

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

ROSSELLA MASCOLO*

A parte la mistica, Edith Stein

1. Premessa

L'opera di Giuseppe Pulina, *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, finita di stampare solo nel giugno del 2008, ha già ricevuto l'attenzione di valenti critici, che l'hanno positivamente recensita. Non sarà questa, pertanto, un'ulteriore sua recensione, ma un tentativo di tratteggiare una Edith Stein insolita, anche se non sconosciuta, come mostrano il ricorso a sue citazioni da parte di neuroscienziati e filosofi della complessità. Il libro di Pulina, infatti, pur collocandosi in un panorama editoriale su Edith Stein già ricco, ripercorrendone con dovizia di particolari l'intenso vissuto, permette di scovare fra le sue righe spunti per una visione della Stein che la fa apparire come un'antesignana di quanto attualmente viene animatamente dibattuto nell'ambito delle scienze cognitive o addirittura della filosofia analitica, ancora una volta a indicare, se non l'inscindibilità in noi della nostra anima nei suoi aspetti "umanistico" e "scientifico", almeno la possibilità di gettare ponti fra i saperi, come connaturata al nostro stesso essere.

2. Un'altra immagine di Edith Stein

Prendendo spunto dall'interessante e denso libro di Giuseppe Pulina *L'angelo di Husserl. Introduzione ad Edith Stein* (2008), si cercherà di cogliere alcuni concetti che ci consentano di guardare alla nostra filosofa da un'altra prospettiva.

Fin dal titolo si capisce infatti che nell'opera di Pulina verrà posto l'accento su quelli che sono stati indubabilmente i caratteri salienti della vita e dell'opera dell'autrice, ossia il suo essere stata l'infaticabile assistente di

* Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Cagliari.

Husserl, di cui riordinò e addirittura rielaborò editorialmente importanti manoscritti, come *Idee II, Esperienza e giudizio* e *Sulla coscienza interna del tempo* (*ivi*, 15), come un suo angelo custode, e, come il termine stesso angelo ci suggerisce, la sua passione per la mistica e l'angelologia. In effetti, ella è nota soprattutto per la sua vita di religiosa, che le ha consentito di essere addirittura santificata da papa Giovanni Paolo II nel 1998; ma qui si vorrebbe provare a proporre alcune suggestioni filosofiche che si crede possano derivare da una lettura diversa, forse anche in parte volutamente decostruita e decontestualizzata, del pensiero steiniano e che conducono a rivelarci Edith Stein come apportatrice di idee anche in ambiti del sapere distanti da quelli teologici.

Certo, nel caso di Edith Stein quello che prevale ad un primo e lungo impatto è un sentimento che ci sovrasta, ci toglie la parola, impedisce il proseguire di qualsiasi dissertazione filosofica, guidata da umano ragionamento, se se ne segue il già coraggioso percorso di vita e di pensiero, reso ancora più grande dall'incommensurabile inspiegabilità della sua fine, che tramuta nel nulla di un baratro di morte la ricchezza di un essere umano: la vita, il potente discorso di una persona e poi il silenzio, nel rumore assordante di una fra milioni di morti per mano di altri uomini; inaccettabile.

Se, con uno sforzo, si lascia questo stato di paralizzante stupore, è forse possibile ritrovare anche nella Stein diversi motivi filosofici che ce la fanno vedere anche come umana donna, inserita nella storia delle idee del suo tempo, attenta e sensibile a quanto accade nel mondo culturale, del quale lei sottolinea le difficoltà del nostro essere donne, come anche nel testo di Pulina si evidenzia, ponendo così l'accento sul suo impegno etico-politico, su cui tanto anche si è già scritto.

Sembra, invece, qui interessante riflettere su questioni epistemologiche, forse più marginali, rispetto a quello che appare essere il personaggio Edith Stein nell'immaginario collettivo, facendo alcune considerazioni sulle sue modalità di costruzione della conoscenza, di visione del mondo conosciuto e quindi della sua filosofia, cui si farà qualche accenno passando rapidamente attraverso le frasi del nostro autore e, talvolta, con l'ausilio di qualche altro, per tratteggiare mondi che sarebbe interessante scoprire nel pensiero della Stein, da lui in qualche modo accennati, ma forse eccessivamente trascurati.

È forse fin troppo banale sottolineare che tale sua filosofia non può essere di certo definita neanche da lei stessa secondo un "a priori", ancor prima di averla vissuta e messa in atto. A questo proposito, come si legge nel libro di Pulina, Edith Stein «lavorò [...] durante l'insegnamento, ad una ricerca parallela sul concetto di filosofia e sulle sue applicazioni di carattere didattico» (*ivi*, 25), cercando di conciliare la fenomenolo-

gia e la tomistica. Così «confidando nella possibilità di una *philosophia perennis*, concepisce la filosofia e la sua storia come una fitta rete di interdipendenze, le cui diramazioni sarebbero le teorie, le idee, i concetti, pienamente comprensibili se rapportati gli uni alle altre e viceversa» (*ivi*, 37), cosa che a tutta prima ne mette in risalto le dinamiche interdipendenze sistemiche, le quali subito si perdono quando l'autrice, che concepisce addirittura l'esistenza di una "lingua della verità" (*ivi*, 43), precisa che tale filosofia, pur presentandosi come un sapere aperto, lo è solo fintantoché non giunge a toccare quel fondo di verità, sulla cui esistenza e possibilità lei non ha dubbi, che resta invariato in eterno.

«Non c'è motivo oggettivo per cui il credente non si debba fidare dei risultati del procedimento naturale della filosofia cristiana, poiché essi sono commisurati oltre che alle verità supreme di ragione, anche alla verità di fede» (*ivi*, 28).

Non volendo entrare nel delicato tema del rapporto filosofia-teologia o mistica e non considerando qui questioni accettabili per pura professione di fede, un tale tipo di affermazione presta il fianco a diverse considerazioni dissenzienti, già considerando l'uso dei termini "oggettivo", "verità" e "ragione" nello stesso orizzonte di pensiero. Dal nostro punto di vista, una notevole difficoltà argomentativa sorge quando, nell'ostinazione del perseverare nella ricerca della Verità, del *lógos* o della *ratio* di questo mondo (*ivi*, 38), come si sottolinea nel testo, nonostante riconosca ella stessa i limiti delle capacità conoscitive degli umani, intrappolati come sono nel corpo, la filosofa ritiene opportuno confidare nell'aiuto divino, potendo solo Dio, a suo dire, sostenere l'affermazione dell'esistenza di una simile Verità. Un atteggiamento del genere fa correre il pensiero a quella che Humberto Maturana, nella sua messa in questione dell'uso della "Ragione" e dell'appello a "Verità", in quanto tali assolute, nella storia delle idee e nella società contemporanea, condividendo posizioni di pensiero cui potrebbe far eco Paul Karl Feyerabend, ad esempio con il suo *Addio alla ragione* (2004), chiama l'oggettività senza parentesi.

Il biologo-filosofo contemporaneo Humberto Maturana, distinguendo fra due differenti vie di pensiero e di spiegazione, dice:

«Chiamo la prima via dell'"oggettività senza parentesi". Essa dà per garantita l'esistenza osservatore-indipendente degli oggetti che si possono conoscere e crede nella possibilità di una convalida esterna delle affermazioni. Tale convalida presterebbe autorità e validità incondizionata a ciò che viene rivendicato e aspirerebbe, perciò, alla sottomissione. Essa implica la negazione di tutti coloro che non sono pronti

ad essere d'accordo con i fatti "oggettivi"» (MATURANA e POERKSEN 2004, 55, trad. nostra).

In questo modo di pensare, che si avvarrebbe della ragione come strumento incontrastato e riconosciuto di potere, è facile riconoscere il modo di pensare della società occidentale, dal quale il punto di vista di Maturana si allontana radicalmente, quando, proponendo di collocare il vivere-conoscere-agire degli umani nell'orizzonte dell'amore – e qui il discorso si allungherebbe proprio in relazione al pensiero di Edith Stein – egli afferma:

«Chiamo l'altra attitudine dell'"oggettività tra parentesi" [...]. Da questo punto di vista, l'osservatore diventa l'origine di tutte le realtà [...]. Se seguiamo questa via di spiegazione, diventiamo consci che non possiamo in alcun modo affermare di essere in possesso de "la verità" ma che ci sono numerose possibili realtà. Ciascuna di esse è pienamente legittima e valida sebbene, ovviamente, non ugualmente desiderabile. Se seguiamo questa via di spiegazione, non possiamo chiedere la sottomissione dei nostri compagni esseri umani ma li ascolteremo, cercheremo la loro cooperazione e converseremo con loro» (*ivi*, 55-56).

Le impostazioni politiche e religiose, in generale, come ancora più chiaramente dice Humberto Maturana, non tengono conto dello "spazio dei desideri" di ciascuno, che consente la reciproca accettazione nella convivenza, ma «si basano sull'oggettività senza parentesi come ambiti rivelatori di una realtà indipendente dall'osservatore» (MATURANA e DÀVILA 2006, 89).

Tutto questo si mostra come assolutamente contrastante rispetto alla possibilità di un vivere democratico, che si rende ipotizzabile solo se nell'ambito della convivenza si elimina proprio tale pretesa di avere un accesso privilegiato a una verità assoluta, sia come verità di fede, sia come verità di ragione, secondo il suggerimento di Paul K. Feyerabend:

«La Ragione è stata un grande successo fra i filosofi che detestano la complessità e fra i politici (tecnologi, banchieri, ecc.) che non disdegnano di aggiungere un tocco di classe alla loro lotta per il dominio del mondo. È un disastro per il resto delle persone, cioè in pratica per tutti noi. È tempo che le diciamo addio» (FEYERABEND 2004, 22).

Se si ammette, peraltro, di essere già entrati nell'ambito delle questioni teologiche, che richiedono di per sé l'accettazione per fede, almeno del-

le premesse, e che hanno come intento quello di ricercare la Verità, il problema ovviamente non sussiste più. Purtroppo a chi, come chi scrive, è umano, “troppo umano”, il tutto appare come una non assunzione di responsabilità, consegnando a chi sta ben più in alto di noi il compito di dire come stanno veramente le cose e di guidarci nel nostro vivere-agire.

Fra i temi che, durante la lettura del libro, hanno sollecitato per noi maggiori curiosità sul versante epistemologico, sorge immediatamente quello del rapporto con le scienze “positive”, rispetto alle quali, secondo Edith Stein, il metodo della filosofia rappresenterebbe «il loro fondamento di fatto e presupposto, in quanto esamina ciò che da quelle è ritenuto ovvio» (PULINA 2008, 29), ovvietà sulla quale sarebbe bello approfondire.

Infatti, come si evince ad esempio invece da quanto scrive Pezzella, citando un'opera della filosofa, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione fenomenologica* del 1922, peraltro ignorata da Pulina, rispetto alle scienze Edith Stein doveva mostrare particolare attenzione se era ad esempio al corrente dei risultati cui erano pervenute al suo tempo le geometrie non euclidee (PEZZELLA 2005, 74) e vista la particolare riflessione che la nostra filosofa fa riguardo alla questione della causalità, situata entro l'orizzonte della realtà psichica, ma confrontata con la causalità vigente nel mondo della natura. Il suo intento, in questo caso, affrontando una delle più grandi questioni della filosofia della conoscenza e della scienza, è quello di comprendere non solo se quella che lei riscontra nell'ambito psichico sia la stessa e ugualmente meccanicistica causalità del mondo naturale, ma anche se è possibile applicare alla vita psichica un paradigma deterministico; sofferma, così, la sua attenzione su quello stesso paradigma deterministico, vigente nell'atmosfera neopositivista, utile a prevedere gli eventi futuri della nostra vita psichica, cui con Husserl si andava opponendo, precorrendo in un certo senso la critica ad esso che sarà poi portata avanti dall'attuale filosofia della complessità, ad esempio nella sua declinazione attraverso la teoria dei sistemi autopoietici (MATURANA e VARELA 1999), che mette in questione la causalità lineare e il determinismo. Edith Stein esamina con accuratezza il fenomeno della causalità con un esempio che non può non riportare alla memoria quello della palla da biliardo di David Hume, filosofo peraltro da lei studiato e citato (PULINA 2008, 66, nota 151), mediante il quale egli criticava il concetto tradizionale di causalità oggettiva, anche se la filosofa finisce con l'accettare il meccanismo causale naturale e con il trasporlo nel mondo dei nostri vissuti psichici, postulando l'esistenza di leggi della vita spirituale. L'esigenza di salvare la libertà umana è, invece, soddisfatta dalla Stein con l'aggiunta della cosiddetta “forza vitale”, come collante fra il momento della natura e quello spirituale presenti nell'essere umano, concetto che assume dalla

letteratura scientifica dell'epoca, in particolare da Lipps, cui aveva fatto riferimento per la sua tesi di laurea (PEZZELLA 2005, 79), e della concomitante azione della volontà in grado di opporsi alla causalità, rendendo in tal modo impossibile la prevedibilità nella vita psichica e allontanando da quella meccanica la causalità che in questa si manifesta (*ivi*, 81).

Un altro aspetto interessante della “forza vitale” è che di essa, che affonda le sue radici nella fisicità del corpo, hanno bisogno le attività spirituali, venendosi così a creare una sorta di intreccio tra causalità e motivazione, tra mente e corpo (*ibid.*), e aprendo alla discussione un vastissimo argomento di convergenza con il dibattito epistemologico attuale, quello riguardante il problema del rapporto mente-corpo. In un bellissimo paragrafo, che descrive il nostro percepire il nostro corpo e il nostro essere nel corpo, i nostri processi vitali, le nostre emozioni, anche Pulina vi rivolge la sua attenzione, attraverso una lunga citazione tratta da *Essere finito e Essere eterno*, nella quale sarebbero ravvisabili numerosi spunti di carattere neuroscientifico (PULINA 2008, 56-57).

Sempre da *Essere finito e Essere eterno*, Pulina trae alcune considerazioni emblematiche, facenti luce sul rapporto tra il filosofo cristiano e la grazia, ma che portano di nuovo in primo piano l'atteggiamento particolarmente favorevole della filosofa nei confronti della scienza, con, come dice il nostro autore, «una raccomandazione: quella di non rinunciare mai alle garanzie di correttezza scientifica che una qualsiasi opera del pensiero deve essere sempre in grado di esibire» (PULINA 2008, 26).

Subito dopo, però, Pulina, probabilmente seguendo l'intento iniziale della filosofa, sposta l'accento sull'importanza di tale raccomandazione per «l'innesto del metodo fenomenologico nel corpo del pensiero cristiano», scivolando di nuovo sul versante esclusivamente filosofico, in quanto contrapposto alla scienza, cosa che, per quanto sopra detto, non appare plausibile per la Stein, pur essendo ovvio che lei parli di fenomenologia come scienza rigorosa, sulle orme di Husserl.

Ci sembra, invece, interessante prendere alla lettera le parole della filosofa e pensare che lei intendesse una «formazione scientifica» estendibile a tutte le scienze, con l'invito a cambiare l'approccio metodologico, come specificamente espresso nel caso della psicologia (PEZZELLA 2005, 74), non a rifiutarle in toto. Infatti, se delle scienze positive la filosofa individua le carenze, «affidando alla filosofia il loro possibile completamento» (PULINA 2008, 29), questa si assume il compito di definire una diversa modalità di intendere cosa è scienza, mediante «quelle basi teoriche chiare e solide su cui ogni scienza deve potersi fondare» e che per la Stein potevano essere fornite solo da un particolare tipo di filosofia, la fenomenologia (PEZZELLA 2005, 76-77). Quindi, prendendo in esame il rapporto tra psicologia e fenomenologia, in linea con quanto sostenuto dal suo

maestro Husserl nelle *Idee*, poichè la prima «è una scienza che si deve interessare dell'individuo psichico, dei suoi stati mondani – reali, mentre la fenomenologia è scienza della coscienza pura che non appartiene al mondo ma è un suo correlato, [...] la psicologia diventa scienza solo se è in grado di utilizzare concetti chiari e precisi, risultato di una meticolosa indagine fenomenologica e non se utilizza il metodo della scienza della natura» (*ivi*, 74-76).

La fenomenologa evidenzia la mancanza nelle singole e settoriali scienze indagate ad esempio della «possibilità di sottoporre ad esame anche la coscienza pura per coglierne la costituzione essenziale» accanto a quella del mondo (PULINA 2008, 33), così facendo sottolineando un'esigenza che sarà poi presa a tema di ricerca, fra gli altri, dal neurofenomenologo Francisco Varela nella seconda metà del Novecento ed è una delle problematiche più calde delle attuali neuroscienze. Se, infatti, per Edith Stein nella realtà mista dell'ambito di indagine della psicologia confluiscono sia analisi del vissuto coscienziale che condizioni empiriche (PEZZELLA 2005, 75), Varela sostiene che il problema difficile dello sviluppo di una scienza della coscienza può essere affrontato da una comunità di ricercatori mediante «un'esplorazione sistematica dell'unico legame fra mente e coscienza che appare al tempo stesso ovvio e naturale: la struttura della stessa esperienza umana», riuscendo in tal modo a «sposare la moderna scienza cognitiva con un approccio rigoroso all'esperienza umana» (VARELA 2006, 65), un po' come Edith Stein proponeva. Ancora molto belle le parole che la filosofa usa parlando dell'attività scientifica: «“è nell'interesse teoretico, che segue l'impulso originario verso una considerazione e una conoscenza disinteressata del mondo, che va ritrovata l'origine di qualsiasi attività scientifica”» e la filosofia, che si fa epistemologia, secondo la Stein la accompagnerebbe nello sviluppo attraverso nuove diramazioni e specializzazioni del sapere, tanto da accrescere, addirittura, il suo compito (*ivi*, 30-31). Sarebbe, cosa non nuova in ambito epistemologico, di esclusiva pertinenza della filosofia il problema del metodo, che nel nostro caso è «quello della fenomenologia, cui spetterebbe il merito di avere fondato sull'intuizione, e non sulla deduzione o sull'induzione, l'atto conoscitivo dell'indagine razionale» (*ivi*, 31) e di cui, come sopra detto, si deve riconoscere il valore in qualche modo innovativo per la scienza.

Fin qui l'umano. Ricreando, a questo punto, una ben nota separazione fra fatti del mondo sensibile, per i quali il mezzo di conoscenza è la percezione sensibile, e Verità ideali, e qui appare la vena platonica della sua filosofia, come detto da valenti critici (*ivi*, 44), per le quali il mezzo specifico è tale intuizione fenomenologica, la Stein dichiara apertamente la necessità di correggere o corroborare la rigorosa indagine fenomenolo-

gica mediante la fede che apre la strada a verità non raggiungibili altrimenti e il nostro discorso ritorna a quanto detto precedentemente con Maturana e Feyerabend.

Inoltre, la visione del mondo di cui Edith Stein ritiene solo la filosofia possa essere capace, è «una *Weltanschauung* in grado di sublimare l'incanto conoscitivo della meraviglia», aggiungendo allo θαυμάζειν (*taumàzein*), che guida ogni umana ricerca e quindi anche quella scientifica, come noi siamo soliti dire, ancora prima di palesare il compito della filosofia in quanto deputata alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, quel qualcosa di superiore, di sublime, appunto, che la porta lontana e al di sopra di noi umani troppo umani. Le questioni disattese dalle scienze positive appaiono potersi trattare con l'ausilio della fede (*ivi*, 33).

Finalmente il discorso del testo cui stiamo riferendoci giunge alle ricerche sull'empatia, che risalgono alla dissertazione per il dottorato, data alle stampe nel 1917, in cui la filosofa discute appunto *Il problema dell'empatia*, e che Pulina presenta, invece, a testo inoltrato, con il chiaro intento di evidenziare il collegamento fra l'empatia e quella mistica, che più chiaramente si manifesta più avanti negli anni della vita di Edith Stein (*ivi*, 62).

Come dice Laura Boella, citata anche nel nostro libro, l'empatia ha una storia piuttosto complessa, iniziata con l'estetica del Settecento, culminata con Theodor Lipps nella psicologia di fine Ottocento, messa in crisi con l'avvento della fenomenologia e conclusasi per un lungo periodo per opera di Martin Heidegger, «che in *Essere e Tempo* (1927) mette alla base della sua concezione dell'esistenza umana la tesi che il nostro essere al mondo è, originariamente, ontologicamente, un essere-con-gli-altri. [...] Se siamo già da sempre costituiti dalla relazione con altri, un atto complesso come l'empatia rischia di diventare superfluo o, peggio ancora, una razionalizzazione dell'alterità che ci abita nel profondo» (BOELLA 329-330).

Da una decina d'anni il discorso sull'empatia ha ripreso tutto il suo vigore nell'ambito delle neuroscienze, con una notevole fioritura di studi su di essa.

Il lavoro sull'empatia di Edith Stein si inseriva fra l'opposizione di Husserl all'empatia (*Empfindung*), che egli, secondo Boella, considerava un "doloroso" enigma, e Scheler, che facendo una fine distinzione terminologica fra "unipatia" o identificazione, simpatia propriamente detta ed empatia, come il rivivere il sentimento di un altro, rifiuta quest'ultima considerandola appunto una proiezione dell'io sull'altro. Quello di Edith apparve come un coraggioso tentativo di portare la questione dell'empatia su un terreno del tutto nuovo, interrogandosi su di essa, secondo il tipico rigore del metodo fenomenologico (BOELLA 328-329).

Come ricorda Angela Ales Bello (2003), «Husserl aveva individuato [...] già nei primi anni del secolo [il Novecento] una particolare modali-

tà di approccio all'altro, un vissuto specifico che aveva denominato, *Einfihlung*, entropatia» (*ivi*, 140); da notare la diversa scelta del termine italiano per evidenziare una concettualizzazione che resti nell'ambito della fenomenologia classica (*ivi*, 75), scelta non seguita dal nostro autore. Partendo da una concezione del mondo per la quale la natura fisica è assolutamente esistente, con chiara presa di distanza rispetto all'ipotizzato idealismo dell'ultimo Husserl, e la soggettività possiede determinate strutture (*ivi*, 117), secondo Ales Bello, l'analisi dell'entropatia della Stein «vuole rispondere alla domanda: che cosa significa “rendersi conto” dell'esperienza vissuta estranea?» (*ivi*, 140).

Ancora una volta il tema trattato risulta essere di incredibile attualità. In un interessantissimo Convegno internazionale svoltosi di recente, a tema vi era il fatto che i filosofi da lungo tempo si interrogano come in un rompicapo sulla possibilità di acquisire la conoscenza di altre menti. La scoperta da parte di neuroscienziati che lavorano all'Università di Parma dei neuroni specchio (RIZZOLATTI e SINIGAGLIA 2006), che si attivano non solo in relazione alle azioni svolte da noi direttamente, ma anche quando le vediamo svolte da altri, mostrando l'esistenza di una stretta connessione nel cervello fra il vedere e il fare la stessa cosa, suggerisce che ci possa essere un legame fra noi e gli altri ad un livello fondamentale, ancora primitivo. Poiché i neuroni specchio pare siano alla base della nostra abilità di capire le azioni, le intenzioni e le emozioni degli altri, ci si chiedeva, durante tale convegno, se i neuroni specchio possano spiegare il livello base dell'interazione umana e della conoscenza sociale.

Edith Stein affronta il discorso dei fenomeni empatici e quindi dell'intersoggettività, come dice Giuseppe Pulina, nel saggio sull'empatia e nello scritto propedeutico sulla filosofia (PULINA 2008, 63), con una profonda analisi che, differenziando la sua visione dell'empatia sia da quella di Husserl che di Lipps, senza esagerazioni pone problematiche molto simili a quelle trattate ai nostri giorni. Con la recente scoperta dei neuroni specchio, che, essendo essi immersi nella nostra corporeità biologica, sembrano aver dato consistenza fisica al nostro metterci in relazione con gli altri, al fenomeno empatico, per l'appunto, molti studiosi provenienti da tutte le parti del mondo, nel citato contesto internazionale, si sono posti interrogativi sul rapporto fra noi e gli altri, fra un Soggetto e l'Altro, interrogativi che sono molto simili, nella domanda, a quelli cui la Stein dà una decisa risposta:

«Il fatto è che ci si può dimenticare di sé, abbandonarsi all'oggetto, ma non si può annullare, dissolvere, l'Io nell'oggetto. [Nelle parole della filosofa] “Empatia [...] non è dunque unipatia”. L'unipatia può dare luogo ad una condivisione di stati, vissuti, ma il soggetto che l'at-

tiva “non è un ‘Io’ ma un ‘noi’. Non è per mezzo dell’unipatia che sperimentiamo gli altri ma per mezzo dell’empatia; è per mezzo dell’empatia che diventa possibile l’unipatia e l’arricchimento del proprio vissuto”. [...] Viene quindi esclusa la possibilità di un circolo empatico che annulli differenze e ruoli tra il Soggetto e l’Altro» (*ivi*, 64-65).

E l’altro, evidentemente ancora una volta abbandonando il livello dell’umano come solo gli eletti della fede sanno fare, può essere anche Dio, che forse la filosofa in un certo senso vuole rendere a sé più vicino, nel tentativo di una sua umanizzazione, ma che, in ogni caso, di nuovo chiama in causa. L’empatia di Edith Stein ben presto si trasforma nello sguardo della trascendenza, per cui dall’empatizzare un mondo, che, poiché empatizzato è sicuramente esistente, si giunge alla sua, per la Stein, irriducibile trascendenza (*ivi*, 65).

In effetti, ancora una volta, quelli che sarebbero potuti essere degli spunti interessanti e anticipatori di tematiche, che, poi ampiamente trattate ad esempio da un altro fenomenologo, Merleau-Ponty, sono ancora di grandissima attualità nell’ambito delle Neuroscienze e della Filosofia della Mente, scemano quando la Stein eleva il tono delle sue argomentazioni al di sopra dell’umano, perdendo, a nostro avviso, per i motivi detti sopra, consistenza argomentativa, per lo meno di quella che si svolge nei limiti dell’umano discernimento, consegnando tutto nelle mani dell’autorità superiore per eccellenza, Dio.

Questa breve trasvolata sulla Stein di Giuseppe Pulina, termina con altre ancor più insolite considerazioni, il cui senso è, come si è detto all’inizio, quello di decostruire una sequenza pensata di argomenti per far emergere l’impensato. Come si legge ancora nel suo testo, già nel saggio sull’empatia, pubblicato nel 1917, Edith Stein si era occupata di segno (*Zeichen*), espressione (*Ausdruck*) e simbolo (*Symbol*), e approfondirà ulteriormente la distinzione fra segno e figura nella sua opera della “maturità”, la *Scienza della Croce* (*ivi*, 77). La possibilità di classificare gli oggetti, di attribuire loro etichette, dipende dalla sua visione del mondo, spiegata nel nostro libro dalle parole di Xavier Tilliette, che, come ci informa Pulina, è uno dei maggiori esperti del pensiero steiniano, il quale, a proposito del fatto che Edith Stein continui a ritenere sempre valida la “riduzione fenomenologica”, anche dopo la separazione da Husserl e il suo avvicinarsi al pensiero scolastico medievale, dice:

«Non c’è dubbio che la fenomenologia eidetica appare meglio attrezzata di ogni altro metodo per raggiungere il senso e discernere le significazioni: le cose intese prescrivono le loro leggi ai concetti e ai nomi, sono preesistenti e impongono il loro senso. Il platonismo la-

tente dell'intuizione eidetica aiuta il progetto di Edith Stein filosofa cristiana» (*ivi*, 44).

Lasciando al pensiero la possibilità di muoversi liberamente, attraversando o non vedendo volutamente barriere spazio-temporali fra i saperi, dimentichi della mistica e di Dio, tutto questo ci fa comparire nella mente Gottlob Frege, che con la pubblicazione del suo *Senso e significato* nel 1892, viene considerato il fondatore oltre che della logica matematica (PENCO 2001, 9), proprio della filosofia del linguaggio e che ha influito enormemente sullo sviluppo della filosofia analitica (MARCONI 2004, 16). Considerare i rapporti fra senso, denotazione e rappresentazione è possibile per Frege, poiché egli sostiene l'oggettività dei pensieri in termini esplicitamente platonistici, non percepibili con i sensi, così come crede nell'esistenza di altri due regni, oltre a quello dei pensieri, quello delle cose "reali", che garantiscono la condizione realistica della verità, e quello delle loro rappresentazioni (MARCONI 2004, 23-24). La convergenza con il pensiero di Edith Stein è notevole.

Forse dunque lei, che non sappiamo se sia mai entrata in contatto con la filosofia di Frege, nonostante il suo dichiarato metodo fenomenologico, invece, per certi aspetti della sua filosofia, così fortemente tendenti alla oggettivazione e al "reale", finisce in qualche modo con l'inserirsi nella scia di quei filosofi analitici che proprio dai fenomenologi hanno per lo più preso le distanze e percorso strade diverse. Se così non fosse, tutto questo consentirebbe, comunque, di porre in una diversa luce il suo pensiero, facendone affiorare parti, che resterebbe nascoste, se visitate attraverso la tradizionale visione di una Edith Stein prevalentemente mistica.

BIBLIOGRAFIA

ALES BELLO, Angela, 2003:

L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Pisa, ETS

BOELLA, Laura, 2006:

L'empatia nasce nel cervello?, in AA.VV., *Neurofenomenologia*, Milano, Bruno Mondadori

FEYERABEND, Paul K., 2004:

Addio alla ragione, Roma, Armando

MARCONI, Diego, 2004:

La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri, Torino, UTET Libreria

MATURANA, Humberto R. e DÁVILA, Ximena, 2006:

Emozioni e linguaggio in educazione e politica, Milano, Eleuthera

MATURANA, Humberto R. e POERKSEN, Bernhard, 2004:

From Being to Doing, Heidelberg, Carl Auer Verlag

MATURANA, Humberto R. e VARELA, Francisco J., 1999:

L'albero della conoscenza, Milano, Garzanti

PENCO Carlo, 2001:

La filosofia analitica (a cura di), Firenze, La Nuova Italia

PEZZELLA Anna Maria, 2005:

Edith Stein. L'indagine sulla psiche. In Le fonti fenomenologiche della psicologia, a cura di A. Ales Bello e A. De Luca, Pisa, ETS

PULINA Giuseppe, 2008:

L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein, Civitella in Val di Chiana (Arezzo), Zona Editrice

RIZZOLATTI, Giacomo e SINIGAGLIA, Corrado, 2006:

So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio, Milano, Raffaello Cortina

VARELA, Francisco J., 2006:

Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al "problema difficile", in AA.VV., *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Bruno Mondadori

