Teresa Renata, la sua maestra¹⁵, e, soprattutto e definitivamente, dall'incarico che

¹³ *Ibidem*, p. 29 (sottolineatura mia). E ancora: «Se il cristianesimo ha veramente apportato ai filosofi più verità razionale ch'essi non trovassero nella filosofia, mai la realtà di questo apporto dovette essere più sensibile che nel momento stesso in cui esso si produsse. Domanderemo dunque ai primi filosofi che si fecero cristiani quale vantaggio essi trovassero, in quanto filosofi, nel farsi cristiani» (*ibidem*). Cfr. anche p. 32: «quali vantaggi filosofici i più antichi testimoni che si sono conertiti al cristianesimo trovavano dunque nel convertirsi?».

¹⁴ Lettera del 4 novembre 1934, in ESW IX, p. 18.

¹⁵ «La madre sottopriora [sr. Teresa Renata] desidera fortemente che io prepari questo lavoro per la stampa», scrive a Hedwig Conrad-Martius; tor-

esplicitamente le viene dato dal Padre Provinciale¹⁶. Dovrà dunque affrontare di nuovo quello che è per lei, in campo filosofico, il grande compito del nostro tempo, il confronto tra la filosofia medievale e la filosofia moderna, il tentativo di gettare un ponte tra le due, di creare una possibilità d'intesa, nel nome della filosofia perenne. Cosa che, del resto, in un certo senso è già nei fatti, nella storia. «Più o meno nello stesso momento in cui la *filosofia cristiana* si risvegliava dal suo sonno da bella addormentata nel bosco, la *filosofia moderna* scopriva che era impossibile andare avanti sulla strada che seguiva da circa tre secoli». La filosofia cristiana è rinata da quel sonno che ne aveva fatto un chiuso e rigido sistema concettuale, un qualcosa che riguardava esclusivamente le facoltà teologiche e i seminari; la filosofia moderna ha riscoperto la centralità del "problema dell'essere". E allora: «è possibile che la rinata filosofia del Medioevo e questa filosofia del XX secolo, nata appena adesso, si ritrovino nell'*unico* alveo della *philosophia perennis*?»¹⁷.

Nel tentativo di dare risposta a questo interrogativo, che è poi un compito, una esigenza, Edith Stein non solo *riflette* sul concetto stesso di "filosofia cristiana", ma *elabora* anche, di fatto, alcuni saggi di quella che è per lei una "filosofia cristiana". Per quanto riguarda la riflessione sul concetto di filosofia cristiana, alle pagine di *Essere finito e essere eterno* dedicate a questo tema¹⁸ è da aggiungere soprattutto il saggio del 1929 su *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*¹⁹. Per quanto riguarda invece l'esercizio di

na perciò a chiederle un giudizio, questa volta sul valore di *Atto e potenza*, e se l'amica pensi «che meriti di essere pubblicato, e che vi si spenda tutto quel gran tempo che sarebbe necessario per la rielaborazione» (lettera del 15 dicembre 1934, in ESW IX, p. 24).

¹⁶ Lettera del 21 maggio 1935, in ESW IX, p. 37. Comunque, quel senso di inadeguatezza non la abbandona. Nel giugno scrive a madre Petra Brüning: «anche per me le chiedo tanto l'aiuto della preghiera. Sono tornata da qualche settimana al lavoro filosofico, e sto davanti ad un compito per il quale mi manca tanto, veramente tanto di quello che sarebbe necessario per affrontarlo...» (ESW IX, p. 42).

¹⁷ EES, pp. 6-7/42-43.

¹⁸ In particolare, il § 4 della *Introduzione* (EES, pp. 12-30/48-67).

¹⁹ STEIN EDITH, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Niemeyer, Halle an der Saale

una tale filosofia cristiana, il massimo esempio è dato evidentemente dall'opera maggiore; non si possono trascurare però altri importanti testi, quali soprattutto i due scritti ad essa collegati, quello su S. Teresa di Gesù²⁰ e quello su Heidegger²¹, e inoltre i due corsi di antropologia di Münster²².

La nostra attenzione sarà rivolta soprattutto al primo aspetto, alle *riflessioni* steiniane sul concetto di "filosofia cristiana", più che alla sua "filosofia cristiana colta *in actu exercito*". Quanto ai testi, si dedicherà meno spazio di quanto ci si potrebbe aspettare ai testi maggiori -il saggio del 1929 e *Essere finito e essere eterno-*, già sufficientemente noti, per rintracciare invece in testi minori, come l'epistolario e i corsi, quanto può servire all'intelligenza delle tesi sostenute nei testi maggiori.

Oggi siamo molto meglio documentati che in passato; sulla base di quello che oggi abbiamo a disposizione, credo si possa arrivare a dimostrare queste tesi:

a) che c'è una sostanziale continuità nella concezione steiniana della "filosofia cristiana"²³ e che nella elaborazione della sua posizione i dibattiti francesi del 1931-1933 hanno un ruolo tutto sommato marginale²⁴;

1929, pp. 315-338; trad. it., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in RV, pp. 61-90.

²⁰ *Die Seelenburg*, in ESW VI, pp. 39-68; trad. it. *Il castello interiore*, in STEIN EDITH, *Natura persona mistica; per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 115-147. Cfr. in particolare le pp. 140-143 per avere un esempio di come la fede cristiana feconda anche il pensiero di chi se ne crede lontano o ne è inconsapevole.

²¹ *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, in ESW VI, pp. 69-135; trad. it. *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in RV, pp. 153-226. Vi conosciamo la filosofia cristiana all'opera nell'esercizio di una critica interna ed esterna al pensiero di Heidegger, di cui denuncia le mancanze di sequenzialità, le inesattezze di carattere storico, le oscurità, le ambiguità, i pregiudizi e i fraintendimenti; e poi, l'incompletezza, le contraddizioni con quanto presenta l'esperienza, i problemi non risolti, le domande lasciate senza risposta.

²² Quello del semestre invernale 1932/33, *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESW XVI: la sua "antropologia filosofica"), e quello previsto per il semestre estivo 1933, *Was ist der Mensch?* (ESW XVII: la sua "antropologia teologica").

²³ Una tale sostanziale continuità è riconosciuta ad esempio da STALLMACH JOSEF, *Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben*, in HERBSTRIETH WALTRAUD (ed.), *Denken im Dialog*, cit., pp.142-155, alla p. 152.

²⁴ Per Baisic, è in seguito alle giornate di Juvisy del 1933 che Edith Stein arriva a convincersi che «anche per S. Tommaso c'era una filosofia a partire

b) che, in relazione al punto che suscita le maggiori perplessità -il «far uso, in filosofia, delle verità di fede»²⁵- Edith Stein in realtà non cade in quella “confusione” tra filosofia e teologia che le viene spesso rimproverata;

c) che la sua idea di “filosofia cristiana”, al di là della terminologia, non è in contraddizione con la visione tomista. Edith Stein fa uso, in filosofia, delle verità di fede, e considera questo modo di procedere lecito e doveroso, convinta di seguire l'esempio di S. Tommaso e, in generale, il modello delle *Summae* medievali. Fatte le debite precisazioni di carattere linguistico, non la riterrei infedele, in queste sue vedute, al suo secondo maestro²⁶;

d) infine, la “originalità” della sua soluzione, della quale si è parlato a volte per condividerla e a volte invece per respingerla, consiste a mio parere in tutta una serie di preziose sottolineature e riattualizzazioni, che verranno esposte riassuntivamente nelle riflessioni conclusive. Preziose soprattutto perché sottraggono il “problema” della “filosofia cristiana” ad una trattazione di carattere troppo marcatamente epistemologico, e la restituisce al vero contesto a cui appartiene, nel concreto della vita del credente; anzi, dell'uomo *tout court*.

dalla pura ragione naturale, e che una tale filosofia è possibile e utile» (BASIS ALOISIUS, *Der Begriff einer "christlichen" Philosophie bei Edith Stein*, (Phil. Diss.), Bozen 1961, p. 18). Si veda invece Tilliette, *La filosofia cristiana...*, cit., pp. 389-390.

²⁵ BASIS, *Begriff...*, cit. p. 15; giudizio ripetuto più volte; cfr. anche pp. 18; 21; 26; 34; 38. Non molto diversamente si esprimevano Pfiffner (PFIFFNER P.J., *Recensione a Endliches und ewiges Sein*, «Giornale di metafisica» 7 (1952), 740-741, alla p. 741), e Sofia Vanni Rovighi, in riferimento al saggio del 1929, ma non in riferimento a *Essere finito e essere eterno* (Vanni Rovighi Sofia, *La figura e l'opera di Edith Stein*, «Studium» 1954, pp. 554-568, alle pp. 566-567).

²⁶ Cfr. invece Lobato: «da Tommaso d'Aquino la distanza l'assunzione dei dati di fede, delle esperienze interiori che procedono dalla fede e dalla grazia, come dati di analisi per la ragione umana. Ella stima che la netta distinzione tomista tra l'orizzonte della ragione e quello della fede debba cedere ad una certa coabitazione e collaborazione mutua. [...] Sarà il cammino steiniano della filosofia cristiana» (LOBATO ABELARDO, *Edith Stein: el nuevo itinerario de la filosofía cristiana*, «Teresianum», 38 (1987), pp. 245-269, alla p. 263).

"Metafisica cristiana"

Sarebbe certo desiderabile indagare l'idea steiniana della "filosofia cristiana" rintracciandone nei testi, studiati a fondo e in ordine cronologico, gli elementi e lo sviluppo; la cosa non è purtroppo possibile in questa sede, e mi limito a fissarne quelli che mi sembrano essere gli aspetti principali.

È utile richiamare prima di tutto, nel suo nucleo essenziale, la posizione di *Essere finito e essere eterno*. Nella *Introduzione* all'opera troviamo, come è noto, oltre ad una chiara indicazione dei vari sensi in cui l'espressione "filosofia cristiana" viene di fatto impiegata²⁷, anche la formulazione del senso particolare che Edith Stein stessa attribuisce a questa espressione; una formulazione che sembra convalidare quei giudizi critici secondo i quali proprio l'idea che Edith Stein ha della filosofia cristiana, e che sarebbe basata su una confusione indebita tra filosofia e teologia, costituirebbe un intralcio all'assolvimento di quel compito che tanto le sta a cuore, l'incontro tra la filosofia cristiana e la filosofia moderna²⁸. Leggiamo infatti:

«a nostro modo di vedere, la *filosofia cristiana* non è soltanto il nome dell'attitudine mentale del filosofo cristiano, e neppure la designazione delle costruzioni dottrinali dei pensatori cristiani, quali esse si danno di fatto; al di là di questo, designa l'ideale di un *perfectum opus rationis*, a cui sia riuscito di raccogliere in unità tutto quello che ci è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla rivelazione»²⁹.

²⁷ EES, pp. 12-12/49.

²⁸ *Essere finito e essere eterno*, scriveva ad esempio Piffner nella sua recensione, «vuol essere un'opera filosofica e contribuire all'avvicinamento con la filosofia moderna. Questa circostanza fa nascere una prima critica, che cioè diverse verità di cui abbiamo conoscenza soltanto per rivelazione sono adoperate come elementi di costruzione. Ci troviamo dunque di fronte ad una tendenza di confondere i confini netti fra teologia e filosofia, che non riesce di certo favorevole all'intento di contribuire allo schiarimento della situazione filosofica odierna» (PIFFNER, *Recensione, cit.*, p. 741).

²⁹ EES, pp. 26-27/63.

L'espressione *perfectum opus rationis*, che, riprendendola da Maritain³⁰, ella ritiene a torto tomistica³¹, gioca un ruolo del tutto centrale in queste pagine di *Essere finito e essere eterno* destinate a definire il concetto di "filosofia cristiana". Ora, -ed è questo ciò che si vorrebbe mostrare- quello che in *Essere finito e essere eterno* si designa con l'espressione "filosofia cristiana", che è l'opera perfetta della ragione, "*perfectum opus rationis*", è qualcosa che in realtà ella aveva già individuato e proposto, pur non adoperando questa espressione: un concetto che aveva già elaborato, una realtà che aveva già riconosciuto.

Infatti, mi sembra che la prima cosa da dire sia questa, che la stessa espressione "filosofia cristiana" non corrisponde al suo linguaggio, al linguaggio che Edith Stein ha autonomamente elaborato, ma le viene in un certo senso imposta dall'ambiente culturale, dai dibattiti in corso. Si può affermare che quell'espressione sia assente prima di *Essere finito e essere eterno*³²; ed è solo in quest'opera che il problema viene affrontato in relazione, appunto, ai dibattiti del momento³³.

Le dispute sulla "filosofia cristiana" sono solitamente motivate innanzitutto da una preoccupazione metodologica, epistemologica. La concezione che Edith Stein ha della "filosofia cristiana", invece, non nasce sul terreno di quei dibattiti; ha radici molto anteriori alla data del loro inizio, nasce dalla sua esperienza personale, e dalle riflessioni su questa esperienza che ella conduce sulla base dei suoi studi, che sono prevalentemente tomistici. Edith Stein non è interessata innanzitutto alla delimitazione epistemologica tra due discipline, la filosofia e la teologia; ha invece presente con molta chiarezza la vocazione origi-

³⁰ MARITAIN JACQUES, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 37.

³¹ EES, p. 20/57. Nella *Summa theologica* II/II, 45, 2, cioè nel luogo di S. Tommaso citato da Maritain e quindi dalla Stein, non si legge *perfectum opus rationis*, bensì *perfectus usus rationis*. Cfr. su questo GABORIAU F., *Edith Stein philosophe*, FAC, Paris 1989, p. 82.

³² L'espressione "filosofia cristiana" si trova almeno una volta nella traduzione delle *Quaestiones de veritate*: il contesto però non è molto significativo: oppone la filosofia di Platone, per il quale la materia era increata, ad ogni "filosofia cristiana", «che considera forma e materia come create da Dio» (ESW III, p. 105).

³³ «Qui ella prende anche esplicitamente posizione nei confronti del problema e della forma di una "filosofia cristiana"» (STALLMACH, *Das Werk...*, cit., p. 144).

itaria della filosofia, che è sapienza, che cioè, per usare l'espressione di Amato Masnovo, è chiamata a dare risposta al problema della vita³⁴.

Sappiamo che, a partire dal 1913, si è risvegliato in Edith Stein l'interesse per le «questioni religiose»³⁵, che il problema religioso la accompagna costantemente, anche se, scrive in *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, «per il momento non mi dedicai ancora ad occuparmi sistematicamente di questioni religiose (*Glaubensfragen*), perché ero ancora troppo presa da altre cose»³⁶; parole di rammarico nelle quali sembra si esprima la sua esigenza di trattare quelle questioni con spirito di filosofo. Già nel 1917, compare in una lettera a Roman Ingarden il termine "metafisica", e vi compare come strettamente connesso proprio con le "questioni religiose": «sono molto contenta -gli scrive- che lei sia arrivato ad imbattersi con problemi di carattere religioso. Così, non le si saranno drizzati troppo i capelli in testa, a causa della "metafisica" nella mia ultima lettera [...] è impossibile elaborare una compiuta dottrina della persona, senza impegnarsi nelle questioni concernenti Dio, ed è impossibile capire che cosa è la storia. Certo non ci vedo ancora del tutto chiaro. Ma non appena le *Idee* saranno pronte, vorrei dedicarmi a queste cose. Sono le questioni che mi interessano. Non potremmo leggere insieme Agostino, quando lei ritornerà?»³⁷. Ingarden non ritornerà a Friburgo, e si mostrerà a dir poco tiepido di fronte all'idea di approfondire le questioni religiose.

Comunque, non mancano accenni, sparsi qua e là nel carteggio. Hedwig Conrad-Martius pubblica nel 1921 i suoi *Metaphysische Gespräche*³⁸, e Edith Stein ne scrive a Roman Ingarden³⁹: «naturalmente non si tratta assolutamente di fenomeno-

³⁴ MASNOVO AMATO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 19-23; in questo, afferma giustamente Masnovo, convergono sia Agostino che Tommaso.

³⁵ In quell'anno, le conferenze di Scheler a Gottinga significarono per lei «il primo contatto con un mondo che fino allora mi era rimasto del tutto sconosciuto [...] Mi dischiuse però un nuovo ambito di fenomeni davanti ai quali ormai non potevo più chiudere gli occhi» (TR, p. 89; ESW VII, pp. 229-230, trad. it. *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma 1992, pp. 237-238).

³⁶ TR, pp. 89-90.

³⁷ Lettera del 20 febbraio 1917, in ESW XIV, p. 43.

³⁸ Presso Niemeyer, Halle 1921.

³⁹ Cfr. la lettera di Edith Stein del 13 dicembre 1921, in ESW XIV, pp. 144-146.

logi⁴⁰. Su questo punto si esprime con chiarezza anche la signora Conrad. Una metafisica fatta solo di analisi rigorosa è certamente impossibile. D'altro canto, se uno è preso dai problemi metafisici -uno, che non scrive mai se non sotto l'impulso di un' irresistibile spinta interiore- forse che gli si deve proibire di seguirlo?». No di certo -è il senso dell'interrogativo retorico. «Ma allora -continua Edith Stein- che cosa ne nascerà?». Ed è a questo punto che troviamo affermazioni della massima importanza. Per Edith Stein, anche se ci si muove al di fuori dell'ambito di un metodo di assoluto rigore, ci si trova pur sempre nel dominio della verità. Che cosa sono le considerazioni della Conrad-Martius? «Non sono "favole poetiche"; lei stesso ne è consapevole, altrimenti non ne sarebbe così turbato. Lei sente che, dietro, c'è una pretesa di verità. Che genere di verità? E ottenute impiegando quale metodo?»⁴¹.

Con la conversione, il suo pensiero si è infatti trovato davanti a quesiti e compiti nuovi. Hanno probabilmente uno sfondo autobiografico le considerazioni che troveremo all'inizio del corso di antropologia teologica: «il filosofo che comincia a occuparsi di dogmatica si imbatte subito in problemi filosofici: si sente stimolato a penetrare l'indole epistemologica di questa scienza singolare, ad approfondire le questioni del rapporto tra ragione e rivelazione, sapere e fede»⁴².

A qualche anno di distanza, è un saggio dello stesso Ingarden, *Sul posto della teoria della conoscenza nel sistema della filosofia*⁴³, che le dà modo di esprimersi di nuovo. Richiesta di un giudizio da parte dell'autore, oltre a fare parecchie osservazioni molto puntuali e minute, ella prende decisamente posizione anche sul tema stesso che costituisce l'oggetto del saggio, e sull'impostazione seguita da Ingarden. Infatti, ella ha ormai cominciato a prendere le sue distanze da quella che era stata la sua visione troppo acritica del metodo fenomenologico⁴⁴. Nel suo giudizio sul saggio di Ingarden, Edith Stein riconosce la coeren-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 145.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² ESW XVII, p. 15.

⁴³ *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, pubblicato da Niemeyer nel 1925 (cfr. ESW XIV, p. 161, nota 1).

⁴⁴ In una lettera dell'8 agosto, aveva scritto che la pausa di qualche anno nelle ricerche di tipo fenomenologico le era stata utile, e proprio dal pun-

za e il rigore della teoria della conoscenza elaborata da lui, e la funzione fondante di questa teoria in rapporto alle altre scienze; dubita però fortemente della sua "assolutezza": «concedo certo -afferma l'indipendenza (nel senso che lei dà a questo termine) da ogni scienza, e così pure la funzione che essa ha per tutte le altre scienze. Però le contesto la capacità di fondare se stessa *scientificamente*. Essa comincia con una posizione assoluta, una posizione della conoscenza, mi pare, *sia* come *fatto*, *sia* come *idea*. Mi pare che questo atto venga *prima* di ogni scienza, e che sia *atto di fede*; non ha nessuna particolare rilevanza il fatto che si tratti di fede nella propria capacità autofondativa (*eigene Tragfähigkeit*) anziché di fede nella *veracitas Dei*. Perciò, a mio parere, teoria della conoscenza è allo stesso tempo -le si rizzano i capelli in testa?- metafisica e ontologia della conoscenza»⁴⁵. Il che, credo, significa rifiutare la pretesa capacità autofondativa della teoria della conoscenza; essa è incapace di fondare se stessa, perché suppone un atto per così dire pre-scientifico: questo consiste secondo Edith Stein, come si vedrà, nell'assolutizzazione del soggetto conoscente finito. Una assunzione, questa, che è implicita nella "visione del mondo" della fenomenologia husserliana, ma che non è affatto "scientifica".

A poco più di un anno di distanza, una nuova lettera a Ingarden precisa ancora la sua «posizione nei confronti della metafisica». Per lei, ogni metafisica, «può costruirsi solo a partire da una filosofia, che deve essere tanto critica quanto è possibile -critica anche contro le sue stesse possibilità- e da una fede (*Glaubenslehre*) positiva (vale a dire, una fede che poggia su una rivelazione). Ogni metafisica che si costruisce un "sistema" a partire dallo spirito di un filosofo, sarà sempre per lo più una costruzione fantastica, o una specie di lotteria, anche se c'è dentro un germe di verità. Tutto questo vale naturalmente anche per

to di vista dell'impegno scientifico-filosofico: «mi pare di aver acquisito, ora, quel necessario distacco che mi permette di considerare con occhio critico anche il metodo fenomenologico, che prima -come lei sa molto bene- maneggiavo invece in maniera molto ingenua» (ESW XIV, p. 160).

⁴⁵ Lettera del 28 settembre 1925, in ESW XIV, p. 164. «Per mostrare che la teoria della conoscenza non è metafisica -aggiunge poi- bisognerebbe fosse mostrato che l'atto di conoscenza non è posto come esistente (laddove il senso di "esistente" non è da restringere a "esistente al modo della realtà naturale")».

Scheler»⁴⁶. Dopo alcune considerazioni relative appunto a Scheler, continua: «una tale metafisica, così come io la concepisco, dovrebbe essere preceduta da una delimitazione critica di quello che possono dare la filosofia (cioè, essenzialmente, teoria della conoscenza + ontologia) e la teologia, prese isolatamente ciascuna per sé: una delimitazione critica da tutte e due le parti»⁴⁷.

Poi, dopo aver ripreso la critica che già conosciamo alla pretesa assolutezza della teoria della conoscenza⁴⁸, considera il caso di chi, per mantenersi fedele ad un assoluto rigore di metodo, volesse rinunciare alla metafisica: «chi non appoggia i piedi sul terreno della fede, certo è coerente -dal punto di vista della coscienza scientifica- se rinuncia alla metafisica e, con ciò, ad una compiuta visione del mondo (*geschlossene Weltanschauung*). Ma in questa posizione è capace di perseverare fino alla fine della sua vita solo un razionalista o intellettualista fanatico. E questa specie, oggi, è in via di estinzione»⁴⁹.

Mi sembra si tratti di un testo talmente notevole, anche se inevitabilmente un po' sommario, tale da meritare un esame attento. Innanzitutto, solo la metafisica è capace di dare una "compiuta visione del mondo". Poi: la "metafisica" che Edith Stein ha in mente deriva dall'incontro di filosofia e teologia. Però, non credo si debba pensare subito che questo contraddica le tradizionali posizioni cattoliche sul tema fede-ragione⁵⁰. Si noti infatti, per il momento -su questo tema si dovrà tornare- che

⁴⁶ Lettera del 28 novembre 1926, in ESW XIV, p. 175 (ho tradotto *Glaubenslehre* con "fede"; va tuttavia sottolineato che si tratta della fede come *fides quae*, come complesso delle verità da credere, che sono oggetto della fede intesa come *fides qua*). Anche Scheler, dopo che si è allontanato dalla Chiesa, si è fatto sempre più stravagante, e la sua metafisica fantasiosa.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ «Quanto alla "fondazione ultima" della teoria della conoscenza sulla base di se stessa, ci metto un gran punto interrogativo» (*ibidem*).

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Così anche *Gli scritti della serva di Dio Edith Stein - Teresa Benedetta della Croce- carmelitana scalza (1891-1942)*. *Studio ufficiale dei due teologi censori della S.Congregazione per le cause dei santi*, Postulazione generale OCD, Roma 1977, p. 46. «Costruire la filosofia sulla base della pura ragione naturale, dato il rigore e la nitidezza dei moderni procedimenti scientifici, implica l'impiego di un metodo che, purtroppo, per sua stessa natura non è adatto ad arrivare al risultato desiderato»; e allora: «la pura ragione naturale non è la base adeguata di una vasta costruzione filosofica di assoluto valore», lo dimostra l'esempio dello stesso Husserl (BAISIC, *Der Begriff...*, cit., pp. 22 e 23).

ella distingue pur sempre tra una filosofia e una teologia. Quello che per adesso preme sottolineare è l'impostazione stessa del suo discorso: la Stein non mette a confronto da una parte la visione cattolica del mondo, in cui *entra la fede*, perché essa sarebbe il risultato della mescolanza di principi filosofici e teologici insieme, e d'altra parte visioni del mondo che sarebbero invece *puramente* filosofiche. Non lo fa perché sa che una filosofia come scienza rigorosa non è capace di dare una "*compiuta* visione del mondo", che sia tale da soddisfare il bisogno di verità dell'uomo. Come risulta anche dalle lettere citate precedentemente, da tempo ella è profondamente convinta della verità di queste due cose. Primo, la filosofia è "scienza rigorosa", e non c'è filosofia se non si propongono con metodo rigoroso proposizioni inconfutabili. Secondo, l'uomo ha dei problemi "metafisici", e questo è quanto dire che la verità di cui l'uomo ha bisogno sorpassa le possibilità della filosofia intesa come "scienza rigorosa". Perciò, l'alternativa non è quella tra una eventuale metafisica "cattolica" e metafisiche che sarebbero rigorosamente filosofiche, ma tra una metafisica in cui tutto ciò che va al di là di quello che può essere affermato con rigore filosofico deriva dalla rivelazione, e metafisiche in cui tutto ciò che va al di là di quello che può essere affermato con rigore filosofico è qualcosa di "individuale", legato alle peculiarità dello "spirito del filosofo". In nessun caso ci si trova davanti ad una costruzione metafisica compiuta che sia puramente e rigorosamente filosofica.

Spostiamoci avanti di sei anni, nel 1932, ormai dopo la pubblicazione del saggio sul confronto tra Husserl e S. Tommaso, e dopo anni di studio accanito delle opere del Dottore angelico. Troviamo ancora una posizione del tutto simile a quella del 1926. Hedwig Conrad-Martius pubblica un articolo sulla metafisica e la sua collocazione metodologica⁵¹, e questo fatto offre ad Edith Stein l'occasione di nuove puntualizzazioni sul concetto di metafisica. Ella dichiara di condividere la caratterizzazione che l'articolo dà della metafisica nei confronti della ontologia, ed an-

⁵¹ Si tratta di *Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle*, «Philosophische Hefte» 3 (1932/33); cfr. STEIN EDITH, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, Kösel, München 1960, pp. 12-13 e 87. Edith Stein aveva segnalato e raccomandato l'articolo a Roman Ingarden in una lettera di due giorni anteriore a questa indirizzata a Hedwig Conrad-Martius (ESW XIV, p. 231; cfr. anche p. 232).

che quello che vi si dice sul "trascendere l'esperienza" (lo *Über-die-Erfahrung-Hinausgehen*). Dopodiché aggiunge: «ho però ancora un'altra idea della metafisica: comprensione di tutta la realtà che chiama in causa anche la verità rivelata, quindi fondata su filosofia e teologia. Se lei si occupa di Tommaso, dovrà occuparsi anche di questo»⁵². Espressione sintetica del punto d'approdo delle sue convinzioni, ormai comunque consolidate da tempo. Nuovo è invece il richiamo a S. Tommaso.

Anche l'impegno all'Istituto di Pedagogia scientifica di Münster, e i suoi sforzi per arrivare ad una autentica "fondazione" della pedagogia⁵³, la portano a tornare ancora su questa cooperazione di filosofia e teologia. Il 5 gennaio 1933 sostiene in una conferenza a Berlino: «fede cattolica non è soltanto convinzione dell'esistenza di un creatore, che mantiene nell'essere il mondo e lo governa, ma fede in una verità rivelata, che ci illumina su quello che noi dobbiamo fare in questo mondo. Ciò non significa che si debba escludere ogni impegno di conoscenza naturale. La concezione cattolica del mondo ritiene invece legittimo uno sforzo naturale di conoscenza. Questa non è però l'unica via, e ha bisogno della verità di fede come criterio (*Maßstab*) e come completamento (*Ergänzung*). Perciò, chi vuole costruire un sistema pedagogico cattolico, deve consultare la verità rivelata, quale sia il suo apporto, nell'assolvimento di quel compito. Chi ha un lavoro pratico di formazione da svolgere, non potrà farlo senza l'aiuto della verità divina»⁵⁴. È legittimo pensare che il richiamo a S. Tommaso di cui si è visto si riferisca proprio alla possibilità e doverosità degli sforzi di conoscenza naturale.

Anche i due corsi di Münster, recentemente pubblicati, sono impostati secondo questa stessa concezione, che viene anche brevemente richiamata in maniera esplicita. Il corso del seme-

⁵² Lettera del 13 novembre 1932, in ESW VIII, p. 123.

⁵³ Nel febbraio 1933, comunica a Hedwig Conrad-Martius di aver tenuto nel semestre invernale un corso di antropologia filosofica, e di avere in programma per il semestre estivo di trattare il problema dal punto di vista teologico: «sono tutti tentativi, collegandomi ai miei vecchi lavori, di procedere oltre, di arrivare a una fondazione della pedagogia» (lettera del 24 febbraio 1933, in ESW VIII, p. 131).

⁵⁴ *Jugendbildung im Lichte des katholischen Glaubens*, in ESW XII, pp. 209-230, alle pp. 209-210. Come fonte della verità rivelata per la sua riflessione sull'educazione, Edith Stein segue l'enciclica di Pio XI *Divini illius Magistri*. Per la datazione della conferenza, cfr. *Einleitung der Herausgeber*, p. 23.

stre invernale 1932/33, *La costituzione della persona umana*⁵⁵, ha, dice Edith Stein, carattere filosofico. Ella osserva che ogni lavoro pedagogico «è guidato da una determinata concezione dell'uomo, della sua posizione nel mondo, dei suoi compiti nella vita, come anche delle possibilità di plasmare e formare praticamente l'uomo». Una teoria dell'educazione «appartiene organicamente ad una immagine globale del mondo, cioè ad una *metafisica*, e l'idea dell'uomo è quella parte di tale immagine globale a cui essa è più immediatamente legata»⁵⁶. Dopo aver presentato l'idea dell'uomo propria dell'idealismo, quella della psicologia del profondo e la heideggeriana, la Stein tratteggia, per ricavarne poi le conseguenze pedagogiche, l'idea dell'uomo che «corrisponde ad una *metafisica cristiana*»⁵⁷; e, afferma: «per me-

⁵⁵ *Der Aufbau der menschlichen Person*, ESW XVI, pubblicato nel 1994.

⁵⁶ ESW XVI, p. 23; cfr. anche p. 48. Ne *La filosofia come scienza rigorosa* [1911], Husserl aveva elevato forti riserve sulle «filosofie della *Weltanschauung*», e sulla stessa nozione di *Weltanschauung*. Ai suoi occhi, risentono infatti di un influsso storicistico, si oppongono all'idea di filosofia come scienza rigorosa, e nel loro orientamento "pratico" preferiscono, al rigore della scienza, le intuizioni della "saggezza" (trad. it. Paravia, Milano 1958, pp. 10, 67-75 e 79-80). Husserl aveva però riconosciuto che «il bisogno spirituale del nostro tempo è divenuto insopportabile», e aveva parlato della «necessità filosofica» di una *Weltanschauung*. Le scienze naturali non ci danno il senso «della realtà nella quale viviamo, ci muoviamo, ed esistiamo»; ci manca «l'intendere filosofico che deve svelarci gli enigmi del mondo e della vita»; le norme del vivere e i valori, contestati e disprezzati, si combattono «in un insieme inintelligibile di "fatti" privi di idee» (pp. 76-77). Comunque, per lui è sempre solo la scienza che può risolvere le difficoltà che la scienza stessa crea. «Le *Weltanschauungen* possono lottare l'una contro l'altra; solo la scienza può decidere, e la sua decisione porta il sigillo della eternità» (p. 78). Edith Stein è dunque nel solco delle preoccupazioni del maestro quando accorda tanta importanza al problema della *Weltanschauung*, della "visione globale del mondo", della "metafisica": si vedano per esempio *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* [1932] in ESW VI, pp. 2-17, trad. it. in RV, pp. 91-107; *Natur und Übernatur in Goethes Faust*, ESW VI, pp. 19-31, trad. it. in *Natura persona mistica, cit.*, pp. 29-47, in cui mette a confronto la visione cattolica del mondo con quella goethiana, o lo stesso scritto che dedica all'analisi del pensiero di Heidegger. In fondo, si potrebbe dire che il suo concetto di "filosofia cristiana" vorrebbe essere proprio il superamento della aporia in cui Husserl resta impigliato; la concezione cristiana del mondo intende infatti essere conoscenza vera, assoluta e non relativa, ma frutto non di una ragione puramente naturale: della ragione naturale e soprannaturale insieme. È appunto questo, nel saggio del 1929, il punto cardine del disaccordo tra Husserl e Tommaso.

⁵⁷ ESW XVI, pp. 29-38.

tafisica cristiana intendo una [metafisica] che fa uso delle verità di fede»⁵⁸. Queste sono le prime battute introduttive; torna ancora sull'argomento il capitolo dedicato all'antropologia come fondamento della pedagogia. Ad esempio: «un'antropologia che non prendesse in considerazione il rapporto dell'uomo con Dio sarebbe incompleta, ed inadeguata come fondamento della pedagogia. Quel rapporto dovrà essere considerato innanzitutto in quanto è possibile con mezzi filosofici, cioè con la conoscenza naturale. Ma non possiamo fermarci a questi limiti. Se per la pedagogia si tratta di comprendere l'uomo intero, essa non rinuncerà a nessuna fonte da cui può essere illuminata sull'uomo, e il pedagogista credente non lascerà certo da parte la verità rivelata. L'antropologia filosofica ha bisogno dell'integrazione di una antropologia teologica. Da filosofia e teologia è costruito l'edificio della metafisica cristiana, che delinea un'immagine globale del mondo reale. Nel sistema di S. Tommaso d'Aquino abbiamo davanti ai nostri occhi la più imponente costruzione di questo tipo». Ella continua poi dicendo: «se filosofia e teologia si uniscono nella costruzione di una metafisica, il loro modo di procedere però è per principio diverso, ed è non solo nel loro proprio interesse, ma anche nell'interesse della metafisica, che il loro cammino proceda separato finché esse non si incontrano, e da se stessa l'una richieda il completamento dell'altra»⁵⁹.

⁵⁸ Anzi, delle verità di fede «secondo una determinata base dogmatica» (*ibidem*, p. 30).

⁵⁹ ESW XVI, p. 49. Il testo continua: «Nel *Prologo* della sua *Somma teologica*, Tommaso ha spiegato con piena chiarezza la differenza e la legittima indipendenza delle due scienze. Esse si differenziano secondo l'oggetto e il metodo. Oggetto della teologia è Dio; essa tratta del mondo solo in quanto, essendo Dio creatore e redentore, si rende necessario inserire nell'esposizione la derivazione delle cose da Dio e il loro ritorno a Lui. Oggetto della filosofia è il mondo creato; essa tratta di Dio solo in quanto trova che le creature rimandano a Dio. Con la differenza degli oggetti è connessa la differenza dello strumento conoscitivo e del metodo. La teologia attinge dalla rivelazione. Si serve della ragione naturale solo per rendere comprensibili all'uomo, per quanto è possibile, le verità di fede (*fides quaerens intellectum*), per ordinarle e svilupparne le conseguenze. La filosofia attinge dalla conoscenza naturale. Prende in considerazione le verità di fede come criterio (*Maßstab*), che le dà la possibilità di esercitare una critica sui suoi stessi risultati: dato che esiste una sola verità, non può essere vero niente che sia in contraddizione con la verità rivelata. Essa serve inoltre la teologia in quanto le fornisce l'apparato concettuale-metodico di cui questa ha bisogno per esporre le verità di fede. Infine, essa [la filosofia] trova in quella [nella teologia] il

La *Prefazione* del manoscritto contenente l'"antropologia teologica" (che avrebbe dovuto costituire il corso del semestre estivo del 1933) inizia con l'affermazione: «questo libro si propone lo scopo di esporre l'*immagine dell'uomo* che è contenuta nella nostra fede (*Gläubenslehre*)». Poi, dopo un richiamo al corso del semestre invernale precedente, le stesse tesi che avevamo trovato là vengono ora riprese con accento più "teologico": «mi era chiaro fin all'inizio che una simile "antropologia filosofica" anche se fosse stata sviluppata molto più ampiamente di quanto mi sia stato possibile in quel contesto, esige un completamento teologico. Il che consegue anche, dal punto di vista puramente teoretico, dal modo in cui viene concepito, nella nostra Chiesa, il *rapporto tra filosofia* (o scienza in genere) *e fede*. Secondo questo modo di concepire tale rapporto, la fede ha un duplice significato per la scienza: quello di un criterio [*Maßstab*] a cui essa deve commisurarsi e che la "libera e la preserva da errori", e quello di un completamento [*Ergänzung*] perché la verità rivelata dà risposta a molte questioni che per la ragione naturale sono insolubili»⁶⁰.

"Filosofia soprannaturale"

La tesi secondo la quale la fede è criterio (*Maßstab*) e completamento (*Ergänzung*) della filosofia è di importanza centrale nel saggio del 1929 dedicato al confronto tra Husserl e S. Tommaso. È per questo che si deve affermare una duplice dipendenza della filosofia dalla fede, una «dipendenza formale» e una «dipendenza materiale»⁶¹.

Il grande merito di Husserl, per la Stein come per i suoi discepoli di Gottinga, è il fatto di essersi rivolto di nuovo alla

completamento (*Ergänzung*) a cui aspira: la risposta ai problemi davanti ai quali i suoi propri strumenti conosciuti si rivelano impotenti» (ESW XVI, pp. 49-50). Ad illustrare il necessario completamento, mediante le verità rivelate, di quanto è possibile conoscere naturalmente sull'uomo, sono dedicate le ultime pagine del manoscritto (*ibidem*, pp. 193-200).

⁶⁰ ESW XVII, p. 13. Quanto alla duplice funzione di criterio e completamento, viene citata la costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (D 1799 nell'edizione del 1928; oggi D 3019). Cfr anche la citazione dell'enciclica di Pio IX *Qui pluribus* (D 1635 oggi 2776) alla p. 78.

⁶¹ HT, p. 320.

realtà, all'essere; è la *Wende zum Objekt*. *Wende zum Objekt* significa rifiuto di ogni forma di soggettivismo e di relativismo, significa fiducia nella «potenza della ragione»; una fiducia, questa, che era pienamente condivisa anche da S. Tommaso. Il primo e fondamentale punto di contatto tra Tommaso e Husserl viene espresso, husserlianamente, in questi termini: si può fare filosofia come “scienza rigorosa”⁶². La filosofia, convenientemente esercitata, può soddisfare alle più severe esigenze di rigore scientifico. Per entrambi, poi, «il compito della filosofia è quello di arrivare ad una comprensione del mondo la più universale possibile e la più solidamente fondata»; a questo punto si rivela però la grande differenza, perché per Husserl c'è soltanto la ragione naturale, umana, e per Tommaso ci sono invece una “ragione naturale” e una “ragione soprannaturale”⁶³; «Husserl cerca l'“assoluto” punto di partenza nell'immanenza della coscienza; per S. Tommaso, esso è rappresentato dalla fede»⁶⁴.

Un aspetto fondamentale va ricordato a proposito della idea che Edith Stein ha della fede, un aspetto dimenticando il quale tutto il discorso diventerebbe inintelligibile. La fede non è da concepirsi come un sentimento o, in generale, come qualcosa di irrazionale⁶⁵; se così fosse, «anche lui [anche S. Tommaso cioè, come Husserl] non le avrebbe permesso [alla fede] di immi-

⁶² Ciò significa, spiega Edith Stein, 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 spassionatamente. Husserl e Tommaso sono profondamente convinti che un *logos* agisce in 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» (HT, p. 316). La vicinanza di posizioni tra Husserl e Tommaso si può spiegare del resto con una precisa dipendenza storica: Husserl si converte alla filosofia quando capisce che la filosofia non è «un discorso da esteti», che essa è capace di cristallina chiarezza di concetti e di implacabile rigore; ora, questo Husserl lo apprende da Brentano, che lo aveva a sua volta ereditato dalla scolastica, dalla filosofia cattolica tradizionale» (HT, p. 315-316; un rimando a Brentano, per la stessa ragione, già in RV, p. 56).

⁶³ HT, p. 317-318.

⁶⁴ HT, p. 338.

⁶⁵ Nel passato il pericolo era stato quello del razionalismo; nel presente, col modernismo, sta nel rappresentarsi la fede come qualcosa di attinente al sentimento, in ogni caso come qualcosa di irrazionale (ESW XVII, p. 219; cfr. anche pp. 188 ss.).

schinarsi [*mitreden* dire la sua, prender la parola] in questioni filosofiche. Anche per lui, infatti, la filosofia era cosa riguardante la ragione (in senso ampio, che comprende quella naturale e quella soprannaturale). Ma da quanto è stato detto risulta che la fede per lui non è affatto qualcosa di irrazionale, cioè qualcosa che non avrebbe niente a che fare con la verità e la falsità. Al contrario: essa è una via verso la verità, e precisamente in primo luogo una via verso verità che altrimenti ci resterebbero precluse; in secondo luogo, la via *più sicura* verso la verità, perché non c'è certezza maggiore di quella della fede. Per l'uomo *in statu viae*, non c'è nessuna conoscenza che dia una certezza pari a quella che è propria della fede, anche se si tratta di una certezza che non è un'evidenza [*eine uneinsichtige*]⁶⁶. Su questa concezione della fede come via di accesso alla verità, come conoscenza, insisterà molto il corso di "antropologia teologica" di Münster⁶⁷.

Il passaggio da Husserl a S. Tommaso, non solo per lei ma per l'uomo contemporaneo, è motivato dal fatto che le considerazioni puramente metodologiche non bastano, che l'uomo ha bisogno di contenuti, di verità che diano senso alla vita e aiutino a vivere⁶⁸.

⁶⁶ HT, pp. 319-320.

⁶⁷ Nell'analisi della fede Edith Stein segue S. Tommaso; quello che giudica essenziale è che «la fede non è cieca, è invece l'inizio della visione, alla quale ci prepara. È una conoscenza sui generis...» (ESW XVII, p. 46). Parlare della fede come di una conoscenza non mancherà di stupire, osserva poi, perché «per il pensiero moderno è pressoché inconcepibile l'idea di una conoscenza che non sia sapere (*Wissen*) né intuizione (*Einsicht*)» (*ibidem*, p. 43; cfr. in generale le pp. 43-47, e poi 181-184). L'inaccessibilità delle verità di fede (di certe verità di fede) per la conoscenza naturale «non significa incomprendibilità (*Unbegreiflichkeit*). La verità rivelata è *verità*, e verità ormai rivelata (*offenbar geworden*) a noi. Arriviamo così a una *conoscenza*, quando ci appropriamo intimamente di una verità rivelata» (ESW XVI, p. 196) Cfr. anche *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius der Areopagit und seine symbolische theologie*, in ESW XV, pp. 65-127, alle pp. 88-89; trad. it. in *Vie della conoscenza di Dio e altri scritti*, Messaggero, Padova 1983, p.160. Cfr. Secretan Philibert, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, Tyrolia, Innsbruck-Wien / Echter, Würzburg 1992, p. 6: «nel cristianesimo, Edith Stein impara anche che la verità non è affare esclusivo della scienza e della filosofia [...] e che tra la verità scientifica, quella filosofica e quella religiosa c'è una continuità che non permette di voltare le spalle al mondo, o alla filosofia».

⁶⁸ Chi studia Tommaso, «trova riposte a più domande di quante lui stes-

Ricompare perciò, anche in questo scritto, il concetto di "metafisica", che conosciamo già dall'epistolario. Edith Stein afferma, infatti, che l'intenzione profonda di ogni filosofia è «una comprensione razionale del mondo, cioè una metafisica»; ora, in questo la filosofia moderna «esclude la fede e pretende di riuscire nell'impresa con la ragione naturale soltanto»⁶⁹. Per Edith Stein, invece, come già sappiamo, «una comprensione razionale del mondo, cioè una metafisica [...] può essere raggiunta soltanto attraverso la ragione naturale e soprannaturale insieme»⁷⁰. Siccome la distinzione della ragione in ragione naturale e ragione soprannaturale non può restare evidentemente senza conse-

so non sappia formulare, [e lo scolaro di questo maestro diventa] capace di rispondere, nello spirito del maestro, a domande che Tommaso non si è mai posto, e che nel suo tempo non potevano neppure essere poste. Questa è la ragione per cui oggi di nuovo si ricorre ai suoi scritti. Il nostro è un tempo in cui non ci si contenta più di considerazioni metodiche. Gli uomini non hanno un punto d'appoggio e ne cercano uno. Essi vogliono una verità concreta, sostanziosa, che dia buona prova nella vita, essi vogliono una "filosofia della vita" (*Lebensphilosophie*). La trovano in Tommaso. Certo, la sua filosofia è lontana mille miglia da quello che oggi va sotto questo nome. Inutilmente si cercherebbe nelle sue opere uno slancio ditirambico. Non si trova nient'altro che la verità, colta in maniera sobria e spoglia, astrattamente concettuale. Ad una considerazione superficiale, essa appare spesso come una pedanteria teoretica, con cui non si può "combinare" niente. Anche attraverso uno studio serio, difficilmente ci si accorge che si è ottenuto qualcosa in pratica. A chi tuttavia per più lungo tempo vive nel suo mondo con questo spirito chiaro e acuto, sereno e posato, a costui capiterà sempre più spesso di trovare con facilità e sicurezza la giusta soluzione a difficili questioni teoretiche, e a situazioni pratiche, di fronte alle quali prima si trovava del tutto sprovvaduto. E quando poi, sorpreso lui stesso, riflette su come questo sia stato possibile, scopre che è Tommaso che gliene ha fornito il modo, con qualcuna delle sue pedanterie» (HT, p. 324).

⁶⁹ HT, pp. 321-322.

⁷⁰ HT, p. 321. Scrive Secretan: nella fede, «abbiamo accesso a verità che sono, in quanto verità, parti integranti e determinanti del nostro sapere [...] Il termine "ragione soprannaturale", da lei impiegato audacemente nel 1929, esprime bene il tentativo di affermare con decisione la posizione classica di una ragione unitaria, che è l'ordine intelligibile dell'essere nella sua totalità» (SECRETAN PHILIBERT, *Edith Stein au carrefour de la phénoménologie et de la scholastique*, in *Stein Edith, Phénoménologie et Philosophie chrétienne*, a cura di PHILIBERT SECRETAN, Cerf, Paris 1987, pp. 151-174, alla p. 157): Cfr. anche LAMACCHIA ADA, *Edith Stein: filosofia e senso dell'essere*, Ecumenica Editrice, Bari 1989, pp. 39-46, che illustrano la risposta di Edith Stein all'interrogativo «che cosa ha a che fare la fede con la filosofia, in qual modo vien essa coinvolta nell'attesa umana di verità e di pienezza dell'essere» (*ibidem*, p. 46).

guenza per la filosofia, Edith Stein arriva a parlare di una "filosofia naturale" e di una "filosofia soprannaturale": «si potrebbe addirittura parlare di filosofia naturale e soprannaturale, come, dopo tutto, si è soliti fare anche per la teologia»⁷¹. Non c'è dubbio che questa ed altre espressioni usate da Edith Stein, suonano, almeno inizialmente, come ben poco "tomistiche", e così anche diverse sue affermazioni sul rapporto tra fede e ragione, la stessa contrapposizione tra la filosofia husserliana, che è critica ed egocentrica, e la filosofia tomistica, che è invece dogmatica e teocentrica, e infine, soprattutto la tesi della duplice dipendenza della filosofia dalla fede, di cui si diceva sopra.

Tuttavia, Edith Stein è davvero infedele a Tommaso? o non cerca piuttosto di recuperare aspetti della dottrina tomistica che sono trascurati (magari come "ovvii") a vantaggio di un'attenzione che si porta pressoché esclusivamente sulla delimitazione di due scienze, di due tipi di sapere?

Il primo luogo, vorrei attirare l'attenzione sul fatto che Edith Stein non nega mai, neppure nel saggio del 1929, le capacità conoscitive della "ragione naturale"; «c'è un patrimonio (Bestand) di verità che è accessibile alla ragione naturale»⁷². L'affermazione che il punto di partenza "assoluto" sta nella fede non significa che vengano negate le evidenze naturali: innanzitutto l'immediatezza dei principi, di quelle verità fondamentali «che egli [S. Tommaso] considerò come una dotazione naturale dello spirito umano»⁷³ e che sono la «prima verità», «la "luce" dell'intel-

⁷¹ HT, p. 320. Credo che queste affermazioni vadano ricollegate alla distinzione tomistica tra l'oggetto di filosofia e quello della teologia, quale la si trova riportata nella sua "antropologia filosofica" (cfr. sopra n. 59).

⁷² HT, p. 320.

⁷³ HT, p. 332. Il testo continua: «non sono derivati da nient'altro, ma sono ciò da cui tutto il resto è derivato, e con cui ogni verità dedotta deve essere commisurata». Non credo che sia in contraddizione con queste affermazioni, o espressione di un travisamento del pensiero di Tommaso l'affermazione che, per lui, «la verità prima, il principio e criterio di tutta la verità, è Dio stesso - questo, se lo si vuole chiamare così, è per Tommaso il primo assioma filosofico» (*ibidem*, p. 325). Infatti, più avanti troviamo queste distinzioni: «l'immediatezza dei principi non significa che essi siano, cronologicamente (*zeitlich*) la prima cosa ad essere attualmente conosciuta [...] Quello che è conosciuto per primo sono le cose sensibili. Ma se, cronologicamente (*zeitlich*), l'esperienza sensibile precede la conoscenza dei principi, quest'ultima non trova affatto la sua giustificazione nell'esperienza sensibile. Logicamente (o obiettivamente: *sachlich*) la prima verità è rappresentata dai principi. Cioè, essi sono la prima cosa tra tutto quello che la conoscenza

letto»; poi, la conoscenza universale del bene, che ha la stessa immediatezza dei principi, anch'essa «una dotazione naturale del nostro spirito»; e, ancora, l'immediatezza, non dotata però del carattere di una necessità evidente, dell'esperienza dell'esistenza propria⁷⁴.

E neppure viene negata alla ragione naturale una capacità costruttiva in campo metafisico. Edith Stein sostiene infatti con tutta chiarezza che «l'intelletto ha certamente le sue vie per dimostrare l'esistenza di Dio a partire dalle creature, ed anche per arrivare ad una certa immagine dell'essere divino, sia pure per via di negazione e di analogia»; si tratta dei *praeambula fidei*, «che si servono della conoscenza naturale»⁷⁵.

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 giusto sostenere che ella neghi la legittima autonomia della riflessione filosofica, anche se sarebbe da approfondire ancora la insistente presentazione della fede come "criterio" della filosofia. In ogni caso, il punto è che quel sapere che è frutto della "filosofia naturale" è radicalmente incompleto e frammentario⁷⁶, oltre che incerto.

In secondo luogo - e questa mi sembra essere la cosa più importante - le considerazioni di Edith Stein sulla "filosofia cristiana" riprendono con decisione una impostazione che è schiettamente tomistica, e, al di là ancora di Tommaso, agostiniana. Il punto di partenza, per Edith Stein (ma anche per Agostino, e per Tommaso) non è il "problema" dei rapporti tra filosofia e teologia, concepite come due discipline già costituite, e come due po-

umana può raggiungere naturalmente. Presa in senso assoluto (*absolut genommen*), la prima verità è Dio stesso...» (HT, p. 333).

⁷⁴ HT, p. 334.

⁷⁵ HT, p. 321. Anche secondo *Essere finito e essere eterno*, la ragione naturale attinge il «primo essere» (EES, p. 23/59). Cfr. anche la scheda preparatoria del saggio del 1929 riportata in Gaboriau, Edith Stein philosophe, cit., pp. 53-54. Cfr. ad esempio LEMBECK KARL-HEINZ, *Glauben im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins*, in HERBSTRIETH, *Denken im Dialog...*, cit., pp. 156-175, pp. 172-173.

⁷⁶ Con riferimento a 1 Cor 13, 10 (cfr. EES, p. 22/58). «Anche Tommaso è dell'opinione che la via propria della ragione naturale è infinita: questo afferma che essa non può venire allo "scopo" (*Ziel*), ma solo avvicinarsi poco a poco (*schrittweise*). Di qui il carattere frammentario di ogni filosofia» (FABRO CORNELIO, *E. Stein, Husserl e M. Heidegger*, «Humanitas» 33 (1978), 485-517, alla p. 495)

tenze rivali, o nemiche, da conciliare. Il punto di partenza, per Edith Stein come per Agostino e Tommaso, è invece l'uomo col suo bisogno di verità, con la sua sete di verità⁷⁷. La filosofia è desiderio e ricerca della sapienza (filo-sofia in senso etimologico; pensando a questa etimologia, la stessa espressione "filosofia soprannaturale" non ci scandalizza più tanto). Il problema allora è: come estinguere questa sete? come appagare questo bisogno? come arrivare alla verità? Interrogativo che, agostinianamente - ma poi anche tomisticamente-, equivale a: come ottenere la felicità? Fino a che punto la ragione può portare avanti l'uomo, in questa ricerca della verità? e che cosa ha da dare la fede ad un uomo che ha sete di verità, che cerca la verità, e che da sé non può far altro che intravederne miseri frammenti?⁷⁸

Il fatto è che «la filosofia vuole la verità nella più ampia estensione possibile, e con la maggiore certezza possibile». Ora, la fede ci soccorre sotto entrambi questi aspetti: è la fede che svela all'uomo verità a cui egli da solo non saprebbe arrivare, ed è la fede che dà alla nostra conoscenza una certezza incrollabile. Appunto in relazione a questi due aspetti la filosofia per Edith Stein dipende, come si è visto, dalla fede.

È interessante sottolineare in particolare le considerazioni relative alla sua dipendenza "materiale": «se la fede rende accessibili verità che non sono raggiungibili per altra via, allora la filosofia non può rinunciare a queste verità di fede senza sacrificare allo stesso tempo la sua esigenza universale di verità e senza esporsi inoltre al rischio che, anche nel patrimonio di conoscenza che le rimane, si insinui la falsità, perché, in virtù della organica connessione di ogni verità, può capitare che ogni ambito parziale sia visto in una luce falsa, se sono recisi i legami con il tutto»⁷⁹.

⁷⁷ È quanto sottolinea giustamente anche Angela Ales Bello nella *Introduzione* a RV, pp. 7-52, in particolare alla p. 41.

⁷⁸ Cfr. LOBATO: «Ella [Stein] stima che la netta distinzione tomista tra l'orizzonte della ragione e quello della fede debba cedere ad una certa capacità di convivenza e mutua collaborazione» (LOBATO, *Edith Stein...*, cit., p. 263).

⁷⁹ HT, p. 320. «La filosofia si dimostra incapace di reggiungere il suo proprio scopo con le sue proprie forze, cioè, di arrivare alle ragioni ultime di tutto ciò che è; ha bisogno di essere completata dall'insegnamento della teologia» (GUILLEAD, REUBEN, *De la Phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, p. 132; sottolineature mie). E ancora: «se la filosofia vuole compiere la sua missione, vuole

"Perfectum opus rationis"

Le ultime parole citate del saggio del 1929, mentre riecheggiano le considerazioni dell'epistolario e dei corsi di Münster sull'idea di una "metafisica cristiana", anticipano le considerazioni di *Essere finito e essere eterno* dedicate al concetto di "filosofia cristiana". Esiste nella riflessione di Edith Stein una sostanziale continuità, e il paragrafo della *Introduzione* dell'opera maggiore, che costituisce la sua presa di posizione in relazione ai dibattiti in corso, non fa che riprendere le tesi che ella ha già elaborato da tempo. L'ideale intravisto nell'epistolario già all'inizio degli anni venti, è indicato ora come *perfectum opus rationis*; è, ancora, l'ideale di un sapere che ha vera compiutezza perché raccoglie in un'unica visione l'apporto sia della ragione naturale che della rivelazione.

Già nel §2 della *Introduzione*, Edith Stein riconosce senza esitazione che nella concezione tomistica la filosofia è «una scienza che procede puramente sul fondamento della ragione

cioè essere veramente universale e allo stesso tempo avere la più grande certezza, non può farlo se non fondandosi sulla fede (*croyance*)», e questo modo di concepire il rapporto tra sapere e credere «cambia in maniera radicale la nostra concezione della filosofia» (*ibidem*, p. 121). Ma, se la filosofia deve «cambiare il suo carattere, ricorrere alla fede in una verità reale rivelata e diventare una filosofia teocentrica», è per delle esigenze e ragioni «strettamente filosofiche»: l'esigenza di universalità e il bisogno di un criterio assoluto nella ricerca della verità (*ibidem*, p. 130). Questo comunque «non contesta il diritto della filosofia all'esistenza [...], non canonizza una certa filosofia a preferenza di un'altra» (*ibidem*, p. 135). Si veda anche Lobato: «per la Stein, la filosofia ricerca la verità integrale, e per questo chiede l'aiuto della fede cristiana» (LOBATO ABELARDO, *Edith Stein: el nuevo itinerario de la filosofía cristiana*, «Teresianum», 38 (1987), pp. 245-269, alla p. 258), e questo sulla base «della capacità di apertura della ragione umana a verità di ordine superiore, e della intelligibilità delle verità che vengono proposte dalla fede come misteri» (*ibidem*, p. 261; così anche IDEM, *Fenomenología y metafísica. La "filosofía cristiana" de Edith Stein y el encuentro entre Husserl y Tomás de Aquino*, «Aquinas» 37 (1994) 335-352, alla p. 343). La "filosofia cristiana" di Edith Stein deve rispondere ad entrambe le esigenze: «essere pienamente filosofia e pienamente cristiana» (*ibidem*, p. 341). Quanto poi alla dipendenza formale della filosofia dalla fede: «se è propria della fede la più alta certezza che l'uomo possa raggiungere, e se la filosofia pretende di offrire la più alta certezza ottenibile, allora essa deve fare propria la certezza della fede. Ciò accade in quanto essa per prima cosa assume in sé le verità della fede; in quanto, inoltre, essa commisura tutte le altre verità a queste, come loro criterio ultimo» (*ibidem*).

naturale»⁸⁰. Come nel saggio del 1929, comunque, si parla sempre di una collaborazione (*Zusammenarbeit*) di filosofia e teologia⁸¹, e rispetto alla filosofia la fede è tuttora vista come criterio⁸², oltre che come completamento. Soprattutto, viene chiarito che la concezione tomistica della filosofia come scienza fondata sulla semplice ragione naturale è qualcosa di ben diverso da una filosofia che rompe ogni legame con la fede e la teologia, quale è la "filosofia moderna". Questa «non solo considerava suo dovere di limitarsi alla "luce naturale" della ragione, ma anche di non estendersi oltre il mondo della esperienza naturale. Voleva essere in ogni senso scienza autonoma. Il che l'ha portata ad essere anche scienza atea»⁸³.

La posizione di Edith Stein, che è anche la sua proposta, è questa: un filosofo, un intellettuale, un uomo di cultura cristiano *pensa* saldamente piantato sul fondamento della *fede*. È questo il suo superamento della filosofia moderna, di quel «vecchio razionalismo che non ammette nessun mistero, che sembra non saper nulla della frammentarietà di ogni sapere umano»⁸⁴. Per Edith Stein, tuttavia, questo non significa l'esclusione, ma anzi l'affermazione della possibilità di un lavoro comune, di un cammino comune, per credenti e non credenti, per persone che si riconoscono in indirizzi così diversi come la filosofia dei grandi dottori medievali e la filosofia moderna. Questo comune lavoro e cammino è un'esigenza che nasce all'interno della stessa concezione tomistica. Edith Stein vede infatti una piena convergenza tra le tesi tomistiche e la sua visione della filosofia cristiana. «Esiste - si chiede - una possibilità comune di lavoro per indirizzi così di-

⁸⁰ EES, p. 3/40. Ella cita *II*, q. 1 a. 1c, («"le scienze filosofiche [...] rimangono nell'ambito della ragione umana", la teologia al contrario "si fonda sulla rivelazione"»), osservando però che «per filosofia s'intende qui ogni scienza naturale», e che ciò non corrisponde allo stato attuale del sapere (*ibidem*, p. 18/55; cfr. anche pp. 13/50).

⁸¹ EES, p. 5/41.

⁸² *Ibidem*; cfr. anche 14/50. Edith Stein tiene anche a sottolineare il fatto che quando il filosofo credente sottomette il suo giudizio (*Einsicht*) alla verità rivelata, o quando lui stesso arriva a riconoscerla o perché la Chiesa gliela fa presente, certo questo egli lo fa solo se è credente; però, lo fa non solo in quanto credente, ma anche «in quanto filosofo» (*ibidem*, p. 24/60-61). Cioè, interpreterei, perché da filosofo è interessato a quella fonte di conoscenza che è la fede.

⁸³ EES, p. 5/41.

⁸⁴ *Il castello interiore*, ESW VI, p. 66/144.

versi? Proprio S. Tommaso ha affermato con decisione questa possibilità. Il fatto che egli credesse in una filosofia fondata sulla pura ragione naturale, senza l'ausilio della verità rivelata, lo dimostra già il suo rapporto con Aristotele e con gli Arabi. Emerge chiaramente anche dalla sua *Summa contra Gentes*, che si suole chiamare la sua somma filosofica. In quest'opera dice che ai Gentili infedeli e ai Musulmani, con i quali non ha nessuna base scritturale in comune [...], è necessario "ricorrere alla ragione naturale, cui tutti sono costretti a dare l'assenso"⁸⁵. Ci sono due strade che portano alla verità⁸⁶ e, se la ragione naturale non può arrivare alla verità ultima e somma, può però arrivare ad un livello, sulla base del quale diventa possibile escludere certi errori e provare che v'è un accordo tra ciò che si può naturalmente dimostrare e le verità di fede⁸⁷. Il testo prosegue quindi in questi termini: «se dunque secondo la concezione del Santo ci sono una via comune e un campo di lavoro comune per tutti i ricercatori della verità (*Wahrheitssucher*), è altrettanto chiaro che per lui sapere naturale e fede, filosofia e teologia non stanno, separate, l'una accanto all'altra, come reciprocamente indifferenti l'una all'altra. Proprio nella cosiddetta sua *Somma filosofica* il suo proposito anzi è rivolto appunto a *provare la verità della fede cattolica* e a confutare gli errori che vi si oppongono»⁸⁸.

Edith Stein espone la sua posizione rifacendosi a Maritain, e al suo "principio per la soluzione del problema della filosofia cristiana", che consiste nella distinzione tra natura e stato della filosofia⁸⁹. Questo richiamo alla posizione di Maritain è stato

⁸⁵ Citazione da *Summa contra gentes* I, 2.

⁸⁶ Qui rimanda a *Summa contra gentes* I, 3.

⁸⁷ EES, p. 13/50.

⁸⁸ EES, pp. 13-14/50. Cfr. anche il corso di "antropologia teologica": «per la stretta collaborazione di filosofia e teologia, [...] nella pratica della scienza non si può operare una completa separazione -nonostante la distinzione di principio che c'è tra loro sia per l'oggetto che per il metodo-» (ESW XVII, p. 14).

⁸⁹ MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana, cit.*, in particolare le pp. 34-58. Ecco quella che mi sembra essere la struttura di questo β 4: 1) brevi parole introduttive e presentazione della posizione di S. Tommaso: esiste una filosofia pura fondata sulla ragione naturale, ma essa non è separata dalla fede e dalla teologia (EES, pp. 12-14/48/50); 2) approfondimento della «spiegazione della soluzione tomista» di J. Maritain; 2a) considerazioni sulla natura (idea) di filosofia (pp. 14-22/50-58); 2b) sullo "stato" cristiano della filosofia (pp. 22-27/58-64); 3) la "filosofia cristiana" prepara la strada alla fede (pp. 27-30/64-67).

sottolineato da molti; si è prestata invece minore attenzione al fatto che Edith Stein manifesta l'intenzione di «andare un poco oltre nel lavoro di chiarificazione»⁹⁰, e che, in questo approfondimento, si avverte chiaramente l'eredità della sua "patria fenomenologica". La filosofia intesa maritainianamente come "formazione e organizzazione dinamica dello spirito" specificata dal suo oggetto, può essere presa come atto, o come *habitus*⁹¹; però, -ella osserva subito- «esiste inoltre anche un terzo significato, anzi direi che è il primo in ordine di importanza, quello di filosofia come scienza [...] La logica e la teoria della scienza moderne intendono per scienza una struttura ideale che ha un'esistenza indipendente dai singoli spiriti pensanti, un edificio di concetti, giudizi e dimostrazioni intimamente coerente e ordinato secondo determinate leggi [...] Se per scienza si deve intendere una struttura indipendente e non legata a un particolare spirito pensante, essa presuppone però lo star l'uno di fronte all'altro di un essere (*eines Seienden*) e di spiriti conoscenti, per di più conformati in un determinato modo, cioè tali che conoscono attraverso un processo graduale. Se si intende la scienza in tal modo, rimane a questo termine ancora sempre un duplice significato, che corrisponde alla distinzione tra natura e stato»⁹². C'è la scienza come «ciò che la realtà storica presenta di volta in volta, come per esempio la matematica nel suo stato attuale», e c'è «la scienza secondo la sua *natura*, o (come preferirei dire), *la scienza come idea*», «una scienza allo stato di perfezione o di compiutezza piena»⁹³. E siccome «è il vero essere che la scienza ha di mira», «la scienza come idea, che sta a fondamento di ogni scienza umana, è l'espressione pura (ancora per così dire senza corpo) di tutti gli stati di cose in cui l'essere (*das Seiende*) si di-

⁹⁰ EES, p. 14/51. Tilliette sostiene appunto che Edith Stein, consentendo in apparenza con la posizione di Maritain, in realtà «se ne stacca en douceur (garbatamente)» (TILLIETTE, *La filosofia cristiana...*, cit., p. 390; cfr. anche pp. 391-392).

⁹¹ EES, p. 15/51. Cfr. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, cit., p. 36.

⁹² EES, p. 15/51-52.

⁹³ «Possiamo immaginarci -spiega- che un settore del reale sia esplorato completamente (per quanto sappiamo che lo spirito umano nelle sue fatiche terrene di fatto non raggiungerà mai questo compimento), che tutto quanto si può dire su questo argomento sia presente in forma di proposizioni vere, che tutte queste proposizioni siano nel nesso di fondazione richiesto dalla realtà o, che è lo stesso, formino l'unità di una "teoria in sé conclusa" (EES, p. 16/53).

spiega, secondo il suo proprio ordine»⁹⁴. Constatata poi la pluralità delle scienze, viene affermato che «chiarire i fondamenti di tutte le scienze è compito della filosofia», e che tutte le scienze, «in quanto autentiche scienze, si radicano in essa»⁹⁵. Compito della filosofia è «la spiegazione (*Klarheit*) ultima [...], essa vuole penetrare fino all'ultimo intelligibile, all'essere (*Sein*) stesso, alla struttura dell'essere (*des Seienden*) come tale e alla divisione essenziale dell'essere secondo generi e specie, per arrivare così a modi di porre le questioni e di orientare la ricerca che siano conformi alla realtà delle cose»⁹⁶. «Una volta che il compito della filosofia fosse compiuto e tutte le scienze particolari fossero edificate sul fondamento da essa costituito, le scienze particolari sarebbero veramente filosofiche e avremmo un'unità della scienza, che corrisponderebbe all'unità dell'ente»⁹⁷.

Quanto poi allo stato cristiano della filosofia, Edith Stein insiste più sugli aspetti "oggettivi" (apporto di nuove verità ecc.) che su quelli "soggettivi" (creazione di nuovi *habitus* nel pensatore ecc.). Trova nella posizione di Maritain una conferma di quelle tesi che ella va sostenendo da anni: «se il filosofo non vuole venir meno al suo compito, di comprendere ciò che è (*das Seiende*) a partire dai suoi fondamenti ultimi, egli sarà costretto dalla sua fede ad ampliare le sue considerazioni oltre il campo di ciò che gli è accessibile naturalmente»⁹⁸. Questo perché, come si è visto, la fede non è qualcosa di irrazionale, ma ha a che fare con la verità, e «ciò che la rivelazione ci comunica non è qual-

⁹⁴ EES, pp. 17-18/53-55.

⁹⁵ EES, p. 20/56.

⁹⁶ EES, 20/57. «L'indagine sull'essere e sull'ente in quanto tali è compito di quella che Aristotele nella sua *Metafisica* ha designato come *filosofia prima*, e che in seguito venne chiamata *metafisica*» (*ibidem*).

⁹⁷ Il passo continua: «ma questo sarebbe ancora una volta uno stato ideale, al quale la scienza umana tende senza mai poterlo veramente raggiungere» (EES, p. 21/58).

⁹⁸ EES, p. 23/59. Maritain parla di "sapienza cristiana": «una libera sapienza cristiana, componendo senza confonderli i lumi filosofici e teologici, può così procedere secondo un movimento di pensiero che richiama, se si vuole, quello di Malebranche, ma senza mescolare come lui gli oggetti formali» (MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, cit., pp. 62-63; «i fatti della religione e i dogmi definiti -diceva Malebranche- sono le mie esperienze», *ibidem*, p. 46); e parla anche di «una filosofia adeguatamente presa, cristiana proprio in ragione dei caratteri del suo oggetto, e nella quale confluiscono la luce della ragione e quella della fede, della filosofia e della teologia» (*ibidem*, p. 65). Edith Stein richiama la citazione di Malebranche (EES, p. 23/59).

cosa di assolutamente inintelligibile (*Unverständliches*), ma un senso intelligibile: non comprensibile e dimostrabile a partire da fatti naturali: in generale, non da "comprendere" (*begreifen*), cioè da esaurire concettualmente [...], ma intelligibile in sé, e intelligibile per noi nella misura in cui ci è data luce, e quindi fondamento per una nuova intelligenza dei dati di fatto naturali, che si palesano appunto per questa via come dati di fatto non *puramente* naturali». Deriva da tutto ciò la conseguenza che «la ragione diventerebbe irragionevolezza (*Unvernunft*) se si ostinasse a fermarsi a ciò che può scoprire con il suo proprio lume e a chiudere gli occhi dinanzi a ciò che una luce superiore le rende visibile»⁹⁹.

Quello che Maritain ha sostenuto in riferimento alla morale, che «non si può costruire compiutamente come *pura* filosofia, ma solo in dipendenza dalla teologia, cioè con l'integrazione, mediante la teologia, delle sue proprie verità fondamentali, mi sembra valga, con un certo ampliamento e mutamento di significato, per ogni ente e per l'intera filosofia»¹⁰⁰. Questo non significa però fare della filosofia una teologia, o ridurre la filosofia a teologia. Esse continuano ad avere competenze diverse: «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 intelligenza dell'essere (*Verständnis des Seienden*) a partire dai suoi principi ultimi»¹⁰¹. "Mettere armonia" significa prima di tutto commisurare le vedute filosofiche al metro della fede, e poi significa tener conto delle verità della fede nel senso che la fede offre alla ragione naturale concetti tali, e la mette davanti a compiti tali, che altrimenti quella non avrebbe conosciuto, e che ora può elaborare per conto suo¹⁰².

⁹⁹ EES, p. 23/59. Si veda anche la conclusione del corso di "antropologia filosofica": «abbiamo una verità rivelata, che ci dice qualcosa sull'uomo. Essa è data all'uomo, perché questi conosca che cosa egli è, e che cosa deve essere. Per l'uomo, che si preoccupa di sapere che cosa è e che cosa deve essere - e non può non preoccuparsene - non c'è dunque niente che sia più urgente di questo informarsi su ciò che la verità rivelata dice dell'uomo» (ESW XVI, p. 194).

¹⁰⁰ EES, p. 23/60.

¹⁰¹ EES, p. 24/60.

¹⁰² «La rivelazione parla un linguaggio che l'intelletto umano naturale

Fin qui, però, la filosofia è cristiana nel suo stato, dipende da fede e teologia come condizioni esterne della sua realizzazione; «non è però una filosofia cristiana che accoglie nel suo contenuto la verità rivelata come tale. Quando invece nella ricerca intorno all'essere (*des Seienden*) la filosofia si imbatte in questioni a cui non può rispondere con i propri mezzi (per esempio il problema dell'origine dell'anima umana), e fa quindi sue le risposte che trova nella fede (*Glaubenslehre*) per giungere ad una più ampia conoscenza dell'essere (*des Seienden*), avremo allora una filosofia cristiana, che usa la fede come fonte di conoscenza. Allora, essa non è più filosofia *pura e autonoma*»¹⁰³. Edith Stein ritiene importante notare ancora che una tale filosofia non va però identificata con la teologia¹⁰⁴. Questa "filosofia cristiana" nata da filosofia e teologia porta il sigillo della sua duplice fonte di conoscenza, e la fede è una "luce oscura": «ci fa comprendere qualcosa, ma solo quel tanto da indicarci qualcosa che resta per noi incomprendibile»¹⁰⁵.

Lo stato cristiano della filosofia non riguarda dunque soltanto il pensatore, o le costruzioni dottrinali, ma la scienza stessa, e raggiungiamo così la definizione citata all'inizio. Di questo ideale di scienza le *Summae* del medioevo sono l'espressione storica più adeguata. Ma si tratta di un'opera che l'uomo di fatto non potrà mai concludere.

può capire, e offre materiale per una concettualizzazione puramente filosofica, che può prescindere del tutto dai fatti della rivelazione come tali, e il cui risultato diviene patrimonio di tutta la filosofia successiva (per esempio i concetti di *persona* e di *sostanza*)» (EES, p. 24/61).

¹⁰³ EES, p. 25/61. Per avere esempi di verità di fede inserite nel corso della trattazione filosofica, per «arrivare ad una immagine il più possibile completa dell'uomo, cfr. ESW XVI 194-195 e 196-200.

¹⁰⁴ «Al filosofo interessa la verità rivelata come *verità*» e la sua «intenzione di fondo» è filosofica (EES, p. 25/62); viceversa, quando per esempio Dionigi Pseudo-Areopagita usa nelle sue opere l'apparato concettuale della filosofia dell'epoca, non diventa filosofo ma resta teologo, perché la sua intenzione di fondo è esegetico-teologica (*ibidem*, pp. 354-355/404-405).

¹⁰⁵ EES, 25/62. Si tratta di una *reductio ad mysterium*, per usare l'espressione di P. Erich Przywara, l'altro autore citato da Edith Stein in questo paragrafo. A proposito del rapporto tra *Essere finito e essere eterno* con la *Analogia entis* di P. PRZYWARA, Edith Stein osservava nella *Prefazione*: «c'è una concordanza sostanziale nel modo di concepire il rapporto tra creatore e creatura e tra filosofia e teologia; circa questo secondo rapporto si aggiungeranno tuttavia più avanti alcune osservazioni supplementari.» (*ibidem*, p. XV/35). Sulla fede come "luce oscura", cfr. anche p. 29/65.

Dato che questa "filosofia cristiana" si giustifica fondamentalmente sulla base del desiderio umano di verità, e, come si è visto, sulla "ragionevolezza" dell'attingere la verità dalla fonte della fede, si capisce come Edith Stein sia attenta a collocarla non solo nel contesto offerto da altre discipline, come la pura filosofia naturale e la teologia, ma anche -e soprattutto, direi- nel contesto dell'umano cammino verso la verità. «Il compimento pieno di ciò a cui mira la filosofia, come aspirazione verso la sapienza, è soltanto la sapienza divina stessa, quella visione semplice mediante la quale Dio abbraccia se stesso e tutto il creato»¹⁰⁶. La verità non è una faticosa conquista umana, la verità piena esiste, c'è una conoscenza che la comprende interamente, che non consiste in un processo senza fine, ma in una pienezza che rimane uguale e se stessa all'infinito; è la conoscenza divina». Dio rende partecipi di questa pienezza altri spiriti. La conoscenza naturale è solo una delle vie di tale comunicazione¹⁰⁷. Lo stato più perfetto accessibile ad uno spirito creato è la visione beatifica. Il «massimo avvicinamento» alla visione beatifica, su questa terra, è la visione mistica, ma anche la fede viva ne è «un grado preliminare»¹⁰⁸: la fede, che «è più vicina di ogni scienza filosofica e anche teologica alla Sapienza divina», e se la fede è "luce oscura", lo è, sì, nel senso che le manca l'evidenza intellettuale delle verità di ragione¹⁰⁹, ma lo è prima di tutto in riferimento a questa visione, perché la fede «vuole più che non singole verità su Dio, vuole Lui stesso, che è la Verità, vuole Dio tutto intero, e lo afferra, senza vederlo, "anche se è notte"»¹¹⁰.

¹⁰⁶ EES, p. 27/64.

¹⁰⁷ HT, p. 318. Cfr. anche *Wege der Gotteserkenntnis*, ESW XV, pp. 68-69; trad. it., pp. 130-132. Nella visione del mondo husserliana, invece, la verità si persegue in un processo infinito, che è opera dell'uomo soltanto (ESW 13, RV 103). «Per lei, la filosofia cristiana è la forma più compiuta -ma definitiva solo nella visione beatifica- della philosophia perennis, cioè di una scienza universale che abbraccia tutto l'ordine teorico e pratico, o l'ordine del vero...» (*Introduction a Stein Edith, Phénoménologie et Philosophie chrétienne, cit.*, p. IV).

¹⁰⁸ EES, p. 28/64.

¹⁰⁹ «Indubbiamente, la filosofia, per ciò che stabilisce con l'aiuto della fede, non può pretendere quella evidenza intellettuale (*Einsichtigkeit*) che è la caratteristica distintiva dei suoi propri ed autonomi risultati (nella misura in cui si tratta di genuina conoscenza filosofica)» (EES, p. 25/62).

¹¹⁰ EES, p. 29/66. Cfr. anche ESW XVII, pp. 46-47.

Il paragrafo 4 della *Introduzione a Essere finito e essere eterno* si conclude quindi con riflessioni che riprendono le riflessioni iniziali sul cammino comune di tutti gli uomini, credenti e non credenti, verso la verità. Il compito e la grandezza della "filosofia cristiana" stanno nel fatto che essa, per Edith Stein, apre la strada alla fede. Essa prepara il cammino della fede non solo perché mette in luce quelle verità che sono i *praeambula fidei*, ma anche perché offre allo sguardo dell'uomo assetato di verità e bisognoso di bellezza l'ampia e profonda comprensione razionale della realtà che dalla fede è resa possibile: «una *filosofia cristiana* considererà come il più alto tra i suoi compiti quello di preparare il cammino alla fede; appunto per questo stava tanto a cuore a S. Tommaso di edificare una filosofia pura sul fondamento della ragione naturale: perché solo così c'è un tratto di strada in comune con i non credenti; se essi acconsentono a fare con noi questo tratto di strada, forse si faranno anche guidare un po' più avanti di quanto si proponessero nella loro intenzione originaria [...] Non c'è motivo oggettivo per cui il non credente non si debba fidare dei risultati del procedimento naturale della filosofia cristiana, solo per il fatto che essi sono commisurati, oltre che alle verità supreme di ragione, anche alle verità di fede. Egli è sempre padrone di usare il metro della ragione con tutto il suo rigore e di rifiutare tutto ciò che non lo soddisfa. Dipende poi da lui voler ancora procedere insieme, e prendere atto anche dei risultati raggiunti con l'aiuto della rivelazione. Accetterà le verità di fede utilizzate non come "tesi" (*Sätze*), come fa il credente, ma solo come "ipotesi" (*Ansätze*). Ma per giudicare se le conclusioni che se ne traggono corrispondano o no alle verità razionali, c'è, ancora una volta, per ambedue le parti, una misura comune. Se poi il non credente possa arrivare insieme col credente anche a quella visione complessiva che per il filosofo credente risulta dalla ragione naturale e dalla rivelazione, e se con ciò possa conseguire una più profonda e più vasta comprensione dell'essere (*des Seienden*), è cosa che gli è lecito attendere pazientemente. Se egli è libero da pregiudizi, come per sua convinzione deve essere un filosofo, certamente non si sottrarrà a questo tentativo»¹¹¹.

¹¹¹ EES, pp. 29-30/66-67. Il passo non riportato nel testo suona così: «dal punto di vista della *filosofia cristiana* non sussiste dunque nessuna obiezione contro un lavoro in comune. Essa può andare alla scuola dei Greci e dei

Riflessioni conclusive

La concezione che Edith Stein ha della filosofia cristiana richiama alcuni aspetti del suo personale cammino verso la fede¹¹²; ma, soprattutto, si inquadra perfettamente nella sua visione della realtà e dell'uomo, e -questo soprattutto è importante sottolineare- nella coscienza che ella ha della sua stessa personale vocazione. Di fronte alla prospettiva di non poter più dedicarsi agli studi, proclama che «non è l'attività umana che può salvare, ma soltanto la passione di Cristo. Esserne partecipe, questa è la mia aspirazione»¹¹³. Che si potesse coltivare lo studio come un servizio divino, glielo aveva insegnato S. Tommaso, e solo per questo può poi dedicarsi ancora, anche in monastero, al lavoro scientifico, concepito come un "uscire da se stessi", reso possibile proprio da una raggiunta intimità con Dio, per entrare nel mondo, a portarvi la vita di Dio¹¹⁴. Perciò -scrive a chi trova troppo "soprannaturale" il tono delle sue conferenze- «in fondo, è sempre una piccola, semplice verità che ho da dire: *come disporci a vivere lasciandoci condurre per mano dal Signore*»¹¹⁵. Perché «non sono che uno strumento del Signore: chi viene a me, vorrei condurlo a Lui»¹¹⁶. Anche la sua "filosofia cristiana", come si è visto, ha questo medesimo scopo: condurre a Lui.

moderni e alla luce del principio "esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono", appropriarsi di ciò che resiste alla prova dei suoi criteri. D'altra parte, può anche mettere a disposizione ciò che essa stessa ha da dare, lasciando agli altri di controllare e scegliere».

¹¹² Ad esempio, l'impressione che le fecero le conferenze di Scheler a Gottinga, che appunto prepararono in lei il cammino alla fede. Ella ricorda: «era un momento in cui la sua anima traboccava di idee cattoliche, per le quali egli sapeva fare propaganda con tutto il fascino del suo spirito e la potenza del suo linguaggio. Fu per me il primo contatto con un mondo che fino allora mi era rimasto del tutto sconosciuto; non mi condusse ancora alla fede. Mi dischiuse però un nuovo ambito di fenomeni davanti ai quali ormai non potevo più chiudere gli occhi [...] Cadevano così le barriere dei pregiudizi razionalisti tra i quali ero cresciuta senza saperlo, e il mondo della fede mi si apriva repentinamente davanti» (TR, pp. 89-90; anche in ESW VII, pp. 229-230, trad. it. *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma 1992, pp. 237-238). Un'allusione a questo elemento biografico in LAMACCHIA ADA, *Edith Stein: filosofia e senso dell'essere*, Ecumenica Editrice, Bari 1989, p. 40.

¹¹³ TR, p. 174.

¹¹⁴ ESW VIII, p. 54; tutto il passo è citato nella nota n. 9.

¹¹⁵ ESW VIII, p. 87.

¹¹⁶ ESW VIII, p. 77.

In riferimento alle questioni di carattere storico che erano state poste all'inizio, mi sembra si possa dire innanzitutto che è documentata a sufficienza la continuità del pensiero steiniano: designata volta a volta come "metafisica cristiana", "filosofia soprannaturale", "filosofia cristiana" come "*perfectum opus rationis*", è in fondo la stessa idea che viene presentata in tempi e modi diversi.

Con questo, resta anche dimostrato che in *Essere finito e essere eterno* Edith Stein non si allinea semplicemente con la posizione maritainiana; piuttosto, espone con riferimento alla posizione di Maritain la sua propria posizione, che era venuta elaborando autonomamente già da anni.

Quanto poi al suo rapporto con il pensiero di S. Tommaso, da una parte ella riconosce il fatto che Tommaso riserva il termine "filosofia" alle costruzioni puramente razionali¹¹⁷, mentre d'altra parte ritiene che gli sia estranea l'idea di una filosofia staccata dalla teologia, e che le *Summae* (non solo le tomistiche, del resto) siano un esempio proprio di quello che è per lei la "filosofia cristiana". Credo che le accuse di fideismo non abbiano ragione di essere: in primo luogo, Edith Stein non dubita delle possibilità conoscitive, anche in campo metafisico, della ragione naturale¹¹⁸. In secondo luogo, è vero che ella parla di "filosofia

¹¹⁷ Cfr. ad esempio EES, p. 25/61.

¹¹⁸ Cfr. ad esempio il passo di *Essere finito e essere eterno* in cui, dopo aver affermato che le idee di essere eterno ed essere temporale, essere mutevole e immutabile, e anche quella di nulla, sono idee che lo spirito non ricava dall'esterno, ma trae da se stesso, osserva: «una filosofia intesa come conoscenza naturale ha qui il suo legittimo punto di partenza». Aggiunge poi in nota: «se questo sia l'unico possibile, possiamo qui lasciarlo in sospenso» (EES, 37/74). Cfr. poi la sua "antropologia teologica", che cita il Concilio Vaticano I per affermare che la possibilità della «conoscenza naturale di Dio» è una verità di fede (ESW XVII, pp. 40-41). Cfr. anche *Wege der Gotteserkenntnis*, ESW XV, pp. 84-88; trad. it. pp. 152-159. Anche per Fabro, l'impressione di "fideismo" di fronte all'affermazione della duplice dipendenza della filosofia dalla fede è tolta dal fatto che «in queste riflessioni il termine "filosofia" aveva un doppio significato in quanto esso è implicato nella distinzione della ragione in naturale e soprannaturale: come si usa distinguere una teologia naturale e una soprannaturale» (FABRO, *E. Stein, Husserl e M. Heidegger*, cit., pp. 497-498). Credo comunque si possa dire che da una parte Edith Stein non dedica molta attenzione al compito della costruzione rigorosa di una metafisica della pura ragione naturale. D'altra parte non vi fa molto affidamento: la ragione umana non è una guida affidabile, una *zuverlässige Führerin* (cfr. *ibidem*, p. 78); riporta i motivi elencati da S. Tom-

soprannaturale" e di una "filosofia cristiana", la quale risulta dal convergere degli apporti di filosofia (nel senso di sapere naturale) e teologia. Però, quella sua "filosofia cristiana", non implica affatto l'eliminazione della distinzione tra filosofia e teologia. Anzi, la suppone: se quella distinzione non venisse mantenuta, si perderebbe il contenuto e il senso della sua stessa idea di una "filosofia cristiana". Non direi perciò che ella confonde filosofia e teologia, quando le unisce in quel corpo unico che è la "filosofia cristiana": Tommaso stesso inserisce la sua filosofia in opere, come le *Summae*, o le *Quaestiones disputatae*, che non contengono certo soltanto pura filosofia¹¹⁹.

In fondo, l'intenzione di Edith Stein corrisponde esattamente a quella di Tommaso: esporre, secondo le sue capacità, la verità professata dalla fede cattolica, (*veritatem, quem fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare*); e le si addice anche l'aspirazione di S. Ilario che Tommaso aveva fatto propria: «"io penso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parola e in ogni mio sentimento"»¹²⁰.

Osserva Baisic che Edith Stein si aspetta molto dalla "filosofia", la quale per lei «ha il compito di fornire all'uomo quelle verità che debbono sostenerlo nella vita»; ma allora, continua, «è chiaro che nel modo di concepire la filosofia si va al di là di quello che comunemente si intende per filosofia. Si pretende dalla filosofia qualcosa che solo la religione può dare». Ora, è ve-

maso (ESW XVI, p. 195), e i pronunciamenti dogmatici (ESW XVII, p. 78). Soprattutto, come si è visto, la qualifica frammentaria e incerta.

¹¹⁹ Egli «non ha scritto nessun "sistema di filosofia", e fino ad oggi non è stato scritto il sistema che sta dietro le sue opere» (HT, p. 324). La problematica delle *Quaestiones disputatae de potentia* -osserva altrove Edith Stein- è prevalentemente teologica, ma «ciò non esclude, come sa ogni conoscitore del pensiero di S. Tommaso, che da esse si possa ricavare una ricchezza di insegnamenti prettamente filosofici, anche se non è facile distinguere quanto ha rilevanza filosofica dal contesto teologico. Soprattutto a chi, estraneo al suo mondo culturale, non ha idee chiare sul reciproco intrecciarsi e incidere di problemi teologici e filosofici, riesce difficile liberarsi dal timore di trovarsi in un campo non consentito al filosofo» (EES, p. 31/68-69). Cfr. anche *Gli scritti della serva di Dio, cit.*, p. 141: «speculazione metafisica, fede, ricerca teologica e contemplazione mistica si fondevano in Edith come si erano fuse nell'Aquinate».

¹²⁰ *Summa contra gentes*, I, 2; trad it *Somma contro i gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1975, p. 62. La citazione di Ilario è tratta dal *De Trinitate* I, 37.

ro che quel compito può essere assolto soltanto dalla religione; anzi, direbbe giustamente Edith Stein, soltanto dalla fede in una divina rivelazione. Però, è chiaro anche che la vocazione originaria della filosofia sta proprio nel porre, ed evidentemente nel tentare di risolvere, proprio quel tipo di problemi; questo è insito nel concetto stesso di filosofia come sapienza, nel *Weltbegriff*, direbbe Kant, di filosofia, e non nello *Schulbegriff*, vale a dire, nella filosofia che nasce dal concreto bisogno dell'uomo di risolvere il problema della vita, e non dalla filosofia come disciplina di scuola. È non piccolo merito di Edith Stein quello di essere tornata a mettere a tema questa vocazione originaria della filosofia, in questo secolo che l'ha così spesso dimenticata; anche se metterlo a tema significa, subito, prender coscienza della incapacità di risolverlo con la sola forza della ragione umana. L'uomo è *capax infiniti*; Edith Stein non ha ridotto questa capacità alle misure ristrette delle energie umane; al contrario, ha riconosciuto nella fede la possibilità di andare oltre il limite raggiungibile con tali limitate energie. Il suo concetto di filosofia cristiana è il frutto di questo innesto: le verità donate dalla sapienza che viene dall'alto vengono assunte, senza mescolanza, senza pretendere che l'uomo possa averne un'evidenza razionale naturale (una *Einsicht*), per dare compimento e certezza a quelle verità -limitate, ma pur sempre verità-, cui l'uomo può arrivare con l'uso della sua pura ragione naturale. Ha scritto giustamente Stallmach: «Edith Stein si è avvicinata ad un concetto di filosofia, quale era venuto costituendosi nei primi tempi del cristianesimo tra i Padri: essi hanno designato come loro "filosofia" la stessa fede cristiana, che si serviva di concetti filosofici nel suo darsi forma e struttura sistematica; questo perché vedevano in essa il compimento di quegli sforzi che avevano affaticato i migliori spiriti dell'antichità, e che quelli chiamavano "filo-sofia", "amore della sapienza", "ricerca [*Streben nach*] della verità"». Questo giudizio va condiviso, appunto perché Edith Stein da una parte sente fortemente quella che è la vocazione originaria della filosofia, che cioè la ragion d'essere della filosofia è la ricerca della verità piena; d'altra parte, vede nella fede cristiana la possibilità, per l'uomo, di una pienezza di verità che alla semplice ragione naturale sarebbe inattuabile. Però, quello di Stallmach è un giudizio che va anche integrato, perché Edith Stein non vive nella situazione culturale dei Padri, e non ha dimenticato la successiva distinzione tomistica tra la teologia o, meglio, tra ogni sapere fondato sulla rivelazione e sulla fede,

e la filosofia, il cui strumento e i cui metodi sono quelli della ragione, del lume naturale della ragione. Come appunto si è cercato di dimostrare.

Detto questo, va poi senz'altro riconosciuto che la sua preoccupazione primaria non sta certo nella delimitazione critica del campo della filosofia e di quello della teologia, e neppure nella formulazione rigorosa delle vie tomistiche o comunque di un sapere strettamente ed autonomamente metafisico. Tuttavia, le sue considerazioni si rivelano preziose. All'inizio è stato citato Gilson, che invitava a interrogarsi sulla "filosofia cristiana" a partire da quelle figure di filosofi che hanno approdato alla fede trovandovi una risposta ai loro problemi di filosofi. Edith Stein ne è un esempio, e credo che la considerazione della sua esperienza e del frutto delle sue riflessioni in merito sia feconda, proprio in relazione ai dibattiti sul cosiddetto problema della "filosofia cristiana". Feconda per il fatto che ricolloca questo problema, il rapporto di filosofia e teologia, nella cornice che gli compete e gli dà senso, quello del rapporto tra l'uomo e la verità, quello del bisogno umano di verità. È una impostazione che rischia di appannarsi troppo, e che Edith Stein ha il merito di aver riproposto con forza.

Cercherò dunque di delineare, concludendo, quella che mi sembra essere la linea essenziale del suo pensiero, quale si può ricostruire a partire dai testi che sono stati richiamati.

Il luogo di nascita della filosofia è lo *universale Wahrheitsanspruch* dell'uomo, il bisogno umano di verità, l'apertura propria dell'uomo alla totalità della verità. Lo scopo della filosofia è la comprensione del reale a partire dai suoi primi fondamenti.

Nella sua ricerca della verità, l'uomo ha a disposizione prima di tutto la via della ragione naturale, che non è impotente, e che tuttavia è troppo inadeguata, perché troppo frammentaria e incerta.

La fede dischiude all'uomo nuovi orizzonti di verità. Si va contro la ragione, che è fatta per la verità, se ci si chiude alla possibilità di raggiungere per questa via una verità più piena.

La "filosofia cristiana" offre una compiuta immagine del mondo e dell'uomo attingendo a due fonti, quella della pura ragione naturale e quella della fede. Mostrando come il puro sapere naturale si compie nella conoscenza che viene dalla fede, essa si presenta come una sorta di preparazione alla fede per il non credente.

Inoltre, la "filosofia cristiana" è un corpo di conoscenze che

permette al credente di dare un orientamento alla sua vita e al suo agire nel mondo. Per scegliere, per orientarsi nella vita, l'uomo (non solo il credente) non può non affidarsi ad una immagine del mondo e dell'uomo che va ben al di là dei limiti di un sapere rigoroso. Se rifiuta la fede in una rivelazione divina, dovrà necessariamente prestar fede alla "genialità" di un uomo.

Nel cammino dell'uomo verso la verità, la situazione del credente (dell'uomo di fede) non è quella in cui l'uomo può trovare totale appagamento. Una situazione di totale appagamento è solo la visione, e l'esperienza mistica ne è come una approssimazione.

Esercizio della filosofia e vita di preghiera non sono poi cose tanto diverse. Recensendo un'opera che aveva individuato in Teresa d'Avila una "filosofia del sano intelletto umano", Edith Stein scrive: «se prendiamo "*filosofia*" nel senso primitivo di "*amore della sapienza*", e per sapienza intendiamo la sapienza divina, allora certo non c'è filosofo più grande di questa Santa che ha tanto amato (*als diese große Liebende*). Secondo il suo principio "l'essenziale non è il molto pensare, ma il molto amare", ella è arrivata, amando, ad una scienza sperimentale, ad una conoscenza intuitiva del Dio nascosto»¹²¹.

¹²¹ Neue Bücher über die hl. Teresia von Jesus, in ESW XII, pp. 188-192, alla p 189.