

EDITH STEIN E L'“ECOLOGISMO” FENOMENOLOGICO

di Anselmo Caputo

Edmund Husserl già nella sua *Postilla alle “Idee”* si accorse che la sua dottrina poteva essere affetta da quello che egli amava definire “sensualismo” dei dati¹, la convinzione, cioè, imperante non solo in filosofia, ma in ogni disciplina fisio-psicologica che si confrontava col problema della percezione e della costituzione del mondo esterno, secondo la quale le sensazioni sono un “materiale” già bell’e pronto per la coscienza, che essa poi può interpretare in un qualsiasi modo. Da tempo ho cercato di mostrare, andando contro le interpretazioni intellettualistiche di Gurwitsch, De Almeida, Holenstein e di altri critici,² che Husserl non solo era cosciente di questo problema, ma lo superò verso ciò che ho chiamato “ecologismo” nella costituzione dei campi sensibili e del mondo esterno.

Il termine qui deve incontrare una esplicitazione e definizione, per delimitarlo soprattutto nei confronti della sua accezione quotidiana, della quale in questa sede, ovviamente, niente importa. Tale termine è stato introdotto da J. J. Gibson nell’ambito della psicologia americana, tra l’altro in diretta polemica coi principi del neocognitvismo. Per l’Autore la questione basilare relativa alla percezione, che per lo più non ha trovato risposta, è come mai vi sono delle invariante percettive intersoggettive, soprattutto se ogni osservatore, specie umano, deve essere visto o considerato con una dotazione di categorie che filtrano o elaborano il mondo³; egli rileva come i sensi nella letteratura psicologica, filosofica e fisiologica siano stati considerati alla stregua di canali di informazione, e rileva come questa teoria non riesca a spiegare come mai uomini ed animali possano portare a realizzazione il senso della percezione⁴, tenuto conto del fatto che, ad un numero statisticamente elevatissimo di costanti percettive intersoggettive, si contrappongono, se si vuole stare per esempio al cognitivismo, una poliedricità di categorie culturali, linguistiche, cognitive e soggettive che con quelle costanti difficilmente possono essere conciliate. L’approccio ecologico, dunque non considera

l’input dei nervi sensoriali base della percezione come ci è stato insegnato per secoli, ma solo metà di essa. È solo la base per le impressioni sensibili passive. Queste non sono i dati della percezione, non sono il grezzo materiale fuori del quale la percezione è foggiate dal cervello. I sensi attivi non possono essere semplicemente iniziatori di segnali in fibre nervose o messaggi per il cervello; essi, piuttosto, sono analoghi ai tentacoli ed ai sensori. E la funzione del cervello se unito ai suoi organi percettivi non è quella di decodificare segnali, né di interpretare messaggi, né di accogliere immagini [...]. La funzione del cervello non è perfino di organizzare l’input sensorio o di processare i dati, secondo la moderna terminologia. I sistemi percettivi, inclusi i centri nervosi ai vari livelli, su fino al cervello, sono modi di ricerca e di estrazione di informazione dall’ambiente attraverso raggio fluente dell’energia ambientale⁵.

Avere degli stimoli sensibili, così, per un percettore normalmente attivo, non significa semplicemente aspettare che qualcosa colpisca i sensi, ma significa creare le condizioni perché ciò accada, predisporre cioè gli apparati sensoriali in modo tale che possano selezionare alcune costanti nell'energia luminosa, sonora ecc.⁶ Conseguentemente, l'umana consapevolezza della sensazione corrispondente al nervo o al neurone eccitato è un sintomo incidentale dell'attività percettiva e non la condizione necessaria della stessa, il suo materiale grezzo di costruzione⁷. Sotto questo aspetto, presupposto fondamentale, per esempio dell'ottica ecologica, è che «l'informazione *significa informazione circa o su, o specificazione di*»⁸. Quest'ultimo concetto sembra poter avere alcuni tratti analogici con quel che Heidegger intese parlando di *comprensione* a partire dalle strutture del mondo dell'esserci e non a partire dalla sua coscienza, né, tantomeno, a partire dal suo cervello.

Lasciando solo per il momento da parte Heidegger, ritengo opportuno rilevare ancora una volta come questi risvolti teorici o metodologici di Gibson, la cui importanza va valutata in considerazione del fatto che il secondo Neisser⁹ sembra riprenderlo in gran misura ed in considerazione della grande influenza che ha esercitato sulla semantica cognitiva, non ultima quella di Eco¹⁰, sono in gran parte presenti, certo sotto concetti verbalmente diversi, nella fenomenologia della percezione di Husserl. Per questo, in altri lavori, a cui poc'anzi facevo riferimento, affermai che la *hyle* in Husserl non è un grezzo materiale nel senso per cui lo era per Helmholtz o per l'empirismo, o nel senso in cui lo era per Kant ed i suoi epigoni, ma nel senso che costituiva un secondo concetto di sfondo, precisamente non intenzionale, accanto allo sfondo intenzionale. Se ne deduceva poi la natura non sintetica della percezione, ossia la sua impossibilità di essere ridotta ad una sorta di relazione oppositiva e quindi sintetizzante tra un interno (la coscienza) ed un esterno (il mondo) per il tramite di canali per informazioni (i sensi), e la si paragonava ad un tutto irriducibile a detta opposizione, che forma, proprio grazie all'intenzionalità, una varietà di campi sensibili i cui poli di uno stesso sistema integrato sono proprio l'io-coscienza e il mondo.

Ora, nell'arco di produzione di tutta la scuola fenomenologica –tenendo però presente che la reale impostazione metodologica per così dire “ecologica” della fenomenologia husserliana mai è stata colta dai discepoli e dai critici posteriori di Husserl– l'esigenza di superare il cosiddetto idealismo di Husserl verso una sorta di ecologismo è presente in molti allievi e pensatori successivi o contemporanei, da Heidegger a Merleau-Ponty, fino a Max Scheler e alla stessa Stein per esempio. Quale, allora, il rapporto teoretico tra questi pensatori ed il maestro? E Husserl, su questo punto, è davvero stato compreso, o l'etichetta dell'idealismo trascendentale in cui viene rinchiuso soffre dei peggiori difetti di un frettoloso inserimento in un “ismo” culturale? E quale, da questo punto di vista la posizione della Stein?

Heidegger, è noto, basò uno dei suoi attacchi a Husserl opponendogli una concezione di coscienza che è contrassegnata soprattutto dal tratto dell'“apertura”: la caratteristica dell'intenzionalità coscienziale è tale che essa non può mai essere assimilata ad un centro chiuso in sé, come a dire di Heidegger era

ancora per Husserl, che entra *una tantum* in relazione con un che di esterno, relazione il cui prodotto è la rappresentazione del mondo e la sensazione fisiopsichica; essa, invece, è originariamente apertura al mondo, ed innanzitutto ad un mondo-ambiente che non viene originariamente sintetizzato da nervi e neuroni o da una coscienza, ma che è per così dire scoperto da una “visione ambientale preveggenete” –la *Umsicht*. Per essa il vento del sud, per esempio, non è semplicemente e originariamente una corrente d’aria che urta i nostri apparati nervosi a cui questi reagiscono procurandoci le sensazioni, ma è qualcosa a cominciare dal quale l’esserci orienta la sua praticità, per esempio di uomo che coltiva la terra, piantando quando è il tempo di piantare, esponendo le piantine ai favori di questo vento che porta la pioggia, oppure, ancora, disponendo i balconi delle proprie case verso di esso giacché a sud vi è più esposizione al sole ecc. In *Essere e tempo* si dice:

Ad esempio, in agricoltura, il vento del sud “vale” come segno di pioggia, questo “valere” o il “valore inerente” a questo ente, non è affatto un’aggiunta estrinseca a un ente già semplicemente-presente, cioè a una corrente d’aria e a una particolare direzione geografica¹¹.

Da un punto di vista cognitivo, ma più fondamentalmente da un punto di vista ontologico (ché per Heidegger il soggetto conoscente viene dopo l’esserci che è orientato ontologicamente grazie alla comprensione dell’essere), la posizione heideggeriana sull’argomento è come se disegnasse quelle che ho già chiamato “sistemi integrati ecologici” di coscienza-mondo,¹² in cui la peculiarità dell’intenzionalità non è un rapporto, e, quindi un’opposizione, ma il tratto caratteristico di “campi sensibili”, il cui carattere cognitivo –secondario, si è detto, rispetto a quello ontologico– è espresso ed insorgente innanzitutto pragmaticamente e riconosciuto nel *Bewandtnis*, l’*appagatività*. Così Heidegger:

La totalità di appagatività, ciò che, ad esempio, in una officina costituisce l’utilizzabile nella sua utilizzabilità, è “anteriore” al singolo mezzo; lo stesso dicasi di una fattoria rispetto a tutti i suoi attrezzi e terreni. Ma la totalità di appagatività si aggan- cia sempre, alla fine, a un “a-che” presso il quale non sussiste più nessuna appa- gatività, in quanto non si tratta di un ente che abbia il modo di essere dell’utilizza- bile intramondano, ma di un ente il cui essere è costituito dall’essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa. Questo primario “a- che” non è per nulla un “a-ciò” come possibile “presso-che” di un’appagatività. L’“a-che” primario è un “in-vista-di-cui”. L’“in vista” riguarda sempre l’essere dell’Esserci¹³.

In questo schema, si può notare, l’intenzionalità coscienziale è per così dire distribuita su un sistema di appagatività, in senso ecologico, e non è più un centro chiuso che sintetizzi informazioni. Certo, l’appagatività è sempre riferita ad una sorta di “centro”, l’esserci, ma l’esserci comprende se stesso a partire dall’essere del mondo e non viceversa.

Va rilevato come Heidegger comprenda sulla stessa falsariga anche l’interiorità dell’esserci, che è appunto chiamato così proprio per richiamare il carat-

tere non chiuso della sua interiorità, il carattere a-centrato della stessa; ma va rilevata, però, anche l'unidimensionalità di questa interiorità heideggeriana, che è strutturata a due strati, autentico / inautentico, e che raggiunge il primo solo nella tonalità emotiva dell'angoscia, in cui, per così dire, l'apertura e l'areale mondano dell'esserci si comprime in maniera così immane da ricacciarlo tutto nel suo "dentro".

È qui che si è visto il tratto rivoluzionario dell'analitica esistenziale di Heidegger nei confronti della fenomenologia husserliana, ossia nell'aver completamente reciso, attraverso una comprensione "ecologica" dell'esserci, ogni pretesa di una coscienza "accentrante".

Lo stesso, ma con tratti peculiari propri, si ha in Merleau-Ponty con la sua concezione di una corporeità creatrice di senso. L'Autore, sin dal primo capitolo della sua *Fenomenologia della percezione*, è critico nei confronti del concetto di *sensazione pura*¹⁴, di una sensazione, cioè, concepita in senso puntuale, privata di un qualsiasi sfondo o contesto, che sia isolabile e che permanga all'identità di determinati stimoli. Egli afferma per contrasto che «Ogni parte –per esempio di una figura colorata– annuncia più di quanto contenga e questa percezione elementare è quindi già pregna di un senso [...] Quando la Gestalttheorie ci dice che una figura su uno sfondo è il dato sensibile più semplice che possiamo ottenere, non ci troviamo di fronte ad un carattere contingente della percezione di fatto –che, in un'analisi ideale, ci lascerebbe liberi di introdurre la nozione di impressione– ma alla definizione stessa del fenomeno percettivo, ciò senza di cui un fenomeno non può essere detto percezione»¹⁵. In un certo senso, in un senso analogico, l'Autore condivide un'impostazione "ecologica" con gli autori precedenti, richiamata ancora più da una sua critica nei confronti dei concetti di materia e forma della percezione, i quali, più che Husserl, sembrano avere come obiettivo l'intellettualismo di Kant: «Nella misura stessa in cui si purifica la coscienza svuotandola di ogni opacità, l'intellettualismo fa della *hyle* una autentica cosa: così l'apprensione dei contenuti concreti, l'incontro di questa cosa e dello spirito diviene impensabile. Se si risponde che la materia della conoscenza è un risultato dell'analisi e che non deve essere trattata come un elemento reale, si deve ammettere che, correlativamente, anche l'unità sintetica dell'appercezione è una formulazione nozionale dell'esperienza, che essa non deve ricevere un valore originario e, insomma, che la teoria della conoscenza è da ricominciare [...]. Che cosa abbiamo dunque all'inizio? Non una data molteplicità con un'appercezione sintetica che la percorre e la attraversa da capo a fondo, ma un certo campo percettivo sullo sfondo del mondo»¹⁶. La fenomenologia di Merleau-Ponty immerge quindi sin da subito la coscienza in un mondo, mondo che è fatto partecipare e vivificare sulla scena dell'esserci soprattutto a partire dalla fonte del corpo proprio:

Quando la so, la parola "nevischio" non è un oggetto che riconosco grazie a una sintesi di identificazione, ma un certo uso del mio apparato di fonazione, una certa modulazione del mio corpo come essere al mondo; la sua generalità non è quella dell'idea, ma quella di uno stile di condotta che il mio corpo "comprende" in quanto è un potere di fabbricare comportamenti e in particolare fonemi¹⁷;

e così, in un passo che ha di mira non più solo le posizioni kantiane ma anche quelle husserliane, Merleau-Ponty può dire: «L'essenziale è afferrare il progetto del mondo che noi siamo. Ciò che prima abbiamo detto del mondo in quanto inseparabile dalle vedute sul mondo deve qui aiutarci a comprendere la soggettività in quanto inerenza al mondo. Non c'è *hyle*, non c'è sensazione senza comunicazione con le altre sensazioni o con le sensazioni altrui, e per questa stessa ragione non c'è *morphé*, non c'è apprensione o appercezione che abbia il compito di dare un senso a una materia insignificante e di assicurare l'unità a priori della mia esperienza e dell'esperienza intersoggettiva»¹⁸. Queste ultime parole fanno comprendere come l'impostazione "ecologica" nella gnoseo-ontologia di Merleau-Ponty venga sentita lontana alla posizione metodologica in Husserl, creduta e interpretata ancora come soggettivizzante ed intellettualistica¹⁹.

Tra gli allievi di Husserl, particolarmente critico sulla posizione del maestro –e, dal mio punto di vista, anche colui che più ha contribuito a una non-comprensione dell'autentica posizione dello stesso– è Aron Gurwitsch, il quale interpreta la dualità tra *hyle* e *morphé* in Husserl alla stregua di un'opposizione tra sensibilità e intelligenza: «il *nous* rende i dati ileitici vissuti intenzionali; grazie ad esso nei vissuti viene presunto qualcosa, i vissuti ottengono una relazione intenzionale, rendono rappresentabile un che di oggettuale»²⁰. Ritrovando nella posizione di Husserl gli estremi per un suo inquadramento nella cosiddetta *Konstanzannahme*²¹, l'Autore rimarca come «La teoria dei due strati è insostenibile, tanto per ciò che importa alle qualità ghestatiche, quanto anche in relazione alla teoria della *hyle* in generale [...]. Dati senza senso, ileitici in senso rigoroso, in generale non ve ne sono»²².

Ora chiediamoci, il "sensismo dei dati" è tratto caratteristico anche della posizione della Stein, o in questa autrice, altra allieva ed assistente personale di Husserl, è possibile rinvenire i tratti caratteristici di una posizione "ecologica" nella chiarificazione del rapporto coscienza-mondo e nella chiarificazione dell'interiorità totalmente alternativa nei confronti delle posizioni di Husserl? E come mostra la Stein di interpretare la posizione del maestro sulla *hyle*? E quindi, a quante "dimensioni" è per così dire l'interiorità nella Stein? Ed infine, la posizione dell'Autrice, come le posizioni degli allievi di Husserl sommariamente discusse, sono in realtà alternative alla posizione del maestro, o lo furono solo agli occhi dei loro propugnatori?

A tutta prima la Stein, specie nella sua posizione sui "dati della sensazione", è rimasta ancorata al sensismo di cui sopra, tra l'altro senza criticarlo, il che, probabilmente, le derivava da un'interpretazione intellettualistica del concetto di *hyle* del maestro. In *Potenza e atto*, a proposito delle sensazioni, ella dice:

La *species sensibilis* non è un puro sensibile (dato della sensazione); essa è forma sensibile, mentre il sensibile è informe [...]. Il sensibile può essere interpretato in un duplice senso: oggettivamente, come qualità sensibile, svincolato dalla forma cosale [...]; soggettivamente, come dato della sensazione, svincolato dal contesto della percezione. I dati della sensazione possono riempire mutevolmente l'attualità di vita di un soggetto; essi sono qualitativamente distinti [...] e, corrispondentemente a ciò, i sensi si specializzano come potenze per sensazioni così e così qualificate²³.

Il fatto che si parli di “forma sensibile” che non è un puro sensibile, può far propendere, relativamente alla Stein, verso una concezione della sensazione alla stregua di una compagine, costantemente identica, passibile di differente interpretazione formale ad opera di un “centro”: è, questa, l’ipotesi comune ad ogni associazionismo, ossia la già menzionata *Konstanzannahme* o ipotesi di costanza, l’ipotesi, cioè, che dati identicamente gli stessi possono entrare in varie forme intellettive e così essere interpretati diversamente, fino a costituire base per differenti forme di vita. La Stein dice infatti:

«Ogni percezione di cose sensibili si costruisce sul “materiale di sensazione” [...]»²⁴, o ancora: «La vita dell’io è [...] un ricevere le impressioni, elaborarle interiormente e rispondervi; in tal modo si determina la molteplicità dei contenuti di senso e il suo articolarsi in un succedersi e in un accompagnarli di unità di vissuto in sé concluse, mentre l’unità del fluire dei vissuti riposa nel flusso continuo ed ininterrotto della vita che le attraversa tutte»²⁵.

Questi passi richiamano quasi esattamente un’analoga affermazione husserliana, riferita ai dati della sensazione, che suona come “*den rohen Dasein der Empfindung*” (l’informe esserci della sensazione)²⁶, ove il *rohen* ha fatto sempre pensare ai critici di Husserl, come prima si è detto, alla materialità della sensazione nel senso di una grossolanità priva di intelligenza e ragione, le quali verrebbero aggiunte dalle forme noetiche. La Stein, è qui opinabile, sembra da un lato seguire ella stessa questa tradizione interpretativa del maestro, dimostrando di comprendere l’ilemorfismo husserliano per esempio alla stessa stregua di Gurwitsch, ma, a differenza di quest’ultimo, non lo critica, ma anzi, lo fa proprio.

20

Questa vicinanza sullo schema ilemorfico su una base non “ecologica” tra Husserl e la Stein –base che, ripeto, ha ragion d’essere stando alla lettura steiniana di Husserl e non anche rispetto al modo in cui la dottrina husserliana stia veramente in sé– può essere sufficientemente confortata anche dal ricorrere nel contesto steiniano di un concetto per la *hyle*, quello di “motivi”, tipicamente vicino al concetto husserliano per la stessa, quello di “entità di passaggio” o semplicemente “passaggio” (*Durchgang*); così la Stein:

Ogni percezione di cose sensibili si costruisce sul “materiale di sensazione” [...] Nella misura in cui i puri dati della sensazione danno impulso ad un movimento spirituale che li “anima” o che li interpreta conoscitivamente, li si può caratterizzare come motivi (nel senso più ampio della parola)²⁷.

Motivo qui significa, molto in generale, la capacità del dato sensibile di fungere da stimolo, o diremmo da ponte, da “passaggio”, appunto, verso le forme di apprensione e quindi verso gli oggetti, cosa di cui Husserl parla per esempio nel manoscritto A VII 13 *Transzendente Ästhetik und Vorgegebenheit (natürlicher Weltbegriff) 1918-1930* (Estetica trascendentale e pre-dati (del concetto naturale di mondo): «i dati della sensazione per sé, le apparizioni-di per sé non sono oggetti normali; normalmente sono soltanto passaggio in senso specifico e secondo la loro intera categoria»²⁸.

Ma il pur innegabile intellettualismo steiniano non sacrifica però una svolta

ecologica; la posizione della Stein è come se si assistesse su un crinale che segna il passaggio tra l'associazionismo e l'ecologismo e quindi verso una comprensione della coscienza su basi ontologiche e non più semplicemente noetico-noematiche. Se infatti, anche ne *La struttura della persona umana* si definisce «sensazione l'essere colpito interiormente, che provoca il movimento reattivo, come percezione di ciò che accade all'essere vivente»²⁹, quindi in senso simile alle espressioni di *Potenza e atto*, ciò allude o è inserito in una visione generale altra rispetto all'ipotesi di costanza e all'associazionismo: «La sensibilità agli stimoli esterni è un'apertura della natura animale verso l'esterno, la sensibilità nei confronti di se stesso è un'apertura verso l'interno»³⁰. Il termine "apertura" allude qui ad un sistema integrato coscienza-mondo non più o non solo concepibile in termini di sintesi intellettuale.

Nell'*Excursus sull'idealismo trascendentale* apposto a *Potenza e atto*, la Stein mette in atto questo passaggio da una posizione intellettualistica ad una "ecologica", in una chiave per lei stessa "realistica", nel che il realismo rappresenta proprio il punto di critica nei confronti del maestro, al quale viene imputato –dal mio punto di vista in maniera non proprio esatta– un idealismo metodologico, appunto l'idealismo trascendentale. Ciò che la Stein contesta ad Husserl è la presunta inspiegabilità ed inderivabilità, sul piano dell'idealismo trascendentale, del complesso dei dati sensibili, visti così come residuo assolutamente irrazionale (in pratica è la stessa critica che Gurwitsch muove ad Husserl nel suo *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*). In questo excursus, da un punto di vista gnoseologico, la vita di coscienza, in ogni sua forma noetica, pur vista poggiare su una determinata compagine di dati sensibili, è fatta dipendere, quanto all'interpretazione degli stessi, non dalla mera attività formante della coscienza (dagli strati noetico-noematici, significativi), ma da una intenzionalità sempre e comunque guidata oggettivamente:

È per via della forma fondamentale dell'intenzionalità –la tensione tra soggetto ed oggetto– che alle categorie della coscienza corrispondono categorie oggettuali, nelle quali prende forma il materiale sensibile e le intenzioni precisamente riempite di determinate "cose dell'esperienza"³¹.

Pur affermando che

Un io desto spiritualmente, sul fondamento di tali nessi dell'esperienza, è orientato in un determinato modo sui dati della sensazione; attraverso ogni dato vengono destinate intenzioni che lo interpretano oggettualmente e che lo inseriscono nel contesto della corporeità o del mondo esterno. Queste intenzioni sono le "forme" della sensibilità e dell'intelletto (le forme "noetiche")³²,

per la Stein una rigida legalità indipendente dal soggetto domina la vita intenzionale dello stesso, legalità la cui struttura è per così dire "a strati", offre cioè ai suoi contenuti una "allocazione" tutta propria, dirigendo da ultimo anche le forme noetiche soggettive: «Tutta la vita intenzionale, nella misura in cui costruisce un mondo cosale si mostra così come una vita oggettivamente vincolata»³³. È, così, improprio attribuire le diversità di apprensione dei dati sensibili solo ad uno slittamento interpretativo noetico-noematico, in quanto

La sussistenza della legalità che regola la vita di coscienza è essere *oggettivo*, un essere, cioè, indipendente dal soggetto e poiché è presupposto per la vita di coscienza, è *a priori*³⁴.

Dubitando dunque dell'inevitabilità della posizione "idealistica" (husserliana), per la quale i diversi modi di datità del mondo intuitivo sarebbero sufficientemente spiegati attraverso le leggi strutturali della vita spirituale e per la quale essi non sarebbero da interpretare onticamente³⁵, l'Autrice è propensa a credere che tutta la vita noetica di coscienza, da quella percettiva, al ricordo, alla fantasia, al giudizio, è sì radicata nella libertà di in-formazione noetico-noematica del soggetto, ma in una libertà fondata su un oscuro abisso di non libertà, in un quadro di riferimento che non è in potere della coscienza cambiare:

Si ha una certa libertà di determinare la vita presente e futura di questo io, ma questa libertà si erge sul fondamento di una mancanza di libertà, giacché l'io si trova come "posto nell'esistenza" non come essente che è attraverso se stesso; vi si trova, però, come vincolato in duplice modo nella sua attività: innanzitutto attraverso ciò che è pre-dato ad esso e quindi attraverso le leggi che regolano la sua propria attività. Con quest'intera struttura, l'io rinvia a qualcosa che è assoluto in un senso diverso da esso stesso: rinvia, cioè, ad un principio nel senso dell'originario e dell'incondizionato. Così l'io trascende se stesso nel dirigersi su qualcosa in cui esso stesso ha il fondamento del suo essere³⁶.

22

L'attività formatrice dell'io, in realtà, avviene "all'interno di un mondo" già dato³⁷ e la stessa impossibilità delle cose materiali di rendere conto della propria esistenza autonomamente, da se stesse, come vuole l'idealismo trascendentale, non esclude che queste siano anteriormente alla comparsa di forme di coscienza alla stregua di quelle umane, che ci sia quindi qualcosa che stia solo al cospetto di Dio³⁸. La Stein può così concludere:

Il comparire dei dati sensibili come dati di coscienza trascendenti-immanenti, che nella riflessione puramente immanente rimane un fatto completamente irrazionale, diviene, come dato psicofisico e sul fondamento dell'appercezione del soggetto, manifestazione di una "affezione" della Physis, della corporeità e del mondo esterno³⁹.

In questo modo il vincolo oggettivo alle noesi e ai noemi è conservato ed è reinterpretato, come più volte ho detto, in senso "ecologico", ossia, per ripeterci, in senso oggettivo, fondandolo cioè sulle cose stesse.

È qui che si apre il discorso di *Potenza e atto* relativo alla natura dell'anima, dello spirito, dell'io, che troverà ampio riscontro in *Essere finito e essere eterno*, e che nella prima opera è portato avanti sulla scorta dei *Dialoghi metafisici* di H. Conrad-Martius. Nel sesto capitolo di *Potenza e atto* ci troviamo di fronte ad uno dei primi tentativi della filosofia occidentale di comporre una specie di "mappa tematica" fenomenologicamente orientata di ciò che significa spirito, anima, io. Non che i vari Agostino, Tommaso, e prima di essi Plotino, Platone e Aristotele niente avessero detto su ciò (d'altro canto lo stesso Kierkegaard, in epoca moderna, si è cimentato prevalentemente sulla dimensione interiore della realtà umana, e prima di lui lo stesso fecero Montaigne e

Pascal); la novità steiniana sta appunto nell'aver dato una fenomenologia delle varie dimensioni umane, fornendo, come si diceva, un'allocazione ontico-gno-seologica a dette dimensioni, per cui la determinazione tradizionale per la quale, per esempio, lo spirito tende verso l'alto e ne è espressione non diventa più una mera *façon de parler*, ma la descrizione fenomenologicamente adeguata del fenomeno stesso, dello spirito in quanto tale. Il tutto, dando luogo, come prima si diceva, ad una descrizione fenomenologica della realtà pluridimensionalmente orientata. Gli ambiti entro cui abbozzare questa ecologia delle dimensioni umane, cioè, non sono più gli unici poli dell'autenticità/inautenticità dell'esistenza⁴⁰.

Tali dimensioni umane, innanzitutto, devono prevedere la polarità superficie/profondità; non tutto può essere "superficie", ovvero vita quotidianamente atteggiata, o ancora vita noetico-noematicamente atteggiata nella vita dell'essere umano:

Una vita spirituale che fosse sorretta puramente dal di fuori sarebbe una vita "impersonale". Può darsi in generale qualcosa a questa maniera? Le percezioni esterne possono procedere con molta poca "partecipazione personale" [...]. Ma gli stessi rumori potrebbero assalirmi anche interiormente: se uno viene disturbato sul lavoro da un rumore, quest'ultimo può essere sentito allora come tormentoso o suscitare una violenta rabbia. Che esso mi disturbi è già segno di un intimo esserne colpito⁴¹,

è già segno, cioè, che esso si distribuisce anche verso la profondità dell'anima. Ogni contenuto per l'io, dunque, va a colpire l'anima a differenti gradi di profondità⁴²:

Lo stesso rumore, che una volta lascio semplicemente non far presa su di me, che un'altra volta, per la sua dissonanza, mi è causa di un certo fastidio (col che qualcosa già penetra in me), può da ultimo eccitarmi sin nel profondo [...]. In tutti e tre i casi vi è lo stesso rumore, nonché lo stesso rumore stridente; ma il suo significato per me è ogni volta differente [...]. È diversa la strada che va dalla superficie alla profondità per chi è concentrato e per chi si lascia facilmente distrarre; ed inoltre, colui che finisce col disperarsi di se stesso, è già immerso nella profondità in diverso modo rispetto a colui che vi ritorna ancora tranquillamente dopo la distrazione⁴³.

Rispetto allo stesso Husserl, è già possibile rilevare, nonostante l'originario intellettualismo, come per la Stein lo stimolo iletico sia già lavorato non solo dalle strutture nocciolo/sfondo, ma anche da quella parallela della superficie/profondità⁴⁴.

Ma cosa significa "avere un'anima"? Avere un'anima, sulla scorta di Conrad-Martius, significa per la Stein *sentire*; il sentire è proprio dell'anima animale; essa, nella sua mera animalità, può padroneggiare sul corpo ma non ancora su se stessa; è come se rimanesse aderente al corpo dell'animale, come se fosse distribuita sullo stesso senza possibilità di distaccarsene⁴⁵; solo l'anima umana è capace di elevarsi sul proprio corpo, e lo fa diventando spirito, potendo così agire consapevolmente sia sul proprio corpo, sia verso il mondo esterno, sia verso la propria interiorità⁴⁶. Certo, quest'interiorità non rimane tutta a disposizione dell'uomo, essa, come si dice in *Essere finito e*

essere eterno, è il *centro* della vita e in quanto tale segna il passaggio verso le profondità della stessa, le quali, proprio in quanto tali, è difficile che possano essere a completa disposizione dell'uomo (solo agli spiriti puri, angelici è concesso poter disporre completamente della propria profondità, ma essi, propriamente, non hanno anima, essendo, appunto, puri spiriti). «L'anima qui è centro in un senso nuovo: è il legame tra la spiritualità e l'essere legato ai sensi proprio del corpo»⁴⁷; si noti, sono queste le affermazioni in cui si sostanzializza e si consolida l'*ecologia ontologica* della Stein, ormai lontana dai semplici echi associazionistico-intellettualistici. E la descrizione fenomenologica prosegue poi sempre in questo senso "ecologico", attraverso cui è la pluridimensionalità della costituzione umana a trovare la sua allocazione in uno "spazio esistenziale":

L'anima è lo "spazio" al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio io, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto anima nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'io-persona è di casa. Qui si raccoglie tutto ciò che entra provenendo dal mondo sensibile e da quello spirituale, e qui ha luogo la disputa interna muovendo dalla quale si prende posizione, ricavandone ciò che diventerà più propriamente personale, la componente essenziale del proprio io, ciò che (parlando metaforicamente) si "trasforma in carne e sangue". L'anima in quanto "castello interiore", come l'ha chiamata la nostra santa Madre Teresa, non è puntiforme come l'io puro, ma è uno spazio, un castello con molte abitazioni, dove l'io si può muovere liberamente, andando ora verso l'esterno, ora ritirandosi sempre più verso l'interno. Non si tratta di uno "spazio vuoto", sebbene possa penetrarvi un contenuto ed esservi colto [...]. L'anima non può vivere senza ricevere⁴⁸.

24

Tutte queste determinazioni, il distribuirsi dell'anima tra profondità e superficie della realtà umana, la puntiformità dell'io, l'essere-in-alto dello spirito, diventano così tratti descrittivi propri dei fenomeni in quanto tali, per cui i termini stessi impiegati dalla Stein nelle descrizioni, "strato", "puntiformità", "centro", "attraverso", "dall'alto", "dal basso" acquisiscono, oltre che un evidente valore gnoseologico tendenzialmente opposto al primigenio associazionismo, anche un evidente valore ontologico: sono, lo si ripete, le cose stesse ad apparire così e così e a determinare, oltre che all'analisi fenomenologica, anche l'orientarsi delle eventuali apprensioni interpretative dei vari dati della sensazione: «La provenienza e l'ordine a strati dell'anima stessa si manifestano attraverso l'esperienza vissuta che ha origine da essi e in essi perché si apre in essa, e così essi giungono al loro essere attuale, presente-vivente»⁴⁹. E ancora, in senso eco-fenomenologico, e per l'io: «L'io è nello stesso tempo punto di passaggio dalla profondità oscura alla limpida chiarezza della vita cosciente e con questo dalla "possibilità" o "pre-realtà" alla realtà interamente presente (dalla potenza all'atto)». Dunque, a proposito di tutte queste determinazioni "spaziali" per la realtà umana, la Stein parla sì di "immagini", ma ciò non deve far pensare ad un ricorso a meri strumenti verbali: già lo si è detto, quelle determinazioni, benché immagini, sono determinazioni delle cose stes-

se: «Spesso a proposito dell'anima si è parlato di "spazio", della sua "profondità" e della sua "superficie". Anche il *castello interiore* vuole esserne un'immagine: le stanze in alto e in basso, e infine la parte centrale. Gli esempi considerati possono aiutarci a comprendere il significato di questa immagine: essi rimangono pur sempre un espediente per rendere visibili delle relazioni, che sono completamente al di fuori dello spazio»⁵⁰. Lo spazio a cui ci si riferisce qui è lo spazio geograficamente o fisicamente inteso; l'ecologia fenomenologica disegnata dalla Stein, invece, allude ad uno "spazio" che ha valore innanzitutto gnoseologico e poi, più profondamente, ontologico: è l'essere della persona umana che si annuncia con quelle dimensioni, un essere che viene *vissuto* e che non è passibile di misurazione.

Lo "spazio ecologico interiore", la realtà esistenziale umana, prevede così un nucleo *centrale*, l'anima, la quale spinge verso la *profondità*, un corpo che, modellato e informato dall'anima, è il tramite col mondo e la superficie, uno spirito che, come parte dell'anima stessa, si eleva addirittura *al di sopra* di questo *centro*, potendo anche intrattenere rapporti sia con la profondità sia con la superficie, un io che è per così dire la cerniera tra anima, corpo e spirito e che si può muovere in tutte queste dimensioni, ed un sé esplicitazione delle capacità corporee e psichiche dell'essere umano⁵¹:

Io vivo i miei sentimenti o azioni vitali come se salissero da una maggiore o minore profondità. Il fondo oscuro da cui si erge tutta la vita spirituale umana –l'anima– viene alla luce della coscienza nella vita dell'io (senza per questo divenire "trasparente"). Così la vita dell'io si manifesta come vita dello spirito. Il sé si amplia dall'io puro puntiforme, nello "spazio" dell'anima, che l'io abbraccia, senza poter innalzarlo interamente verso la luce, che non lo riempie, ma può attraversarlo. L'io e l'anima non stanno l'uno accanto all'altra, l'uno non è separabile dall'altra; la vita umana implica un io personale che vi abita, vivo e cosciente. E dall'oscura profondità dell'anima sale la vita dell'io umano⁵².

Ho avuto già modo di accennare alla natura "ecologica" della fenomenologia husserliana, la quale, proprio per questo è difficilmente kantiana; allo stesso sostanziale ecologismo arriva, come molti suoi allievi, anche la Stein. Di fatto, la scuola fenomenologica si divise sul presunto idealismo husserliano, ma molti degli allievi che diedero vita a questa specie di "diaspora fenomenologica" non fecero altro che inverare coi loro esiti teoretici principi metodologici già contenuti nella fenomenologia del maestro, ma, beninteso, in modo del tutto personale da autore ad autore: che sia Heidegger o Merleau-Ponty o Scheler o la Stein ecc., il ridimensionamento di una coscienza idealisticamente intesa produce in questi autori esiti che qui, seguendo Gibson, ho definito "ecologici", le cui istanze più genuine, però, erano già presenti in Husserl. Ognuno di loro, appunto a modo proprio, rappresenta un inveramento del tutto personale di queste istanze, e gran parte delle loro filosofie, sotto il profilo metodologico, sono tutt'altro che alternative al messaggio fenomenologico husserliano, rappresentandone, da punti di vista differenti, l'ampliamento e la prosecuzione, forse anche verso traiettorie e direzioni che Husserl neanche sospettava. L'"ecologismo" steiniano, poi, riconosce più di ogni altro la poliedri-

cità della situazione esistenziale umana: l'asse superficie/profondità si va ad incrociare con una dimensione esistenziale umana che, compresa a partire dall'essere infinito, si concretizza in un "centro", l'anima, quindi in un corpo, in un io, in un sé, in uno spirito con la loro precipua allocazione esistenziale. È possibile perciò riconoscere nella Stein uno studio delle dimensioni umane dell'esistenza, e poi un'ontologia, a cui l'heideggerismo non ha saputo arrivare per aver appiattito il "dentro" dell'esserci ora sull'appagatività e sul prendersi-cura quotidiano, ora sulla sola angoscia (studiata, tra l'altro, senza il riconoscimento del necessario carattere della "profondità"), ma comunque, in ella stessa, sempre e solo un inveramento delle istanze metodologiche già presenti nel maestro, e che ella stessa, forse, seppe scorgere solo in parte.

¹ «In linea di principio non c'è una differenza tra il fatto di vedere i dati psichici soffiati insieme "atomisticamente", come mucchi di sabbia, sia pure secondo leggi empiriche, e il fatto di considerarli parti di un tutto, le quali, per una necessità empirica o per una necessità a priori, possano presentarsi soltanto come queste parti [...] In altre parole, sia la psicologia atomistica sia la psicologia gestaltistica riconoscono di principio il senso del "naturalismo" psicologico [...], il quale, visto che si parla di "senso interno" può essere denominato anche "sensualismo"» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, drittes Buch, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, p. 156 (tr. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro terzo, *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 1976, p. 931).

² Cfr. A. CAPUTO, *Mente intenzionalità percezione in Edmund Husserl*, Bastogi, Foggia 2001, pp. 87-122.

³ Cfr. J. J. GIBSON, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Greenwood Press Publishers, Westport 1983, p. 3.

⁴ Ibidem

⁵ Ivi, p. 5.

⁶ Cfr. ivi, pp. 32-3.

⁷ Cfr. ivi, p. 56.

⁸ Ivi, p. 187.

⁹ Cfr. U. NEISSER, *Conoscenza e realtà*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 38-44.

¹⁰ Cfr. per esempio U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, pp. 310, 334, 416, 419.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, p. 80 (tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1986, p. 156).

¹² Cfr. A. CAPUTO, op. cit., p. 151 e sgg.

¹³ M. HEIDEGGER, op. cit., p. 84 (tr. it. cit., p. 161).

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 9 (tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 35).

¹⁵ Ivi, p. 10 (tr. it. cit., p. 36).

¹⁶ Ivi, pp. 278-9 (tr. it. cit. p. 321).

¹⁷ Ivi, p. 461 (tr. it. cit. p. 516).

¹⁸ Ivi, p. 464 (tr. it. cit. p. 519).

¹⁹ Sempre in ambito francese, non è stato tenero con Husserl neanche Sartre, sempre nei rispetti del concetto di *hyle*: «Se si volesse prendere la teoria della *hyle* in Husserl e sostenere che si tratta di una teoria di tipo scientifico, mentre è suscettibile di non so quante diverse interpretazioni [...] ci si accorgerebbe che "filosofia come scienza rigorosa" non ha senso» (J. P. SARTRE, *L'universale singolare*, tr. it. a cura di F. Fergnani e P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 111).

²⁰ A. GURWITSCH, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen*

von *Gestalttheorie und Phänomenologie*, «Psychologische Forschung», 4, Julius Springer Verlag, Berlin 1929, p. 353.

²¹ Cfr. ID., *Das Bewußtseinsfeld*, Walter De Gruyter, Berlin/New York 1975, p. 219.

²² ID., *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, cit., pp. 355-6.

²³ E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1998, p. 244-5 (tr. it. di A. Caputo, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 343).

²⁴ Ibidem

²⁵ ID., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1962, p.399 (tr. it. *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, revisione e cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999, p. 449).

²⁶ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band II/1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980, p. 385 (tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol II, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 174).

²⁷ E. STEIN, *Potenz und Akt*, cit., p. 245-6 (tr. it. cit. p. 343-4).

²⁸ E. HUSSERL, *Mn. A VII 13*, p. 129.

²⁹ E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1994, p. 69 (tr. it. di M. D'Ambrà, *La struttura della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 85).

³⁰ Ivi, p. 70 (tr. it. cit. p. 86).

³¹ ID., *Potenz und Akt*, cit., p. 248 (tr. it. cit. p. 347).

³² Ivi, p. 248 (tr. it. cit. pp. 346-7).

³³ Ivi, p. 252-3 (tr. it. cit. p. 352).

³⁴ Ivi, p. 253 (tr. it. cit. *ibid.*).

³⁵ Ivi, p. 254 (tr. it. cit. p. 354).

³⁶ Ivi, p. 255 (tr. it. cit. p. 355).

³⁷ Cfr. Ibidem.

³⁸ Cfr. ivi, pp. 256-7 (tr. it. cit. p. 357).

³⁹ Ivi, pp. 257-8 (tr. it. cit. p. 358).

⁴⁰ «Le analisi di Heidegger non la convincono perché i suoi esistenziali rimangono alla superficie del fenomeno "essere umano" senza penetrare sufficientemente nella sua profondità» (A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Edizioni ETS, Pisa 2003, pp. 133-4).

⁴¹ E. STEIN, *Potenz und Akt*, cit., p. 128 (tr. it. cit. pp. 199-200).

⁴² Cfr. ivi, p. 129 (tr. it. cit. p. 201).

⁴³ Ivi, pp. 129-30 (tr. it. cit. pp. 201-2).

⁴⁴ A tal proposito può essere utile tener presenti le seguenti parole di Ales Bello: «L'io puro di cui aveva parlato Husserl e che la Stein continua a considerare un aspetto importante nella descrizione non basta per cogliere quella complessità, ciò che sta nel fondo dell'anima non è raggiunto da esso, d'altra parte se dessi spazio a ciò che sta nel fondo non potrei concentrarmi sul problema; ciò che interessa a questo punto è il contrasto fra superficie e profondità con riferimento alla spazialità interiore, la mia anima, e in essa mi sento a casa, non nell'io, infatti solo l'io che ha un'anima può sentirsi a casa» (A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 135).

⁴⁵ Cfr. ivi, pp. 173-4 (tr. it. cit. pp. 256-7).

⁴⁶ Cfr. ivi, p. 174 (tr. it. cit. p. 257).

⁴⁷ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 393.

⁴⁸ Ivi, p. 394-5.

⁴⁹ Ivi, p. 396-7.

⁵⁰ Ivi, p. 448.

⁵¹ Cfr. A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 134.

⁵² E. STEIN, *Endlich und ewiges Sein*, cit., p. 396 (tr. it. *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 446).