

Maksym Adam Kopiec OFM*

Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia

LA SINTESI FILOSOFICO-TEOLOGICA NELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA DI EDITH STEIN

Sommario: Mette in rilievo quanto – riguardo allo sviluppo spirituale, intellettuale ed etico – Edith Stein prende in considerazione la necessità di andare oltre i limiti della concezione fenomenologica della „pura ragione”. La Stein si rende perfettamente conto del processo della conoscenza e dell’accesso alla verità. Nel mondo cristiano scopre il bisogno e il valore della via spirituale, anzi mistica sul piano epistemologico. Il riduttivo „ritorno all’essenza” (Husserl), non costituisce l’ultimo fine del cammino cognitivo della filosofia. Secondo la Stein, indispensabile è la via spirituale, ma non come la intendeva Husserl – misticismo. La spiritualità è irrinunciabile nella sana gnoseologia, particolarmente nell’antropologia sia filosofica che teologica. Decisivo per il suo progresso scientifico era „l’incontro” con i rappresentanti del pensiero cristiano classico come Agostino, Tommaso, Bonaventura, Giovanni Duns Scoto e quelli moderni. Il personalismo cristiano aperto alla (Auto-) Trascendenza, l’idea del logos, uscire fuori se stesso senza abbandonare l’auto-soggettività, permettono di evitare un egoismo soggettivistico epistemologico, in effetti, il relativismo che non conduce da nessuna parte, se non al nichilismo. Spetta al lettore valutare la prospettiva offerta da Edith Stein, la sua originalità, il valore per l’intelligenza della fede; ma anche la capacità dell’autore di entrambi gli articoli, di prospettare la problematica in modo sintetico evidenziando però gli aspetti particolari della produzione scientifica della Stein.

Parole chiave: epistemologia, essenza, personalismo, trascendenza, misticismo.

Nella ricerca tesa a comprendere l’essere umano nelle sue dimensioni più profonde, Edith Stein non può fare a meno di lanciarsi lontano da quelle restrizioni poste da Husserl, che sacrificavano, a favore di una presunta “scientificità”, una visione della totalità, (e quindi più conforme alla verità), della persona.

Nonostante ciò, servendosi del terreno preparato dal suo maestro, la Stein continua a comportarsi da fenomenologa anche nel suo stesso allontanarsi da lui andando “alla scuola classica” propria del cristianesimo di Tommaso, Agostino, Bonaventura, Giovanni Duns Scoto e dei mistici: coerentemente, perciò, con l’idea husserliana che il sapere è un progetto che un unico pensatore non può

* Indirizzo: fr. dr Maksym Adam Kopiec OFM, e-mail: maksymk@libero.it

realizzare da solo. I nuovi orizzonti metafisici che Edith Stein lascia che le si dischiudano allo sguardo, le permettono di replicare così a quell'immagine di Heidegger che connota l'uomo come "essere gettato": «esso esige un Essere che, senza fondamento, sia fondato in sé, e fondi a sua volta l'essere dell'uomo; esige un Essere che getti il "gettato"»¹.

Quando Edith Stein compie le sue analisi sulla persona umana, strutturando così di fatto una antropologia teologica, lo fa certamente da fenomenologa; il suo procedere si caratterizza per un andamento che va da quel «tornare alla cose stesse» per avere uno sguardo essenziale. D'altra parte, (e in questo applica in un certo senso un'epochè "radicale", cioè una totale assenza di pregiudizi), abbraccia anche ciò che Husserl avrebbe tenuto lontano dal far proprio. Edith Stein sente invece doveroso questo passo quando si addentra nella ricerca della verità sull'uomo perché è convinta che «nell'antropologia convergono tutte le questioni metafisiche, filosofiche e teologiche»².

1. La necessità della via spirituale e mistica nel processo epistemico

L'apogeo dell'armonizzazione tra indagine filosofica e contenuti di fede, al punto che il suo pensiero delineava i tratti di una «filosofia dal volto mistico»³, Edith Stein lo raggiunge con l'analisi fenomenologica dell'esperienza mistica puntando all'essenza di essa, cercando di legittimare l'esistenza del tema della mistica all'interno della scuola fenomenologica. Secondo Husserl invece tutto ciò che riguarda la mistica in generale sono soltanto delle "possibilità ideali"; l'unica cosa reale all'interno di essa è l'esperienza del mistico, mentre non si hanno strumenti per stabilire la realtà dell' "oggetto" di cui si è avuta esperienza. Dubita così della realtà di un contatto con la divinità; al contrario l'aspetto soggettivo dell'esperienza mistica può essere ritenuto certo⁴. Ciò che Husserl non esclude completamente proprio in quanto "possibilità", non è tuttavia disposto a farlo rientrare nel suo sistema. D'altra parte le sue ricerche non accantonano affatto quel tipo di "possibilità" che per la fenomenologia può essere rivelatrice di una struttura essenziale, pur nella mancanza di una realizzazione concreta. Per questo Husserl distingue "la mistica" dalla connotazione negativa che assume invece "il misticismo" che viene usato per indicare qualcosa che si presenta in modo vago⁵.

¹ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, Città Nuova 1999, p. 91.

² E. Stein, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova, 2013, p. 63.

³ Cfr. S. Cardellini, *Filosofia dal volto mistico, Edith Stein e Vladimir Solov'ëv*, Roma 2004.

⁴ Cfr. A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio-Credere in Dio*, Padova 2005, p. 88.

⁵ Cfr. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio-Credere in Dio*, p. 89.

L'itinerario filosofico ed interiore di Edith Stein fu caratterizzato da una costante "ansia" di ricerca della verità. La sua conversione al cristianesimo maturò in quest'ambito; già nella conclusione della sua tesi di laurea risuonavano domande intrise di inquietudine spirituale, oltre che intellettuale:

ci sono stati degli uomini che, in un improvviso cambiamento della loro persona, hanno creduto di esperire l'influsso della grazia divina. [...] Chi deciderà se qui si tratti di un'esperienza genuina oppure di quella oscurità sulle proprie motivazioni, che abbiamo trovata nel considerare le Idole der Selbsterkenntnis (Idoli dell'autoconoscenza). Ma forse, in quest'ambito non è già data, con le immagini illusorie di un'esperienza del genere, anche la possibilità eidetica di una vera esperienza?⁶

Quando ad un certo punto della sua vita Edith Stein si sentì "afferrata" dalla verità, comprese che tutta la sua ricerca precedente altro non era che una lunga e ininterrotta preghiera per poter giungere a dire: "Questa è la verità!" Ciò non significò arrestare il suo cammino di conoscenza, ma procedere con un entusiasmo, inedito fino ad allora, che imprimeva un nuovo slancio vitale scaturito da una profonda gratitudine⁷ di chi è consapevole che finalmente poteva procedere lungo il "binario giusto", seguendo il quale si evitavano inutili deviazioni o sbandamenti.

Analogamente ad un altro grande pensatore come Sant'Agostino, l'esperienza di vita e lo sviluppo delle riflessioni compiute da Edith Stein vanno di pari passo: il suo vissuto di credente e la ricerca teologica traspaiono nei suoi scritti. Tuttavia «la ricerca filosofica mantiene nella sua prospettiva un andamento prevalentemente fenomenologico»⁸, sia nell'atteggiamento descrittivo essenziale della realtà, sia nell'apertura ad accogliere qualsiasi esperienza e contenuto culturale che, se da una parte non possono sottrarsi dall'essere vagliati, non devono neanche essere pregiudizialmente eliminati. Senza transigere sulla necessaria precisione del pensiero, Edith Stein non si accontenta però del rigore metodologico, ma intende donare alla ragione un'ampiezza di orizzonte che sarebbe difficile scorgere se si impantanasse in questioni che non portano ad indagare il senso dell'essere e della vita. Da filosofa, da credente, e da essere umano che instancabilmente è alla ricerca di risposte perché si rende conto che non può prescindere dalla sete di verità della sua mente e del suo cuore, Edith Stein mette in campo tutti i suoi strumenti conoscitivi per penetrare profondamente la realtà fino alle sue radici: ella «ha "salvato" la ragione mantenendone

⁶ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, 2012, 229.

⁷ Cfr. E. Costantini, *Edith Stein*, Città del Vaticano, 1998, p. 75.

⁸ A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Edizioni ETS 2003, p. 162.

questa sua dignità di originaria e costitutiva apertura alla verità»⁹. Il problema del rapporto tra riflessione filosofica e riflessione teologica è stato sviluppato mirabilmente da Edith Stein, al punto che la sua indagine può essere emblematica dimostrazione di come «la ragione può giungere a cogliere il significato della natura umana ma alcune questioni ultime non possono essere risolte se non con l'ausilio della Rivelazione. Quest'ultima illumina la mente indicando la direzione da prendere nella soluzione dei problemi che essa si pone»¹⁰.

Nella sua appassionata ricerca di verità sull'uomo Edith Stein attinge a piene mani dai grandi pensatori cristiani, in particolare da quelli medievali; eppure definire la sua antropologia "cristiana" sarebbe riduttivo: quella steiniana è una «antropologia cristocentrica» in quanto il principio fondamentale che la ispira «è la centralità del *Logos* divino nel piano creazionale di Dio perché fonda ontologicamente e quindi in senso veritativo massimo il nesso teologico che unisce ogni singolo uomo e tutta l'umanità a Cristo come unità di cui Egli è capo e immagine eccelsa»¹¹.

2. Il confronto tra Husserl e San Tommaso

L'evoluzione filosofica di Edith Stein dopo la piena acquisizione del metodo fenomenologico elaborato da Husserl, fu fortemente condizionata dai nuovi studi che la filosofa compì sulle opere di San Tommaso, da cui avvertì da subito la possibilità di un confronto tra questi due grandi pensatori così apparentemente distanti.

Nel metodo fenomenologico la Stein vede la via che deve essere intrapresa da chi, come lei, è impegnato in un'appassionata ricerca della verità. Seguire tale via portava a un incontro spassionato con la realtà, esente da pregiudizi che tentassero di predeterminarla, dove essa possa invece essere colta intuitivamente nella propria esperienza vitale. Questa autentica onestà intellettuale che connotò tutta la ricerca filosofica (nonché la vita personale) di Edith Stein, le permise di accogliere la filosofia di San Tommaso senza preconcetti. La sua stessa conversione alla fede cristiana impose un nuovo corso teoretico che andava ben oltre l'ambito di indagine della speculazione husserliana; emergeva infatti prepotente il problema di Dio e del modo in cui Dio si fa conoscere all'essere umano. La Stein a questo punto ritenne doveroso il farsi carico di un confronto

⁹ M. Paolinelli, *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Milano 2001, p. 17.

¹⁰ A. Ales Bello, *La donna nell'antropologia cristiana*, in: *La donna: memoria e attualità. Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, Città del Vaticano 1999, p. 40.

¹¹ D. Del Gaudio, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Roma 2004, p. 138.

tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso in quanto, benché esse presentino divergenze nell'impostazione e nei contenuti, convergono nel medesimo obiettivo di ricerca di una verità che fuggisse tanto l'arbitrio, quanto una sterile scep¹².

Edith Stein esplicita le sue valutazioni dopo aver considerato le fonti della fenomenologia e del tomismo in un saggio del 1929 inerente il loro rapporto dal titolo *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino – Tentativo di confronto*. Se da una parte il secondo mostra una maggiore completezza di indagine, dall'altra bisogna riconoscere il merito della fenomenologia che nel proprio manifesto programmatico si impone la fondazione di una «scienza rigorosa» al riparo dallo storicismo e dallo scetticismo relativista. Questo è un aspetto dell'impostazione filosofica husserliana a cui la Stein riconosce un valore fondamentale in quanto esprime il ruolo essenziale della ricerca filosofica condotta “scientificamente” nel senso di conoscenza valida, oggettiva. In fondo, questa convinzione di un *logos* presente in tutto ciò che esiste e che può essere conosciuto, seppur progressivamente, era già presente nel pensiero tomista, come pure lo era l'importanza assunta dal momento in cui si rintraccia ciò che è essenziale. Tanto per Husserl (attraverso la riduzione eidetica) quanto per Tommaso, mirare all'essenza è un passaggio obbligato in una ricerca che intenda evidenziare il significato della realtà; ma ciò non toglie che per entrambi, come messo in evidenza dalla Stein, il momento esperienziale che comincia con i sensi possiede una validità, che non va però assolutizzata. Inoltre la fenomenologia intravede la possibilità di una certa coincidenza tra l'husserliana intuizione dell'essenza e l'intelletto (*intus legere*) tomista¹³.

Il vero discrimine tra le due posizioni filosofiche viene rintracciato dalla Stein proprio nei rispettivi punti di partenza: la divergenza ruota intorno al teocentrismo di San Tommaso e all'egocentrismo di Husserl che cerca l'“assoluto” punto di partenza nell'immanenza della coscienza trascendentalmente purificata. La fenomenologia appariva infatti rinchiusa in un'immanenza egocentrica tale da farla sembrare agli occhi di molti come una sorta di idealismo in cui imperava quel soggettivismo che era lontano dagli intenti del suo fondatore; in questo contesto di relativismo soggettivo anche il problema di Dio finiva con l'essere relativizzato¹⁴.

¹² Cfr. M. Acquaviva, *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Roma 2002, p. 56–57.

¹³ Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni EMP 2003, p. 63.

¹⁴ Cfr. M. Acquaviva, *Edith Stein. Dal senso dell'essere*, p. 60.

3. In linea con il personalismo cristiano sviluppato dagli autori cristiani

Edith Stein contestualizza la questione fondamentale intorno a cui ruotano fin dagli esordi le sue fatiche intellettuali – l'essere umano – nel dibattito sempre vivo tra fede e ragione, ammettendo che il problema della verità non può essere risolto dalla sola ragione: motivo per cui la filosofia cristiana è una via più atta alla comprensione della realtà.

Nella sintesi tra filosofia e teologia che la Stein propone aderendo alla posizione tomista (che esalta la razionalità di entrambe), si va evidentemente oltre la ricerca filosofica fenomenologica di un criterio di verità che è indipendente dai contenuti della Rivelazione. Rimanendo fedele alla filosofia come ricerca della verità, la Stein vede nella fede non aspetti dogmatici che mortificano e imbrigliano tale ricerca, ma al contrario ciò che permette di ottimizzarla.

La ricerca della verità sull'uomo iniziata da Edith Stein attraverso l'intersoggettività empatica riparte, dopo l'acquisizione della verità prima costituita dall'esistenza di Dio, da questo fondamento e primo garante della persona finita. Le conseguenze filosofiche dell'incontro con il cristianesimo e con il pensiero di San Tommaso furono gravide di arricchimenti teoretici per la Stein, che con metodo fenomenologico ha scavato profondamente nell'interiorità della persona che si rivelava così costitutivamente aperta al mondo, agli altri, a Dio.

Nella sua riflessione continuamente stimolata tanto dall'*intellectus fidei*, quanto dalla sua esperienza di insegnamento in un istituto femminile, l'interesse della Stein è tutto teso alla comprensione dell'altro nella sua umanità e, da fenomenologa, ella intende rintracciarne le strutture profonde che sono alla base della sua costituzione. Perciò "*La struttura della persona umana*" – testo che espone in maniera sistematica la sua visione antropologica – costituisce il tema di un corso tenuto da Edith Stein presso l'Istituto di Pedagogia scientifica di Münster. In queste lezioni, in cui la Stein parla da intellettuale cristiana che esprime le sue preoccupazioni per orientamenti antropologici fuorvianti, vengono esposte in maniera sistematica le teorie che costituiscono la base dell'elaborazione di un fondamento filosofico-teologico su cui si impianta la prassi educativa¹⁵. La questione antropologica viene così ad assumere esplicitamente un ruolo dominante: si deve partire necessariamente da una precisa visione dell'essere umano per impostare correttamente una filosofia dell'educazione.

Per evitare riduzioni che risulterebbero perniciose nelle loro conseguenze educative, quando in questa sede Edith Stein parla di "persona umana", intende l'uomo in tutte le sue dimensioni. L'aggettivo "umana" è necessario per non sovrapporre i risultati ottenuti riguardo all'essere umano con quelli inerenti la

¹⁵ Cfr. A. Ales Bello, *Presentazione*, in: E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 5.

trattazione delle persone “divine” o “angeliche”. Genericamente Edith Stein chiarisce che «per *persona* abbiamo inteso l'Io cosciente e libero. È *libero* perché è “padrone delle sue azioni”, perché determina da sé la propria vita – mediante *atti liberi*»¹⁶. Prendendo questa definizione come punto di riferimento, la persona umana, in quanto possiede una vita psichica soggetta a dei condizionamenti, è condizionata (anche se mai determinata) nell'esercizio della propria libertà e questo la distingue dall'«essere persona dei puri spiriti» che «è una realizzazione più pura dell'idea di persona, perché nulla nel loro essere potrebbe venire sottratto» al loro «libero poter disporre»¹⁷ di sé.

Lungi dal ridurre la persona alla definizione classica boeziana «sostanza individuale di natura razionale»¹⁸, la Stein si avvicina molto nelle sue considerazioni a San Bonaventura, filosofo del personalismo cristiano. Analogamente a quest'ultimo ella attribuisce alla relazione un'importanza costitutiva: l'altro è la polarità imprescindibile nella costituzione del proprio stesso io¹⁹. Questo è un aspetto che associa il pensiero di Edith Stein a quelle “filosofie della persona” che, come espresso in un classico del pensiero della prima metà del Novecento come *Il personalismo* di Emmanuel Mounier, pongono nella qualità della relazione uno strumento primario nel cammino di lenta costruzione della persona. Il “tu” è il riferimento essenziale legato alla natura relazionale della persona: perciò «quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso» e nel momento in cui «l'*alter* diventa *alienus*, io divento a mia volta estraneo a me stesso, alienato»²⁰.

Per molti aspetti Edith Stein prosegue la linea di pensiero iniziata dal suo maestro, ma facendola propria in modo del tutto personale, ricava le linee di fondo della costituzione della persona, la quale è qualcosa che non può ridursi a un “io puro”. Accanto alla descrizione essenziale che è valida per ogni persona umana, Edith Stein, sulla linea del Beato Giovanni Duns Scoto non manca di sottolineare l'importanza dell'individualità perché «ciascuno nella sua essenza più profonda si sente essere “singolare”»²¹: questa differenza dell'essenza più profonda non può essere fatta risalire al fatto che le anime abitano in corpi composti di materia che si differenzia per estensione (argomento, questo, che rafforza la scelta dell'*Haecceitas* scotista come principio di individuazione). Questo “sentire” la propria unicità non è un semplice stato d'animo, ma ha valore conoscitivo in quanto viene colta una realtà spirituale che, seppur si manifesta attraverso segni che cadono sotto i sensi, non è accessibile ai sensi. Dall'esperienza

¹⁶ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 397.

¹⁷ *Ibidem*, p. 426.

¹⁸ M. Bettetini, *Filosofia medievale*, Milano 2009, p. 33.

¹⁹ Cfr. J.A. Merino, *Storia della Filosofia Francese*, Biblioteca Franceseana 1993, p. 101.

²⁰ E. Mounier, *Il Personalismo*, Roma 2010, p. 60.

²¹ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 512.

del particolare, del sentire la propria essenza come unica, si può arrivare ad affermare universalmente che la medesima unicità appartiene ad ogni altro io. Dalla coscienza più intima di sé si può quindi arrivare ad una concezione della forma universale dell'essere persona, ma bisogna «ammettere l'incomparabilità della parte più intima dell'anima di ogni uomo, e con questa dell'intera persona umana, nella misura in cui riceve appunto forma da questa parte più intima»²².

4. Lineamenti dell'identità: chi è l'uomo?

Edith Stein si mostra alquanto categorica affermando che «la pedagogia costruisce castelli in aria se non trova una risposta alla domanda “chi è l'uomo?”». Cercare una risposta a questa domanda è il compito di una dottrina sull'uomo, di un'antropologia»²³. Nel momento in cui afferma ciò, la Stein presenta le sue conclusioni su questioni antropologiche non solo per il valore che esse hanno in se stesse, ma anche perché l'intento di educare non può non partire da una profonda conoscenza delle soggettività – uniche e singolari, ma che presentano strutture trascendentali – a cui si rivolge.

Da quelle che Edith Stein stabilisce come linee-guida per chi ha compiti educativi, si possono trarre perciò ulteriori elementi che aiutano a chiarire a quale modello antropologico si riferisce la filosofa quando esprime la necessità che questo costituisca il fondamento della pedagogia.

Ella esclude infatti l'antropologia come una sorta di scienza della natura che viene in aiuto della medicina nello studio dell'uomo dal punto di vista delle sue caratteristiche morfologiche e fisiologiche, nella misura in cui queste lo differenziano dagli animali. In questo ambito l'essere umano rimarrebbe rinchiuso in una gabbia con l'evidente etichettatura di “homo sapiens, specie animale al vertice dell'evoluzione”. Così, pur riconoscendo che «è importante per l'educatore conoscere struttura, funzioni e leggi di sviluppo del corpo (*Körper*) umano per sapere cosa può essere utile o dannoso per uno sviluppo conforme alla natura»²⁴, non si può trascurare la conoscenza dell'anima umana nell'affrontare un'opera educativa.

La Stein rifugge anche da un'antropologia che inerisce esclusivamente a una conoscenza dell'uomo per “tipi”: infatti, se da un lato essa può essere uno strumento di aiuto per la comprensione del singolo quale appartenente a «forme sovrapersonali che sono il popolo e la razza»²⁵, condurrebbe l'educatore che

²² Ibidem, p. 514.

²³ E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 54.

²⁴ Ibidem, p. 55.

²⁵ Ibidem.

muove da essa a compiere il grave errore di interporre costantemente tra sé e l'allievo uno schema che svilisce l'individualità irripetibile che si trova di fronte. Ma è proprio questa unicità dell'essere umano individuale a costituire il centro nevralgico su cui l'educatore deve puntare la luce per comprenderlo profondamente, consapevole che è esso il fulcro su cui farà leva gran parte della conseguente attività educativa. Denunciando come insufficiente, per tale finalità, la psicologia scientifica, la quale ha appena sfiorato ambiti che sono invece di estrema importanza per il pedagogo, la Stein intende individuare una scienza che si possa ritenere a ragione una "antropologia". «L'umanità concreta, così come ci appare nella realtà della vita e come ce la descrivono i maestri dell'arte dell'interpretazione, ha un *logos*, una legge costitutiva o una struttura d'essere universalmente comprensibile»²⁶: si giunge così ad un'antropologia che è scienza universale dello spirito la quale, a differenza di una scienza dello spirito empirica puramente descrittiva, possiede quell'oggettività necessaria per andare al di là delle concezioni del momento. Dal punto di vista pedagogico la garanzia di oggettività è infatti indispensabile riguardo ai valori di riferimento, che devono superare qualsiasi tendenza storicista. Il compito di una tale scienza generale «è quello di indagare in quali forme sociali la persona umana, secondo la sua struttura, *possa* inserirsi coerentemente, se ne esista una in particolare a cui appartenga in maniera necessaria e indissolubile e quale sia»²⁷. Questa antropologia delineata da Edith Stein è dunque una scienza nettamente distinta dalla psicologia; ella dunque approfondisce una questione che per Husserl era rimasta ancora allo stadio di indifferenziazione: così appare nella polemica che il filosofo compie contro lo psicologismo, facendo coincidere psicologia trascendentale ed antropologia²⁸.

L'analisi fenomenologica dell'essere umano mette in luce che «la ricerca di Dio appartiene all'essere dell'uomo»²⁹ e questo è un dato antropologico imprescindibile per disegnare i lineamenti di un essere contrassegnato da un'evidente tensione verso un Assoluto che appaghi il suo desiderio di infinito. Grazie ai dati della Rivelazione l'uomo – *capax Dei*, ma troppo limitato per poter giungere da solo ad un discorso su Dio (*theòs-lògos*) – è il destinatario di una comunicazione di Colui che per amore rivela il Suo volto.

²⁶ Ibidem, p. 60.

²⁷ Ibidem, p. 62.

²⁸ Cfr. A.M. Pezzella, *Lineamenti di filosofia dell'educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, Roma 2008, p. 99.

²⁹ E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 70.

5. Verso una “metafisica cristiana”?

Analizzando le tre visioni dell’essere umano che erano dominanti al suo tempo (quella idealistica, psicologica ed esistenziale) Edith Stein ne rivela tutta l’inadeguatezza, che naturalmente non può non riflettersi sulle conseguenze pedagogiche, a causa della considerazione solo parziale di ciò che entra a far parte della vita dell’uomo: l’idealismo (dei pensatori tedeschi quali Lessing, Herder, Schiller e Goethe), pur avendo il merito di porre di fronte all’uomo una meta di carattere etico e spirituale, in quanto pone un ideale di perfezione e ognuno contribuisce allo sviluppo dell’umanità, viaggia però su un binario integralmente intellettualistico che accredita «tutta la fiducia nel bene della natura umana e nella forza della ragione»³⁰, trascurando però la parte irrazionale dell’uomo fatta di sensazioni e istinti.

La parte irrazionale dell’uomo è invece presa largamente in considerazione dalla psicologia del profondo, ma d’altra parte, cade nell’eccesso opposto di ricondurre tutto all’istinto, non attribuendo il giusto peso alle potenzialità della volontà e dell’intelletto al punto che sorge la domanda di quale possa essere a questo punto, in una visione così riduttiva, il senso di un lavoro pedagogico³¹.

Neanche la visione esistenziale propria di Heidegger, a cui si riconosce il merito di aver ripreso il tema dell’essere, appare soddisfacente. Riferendosi ad essa Edith Stein parla di una «metafisica dei nostri giorni» in cui “l’Esserci” dell’uomo consiste in una perenne angoscia legata alla sua volontà di «fuggire il suo essere “gettato”»³². Heidegger non corrisponde all’esigenza che nasce dal trattare l’essere umano nelle sue caratteristiche più peculiari, in quanto tralascia di compierne un’indagine metafisica. Dal punto di vista fenomenologico Heidegger (tema che sarà poi sviluppato nell’appendice ad *Essere finito e Essere eterno*, intitolata *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*) non ha “visto” l’essere umano e lo ha collocato pessimisticamente tra il nulla dell’inizio e il nulla della morte, fissando lo sguardo su ciò che non è e distogliendolo «dall’assoluto che emerge dietro questo essere limitato»³³. Appare quindi contraddittoria la chiamata al vero essere di cui l’educatore dovrebbe farsi difensore in un’esistenza priva di senso che nel suo sorgere come nel suo terminare è dominata dal nulla.

La critica che Edith Stein muove a queste visioni a lei contemporanee, parte da una prospettiva che è propria di una visione dell’uomo che tenga conto tanto delle sue strutture ontologiche, quanto della sua origine e del suo fine

³⁰ Ibidem, p. 40.

³¹ Cfr. ibidem, p. 42.

³² Ibidem, p. 43.

³³ Ibidem, p. 49.

ultimo. Per giungere a questa conoscenza *in toto* sull'essere umano, la Stein è convinta che si debba necessariamente compiere una ricerca che unifichi, armonizzandoli, i risultati della filosofia e della teologia. Ciò è pienamente attuato in quella che Edith Stein chiama appunto «metafisica cristiana»³⁴.

La teologia, intesa come ricerca sulle verità rivelate, rappresenta una preziosa e necessaria fonte di ampliamento di conoscenza della realtà umana. Non basta quindi la riflessione filosofica perché essa può solo «formulare una serie di possibilità essenziali, ma non può decidere fra esse»³⁵. Ci sono infatti domande che non trovano risposta né con l'aiuto dell'esperienza né mediante l'evidenza filosofica e la Rivelazione costituisce l'unico aiuto veramente valido per far luce su questioni che rimarrebbero altrimenti insolute:

Nella vita dell'io, sottoposta alla temporalità finita e, quindi, all'angoscia esistenziale, la Stein rinviene un fondamento privo di potenzialità e di finitezza: è l'essere eterno, che sorregge ontologicamente, costituisce fenomenologicamente e motiva esistenzialmente la vita dell'io. A partire da questo fondamento più intimo dell'io stesso, e al contempo radicalmente diverso e altro da lui, la ricerca della Stein si apre al guadagno dell'intera realtà [...] per giungere [...] al senso dell'essere e alla sua pienezza in Dio; e Dio è persona. È l'«io sono» originario, dal quale tutto il resto dell'essere è creato e rispetto al quale tutto il resto dell'essere si costituisce per analogia³⁶.

Alla metafisica cristiana corrisponde un'idea di essere umano che utilizza le verità di fede per delineare un ritratto di uomo che ha in sé una bontà e una dignità che lo distingue dalle altre cose create da Dio in quanto unica creatura che è immagine di Dio stesso. Così, mentre tutta la creazione è soltanto *vestigium* della Trinità, *l'immagine* si può scorgere solo nella creatura che nel proprio essere dotata di intelletto e volontà si distingue dal resto della creazione e somiglia all'essere proprio di Dio. Questa concezione che «condivide con l'umanesimo idealista la convinzione circa la bontà della natura umana», ma poggiando su un diverso fondamento in quanto «l'uomo è buono perché è stato creato da Dio»³⁷, restituisce grande dignità all'essere e all'operare della persona umana che altrimenti cadrebbe irrimediabilmente nel nichilismo.

Ciò non significa che l'antropologia cristiana ignori i lati oscuri dell'esistenza umana ma, seppur con una natura ferita dal peccato originale, l'uomo, attraverso l'esercizio della libertà, può combattere le cattive inclinazioni proprie del suo stato. A questa prima consapevolezza deve seguire quella che l'essere

³⁴ Ibidem, p. 63.

³⁵ Ibidem, p. 216.

³⁶ F.V. Tommasi, *L'analogia della persona in Edith Stein*, Pisa 2012, p. 105.

³⁷ E. Stein, *La struttura della persona umana*, p. 45.

umano «non riesce a trovare da solo la strada per il cielo»³⁸, ma è necessaria la Grazia risanante la natura umana malata. L'uomo deve essere infatti condotto «dal regno della natura al regno della Grazia» tra cui si pone il «regno della libertà»³⁹: la persona, a differenza degli animali è capace di atti liberi, ma da sola non può formarsi, ha bisogno di aiuti esterni.

Volendo utilizzare il concetto della “metafisica cristiana” non si vuole in alcun modo contrastare il detto di san Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio*, in cui sottolinea che il cristianesimo non si identifica completamente con nessun sistema filosofico⁴⁰ né assume un'unica metafisica. È fuori dubbio che la teologia ha bisogno della filosofia, tuttavia non si limita ad un sola corrente. Di conseguenza collabora e si unisce con la filosofia per rendere il proprio contenuto ragionevole e comunicabile, scientificamente giustificato. Dall'altro canto ci sono i vari sistemi filosofici che si arricchiscono dal momento in cui si aprono alla fede e al pensiero teologico⁴¹.

6. Le influenze di Sant'Agostino e Duns Scoto

Nelle analisi compiute da Edith Stein sulla persona umana non si possono trascurare alcune delle fonti utilizzate che hanno lasciato un segno profondo nel suo modo di pensare e perciò facilmente rintracciabili.

Innanzitutto il punto di partenza dell'indagine: come già citato, la Stein analogamente a Sant'Agostino, ritiene che la ricerca esordisce da quell'interiorità che viene descritta spazialmente come il luogo in cui l'Io può incontrare l'Essere che dà senso al compimento della vita. La via dell'interiorità come strada verso la verità non significa però che l'uomo non debba in qualche modo trascendere se stesso, perché è proprio alla luce della verità del proprio essere che egli si scopre come essere mutevole che deve rivolgersi all'Altro per trovare il proprio fondamento. «Poiché la Persona di Dio è archetipo di quella umana, la relazione che si viene a stabilire è di natura interpersonale, per cui per comprendere l'essere umano occorre conoscere l'essere di Dio attraverso una via che si caratterizza come esperienziale ed empatica»⁴². Valorizzando l'esperienza di Dio più per mezzo della fede e dell'amore, Edith Stein si pone così sulla

³⁸ Ibidem, p. 47.

³⁹ E. Stein, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in: *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma 2002, p. 54.

⁴⁰ Cfr. FR, n. 37.

⁴¹ Cfr. A.R. Luño, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica "Fides et ratio"*, "Acta Philosophica" vol. 9, 2000, 1, p. 33–57.

⁴² M. Scherini, *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Roma 2008, p. 261.

scia di Sant'Agostino, ma ciò non significa che ella abbandoni la via della ragione, perché la persona di Dio, accolta in sé nella fede, può essere conosciuta anche razionalmente.

Per Sant'Agostino Dio ha lasciato in tutte le sue creature le sue *vestigia*, ma solo l'uomo ha il privilegio di recare in sé la Sua immagine; in *Essere finito e Essere eterno* la Stein precisa a tal proposito che «San Tommaso distingue *vestigium (Spur)* e *imago (Abbild)*. [...] Con Sant'Agostino, ella trova in tutta la creazione un vestigio della Trinità; un'immagine solo nelle creature dotate di ragione, che hanno intelligenza e volontà. Ciò nondimeno noi troviamo una certa immagine anche in quelle creature che per San Tommaso rivelano solo un vestigio della Trinità»⁴³.

Con chiaro riferimento al *De trinitate* di Sant'Agostino Edith Stein afferma che «anche la vita spirituale dell'uomo è da considerarsi una e trina. Con i suoi tentativi Sant'Agostino è stato precursore in questa direzione»⁴⁴. Questo è un altro punto di contatto con il grande pensatore cristiano, rappresentato da un'intensa riflessione sul mistero trinitario che propone una comunanza di natura in una pluralità di persone. Questa struttura del tre-uno si ritrova nella vita intima dell'animo umano che si sviluppa in un triplice movimento: «l'essere intimo dello spirito, l'andare verso-il-mondo-esterno e lo scambio reciproco fra interno ed esterno sono le direzioni base della vita spirituale»⁴⁵. La Stein rifugge così dallo sbrigativo incasellamento del tema della Trinità tra le questioni puramente teologiche. Il riferimento all'esistenza dell'uomo diventa chiaro quando si descrive quest'ultimo (riproponendo così anche i tratti del pensiero bonaventuriano) come *imago Dei*; di conseguenza la Trinità è il fondamento primario per accedere alle profondità del mistero dell'uomo perché alla luce dell'essere trinitario di Dio che è comunione, relazione, anche l'essere della persona viene riletto superando una visione dell'essere come realtà statica, immobile. In questo pensiero ontologico che parte dal mistero trinitario come verità che getta nuova luce sull'essere dell'uomo, esso «viene visto come capacità di donarsi, di darsi empaticamente all'altro. [...] All'inizio della vita l'essere è relazione, comunicazione d'amore, così la persona alla luce della Trinità perviene alla pienezza, superando la vacua solitudine heideggeriana dell'Esser-ci, e alla relazione che nasce e si sviluppa nella persona alla luce dell'*Einführung*»⁴⁶. È proprio la relazione empatica, di cui costituzionalmente ogni uomo è capace, il mezzo attraverso il quale si può entrare in comunicazione con l'essere dell'altro e pe-

⁴³ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 378.

⁴⁴ Ibidem, p. 461.

⁴⁵ Ibidem, p. 468.

⁴⁶ N. Salato, *Senza vita di Grazia non c'è Chiesa. Fenomenologia della persona e teologia della chiesa nel pensiero di Edith Stein*, Roma 2010, p. 117.

netrare il centro della persona che svela che l'essere in relazione è «la cifra ermeneutica del mistero trinitario e della persona»⁴⁷.

Un'altra questione in cui è riscontrabile un certo eco del pensiero di Sant'Agostino è quella riguardante la libertà, nel trattare la quale la Stein «è fortemente influenzata dalla distinzione agostiniana fra libero arbitrio e libertà»⁴⁸. Secondo il Padre della Chiesa l'uomo è orientato al bene quale compimento del proprio essere, ma a causa del peccato esiste la possibilità di un allontanamento da tale orientamento e quindi la scelta del male. Il "libero arbitrio" indica quella possibilità di scelta tra bene e male che Dio dona alla sua creatura; la "libertà" è invece uso del libero arbitrio nel senso del compimento del bene: l'uomo "libero", secondo quest'ultimo significato è allora colui che asseconda con la propria volontà l'intervento della Grazia, impedendo che intervenga la decadenza provocata dal peccato originale a cui si deve «non solo la sottrazione di doni e la condanna alla morte, ma un mutamento della natura e un tramandare questa natura mutata»⁴⁹. Edith Stein dichiara esplicitamente che il fondamento con il quale il pedagogo deve «fare i conti» se vuole formare la gioventù alla luce dell'interpretazione cattolica della natura umana è che quest'ultima «si è pervertita per effetto del peccato originale»; anche se la Redenzione operata da Cristo ha riaperto la possibilità di reintegrare l'originaria giustizia, resta nell'uomo il *fomes peccati* che rende tutta la sua vita terrena «lotta contro la corruzione della sua natura [...], lotta che deve condurre egli stesso, in forza del proprio libero arbitrio; lotta in cui però al tempo stesso la grazia del Signore è attiva ed efficace in lui, operando l'essenziale. È lei dunque, che in ultimo conduce l'uomo al proprio *télos* nella gloria»⁵⁰.

Negli scritti di Edith Stein i riferimenti al pensiero di San Tommaso sono frequentissimi, a dimostrazione di come la fenomenologia accoglie molte delle soluzioni tomiste alle questioni trattate. Ciò non accade invece in merito alla dottrina dell'individuazione mediante la materia, secondo la quale «Tommaso designa anche l'individualità dell'essere umano come *de ratione materiae*»⁵¹, in quanto la sua applicazione anche alla persona umana è inconciliabile con gli assunti metafisici di base dello stesso pensiero tomista. La Stein esprimendo la propria posizione a riguardo, cioè che «nell'essere umano lo stesso "spirito" deve essere considerato come individuale», sottolinea che «chiaramente ciò co-

⁴⁷ Ibidem, p. 119.

⁴⁸ M. D'Ambra, *La struttura della persona umana. Edith Stein e Romano Guardini*, in: *Fenomenologia e personalismo. Le fonti tedesche del Personalismo francese*, a cura di M. Bucarelli e M. D'Ambra, Roma 2008, p. 133.

⁴⁹ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 521.

⁵⁰ E. Stein, *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in: *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Roma 1999, p. 212.

⁵¹ E. Stein, *Potenza e Atto*, p. 372.

stituisce un allontanamento dalla concezione di San Tommaso che riconosce solo agli angeli una specie propria»⁵². La questione della materia in relazione al principio di individuazione è stato un tema molto dibattuto nella speculazione medievale e la Stein sembra accostarsi alla posizione che ha in merito un altro pensatore medievale: in *Essere finito e Essere eterno* la filosofa, dopo aver esposto la *pars destruens* della soluzione tomista al problema, conclude che si attribuisce «alla forma della cosa l'essere individuale», specificando che «anche Duns Scoto fa così: egli considera come *principium individuationis* una qualità positiva dell'ente, che separa la forma essenziale individuale da quella universale»⁵³.

Ci sono nel pensiero della Stein due elementi in particolare che si ritrovano nella soluzione scotista all'individuazione con il riferimento all'*Haecceitas*⁵⁴; (*Haecceitas* è il nome che i seguaci di Scoto hanno dato a ciò che si presenta come il perfezionamento definitivo della forma sostanziale che è, nel caso dell'uomo, «il coronamento della forma umana in forza del quale non è solamente uomo, ma questo uomo come essere singolare ed irripetibile»⁵⁵). «Come Scoto» che dopo aver dimostrato la necessità di postulare una tale *entitas positiva* per costruire il carattere irripetibile ed incomunicabile «degli individui» rinuncia a conoscere mediante le categorie logiche e metafisiche i caratteri propri dell'individualità, così Edith Stein rinuncia alle categorie razionali della «filosofia come scienza rigorosa» e ammette che «la differenza essenziale dell'individuo non è comprensibile»⁵⁶.

Edith Stein sembra così far propria nelle sue analisi sulla persona umana, sulla scia di Scoto che riprende la definizione di *persona* di Riccardo di San Vittore (secondo la quale «la persona è l'esistenza incomunicabile di natura intellettuale»), l'essenziale «incomunicabilità» della particolarità dell'essere, propria di ogni individuo: «ogni Io è unico, ha qualcosa che non divide con nessun altro ente, qualcosa di «incomunicabile». [...] L'incomunicabile, che appartiene ad ogni Io in quanto tale, è una *particolarità dell'essere*»⁵⁷.

E ancora, analogamente a Scoto che non si limita all'aspetto negativo di incomunicabilità e alla caratteristica essenziale della persona che, come *ultima solitudo*, è *essere-in-sé*, ma individua anche l'aspetto di *relatio transcendentalis* come costitutivo dell'essere umano, così per Edith Stein non si può parlare di persona umana limitandosi a dire che «ogni Io ha il suo essere, che noi chiamiamo *vita*, che si svolge di momento in momento, e diventa un ente *chiuso*

⁵² Ibidem, p. 262.

⁵³ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 498.

⁵⁴ Cfr. F. Bottin, *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Padova 2010, p. 109-111.

⁵⁵ J.A. Merino, *Storia della Filosofia Francescana*, p. 266.

⁵⁶ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 512.

⁵⁷ Ibidem, p. 367.

in sé»⁵⁸. Per entrambi i pensatori la persona umana è costitutivamente, ontologicamente caratterizzata dalla tensione verso ciò che è altro da sé; come messo in luce da Scoto e ampiamente trattato da Edith Stein in *Essere finito e Essere eterno*: «nel prendere coscienza del proprio “limite” ontologico, la persona umana si accorge di essere in una relazione essenziale con l’Essere infinito»⁵⁹.

Ovviamente, sulla linea dell’insegnamento di san Giovanni Paolo II articolato nell’enciclica *Fides et ratio*, il cristianesimo e la fede non possono essere immedesimane né tantomeno ridotte esclusivamente ad un unico sistema filosofico⁶⁰. È fuori dubbio che la fede e il cristianesimo hanno bisogno della filosofia per rendere i loro contenuti comprensibili, ragionevoli, comunicabili, giustificabili ecc. La compatibilità tra teologia e filosofia fa sì, che pure la ricerca razionale della verità da parte dell’uomo, apre la sua intelligenza all’Essere che la supera, le permette di auto-trascendersi, senza abbandonare se stessa⁶¹. Inoltre il valore offerto dalla ricerca di Edith Stein sta nella capacità raramente vista di fare la sintesi del pensiero filosofico-teologico sul preciso argomento, includendo e conciliando le posizioni o impostazioni a prima vista contrastanti; come ad esempio, la fenomenologia husserliana e la metafisica classica e la teologia cristiana.

Concludendo, l’intento di questo contributo che pone al centro il mistero dell’uomo, era quello di illuminare l’odierna situazione e condizione di ogni persona e di tutta la società che vive una profonda crisi antropologica segnata dalla speranza aperta all’Assoluto, dalla coscienza della dignità dell’essere umano, dalla negazione della verità e dei principi non negoziabili. Insomma l’attualità del pensiero di Edith Stein, ma ancora più la sua vita e il martirio, lanciano una larga e penetrante luce di speranza sull’identità dell’uomo, espressa anche splendidamente da papa Benedetto XVI nell’enciclica *Spe salvi*.

Bibliography

- Acquaviva M., *Edith Stein. Dal senso dell’essere al fondamento eterno dell’essere finito*, Roma 2002.
- Ales Bello A., *Edith Stein. La passione per la verità*, EMP – Roma 2003.
- Ales Bello A., *Edmund Husserl. Pensare Dio-Credere in Dio*, Padova 2005.
- Ales Bello A., *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa 2007.
- Ales Bello A., *La donna nell’antropologia cristiana*, in *La donna: memoria e attualità. Una lettura secondo l’antropologia, la teologia e la bioetica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, Città del Vaticano 1999.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ M. D’Ambra, *La struttura della persona umana*, in: *Fenomenologia e personalismo*, p. 136.

⁶⁰ Cfr. FR, n. 37.

⁶¹ Cfr. A.R. Luño, *Pensiero filosofico e fede cristiana*, “Acta Philosophica” vol. 9, 2000, 1, p. 33–57.

- Ales Bello A., *Presentazione*, in: E. Stein, *La struttura della persona umana*, Roma 2000.
- Bettetini M., *Filosofia medievale*, Milano 2009.
- Bottin F., *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Padova 2010.
- Cardellini S., *Filosofia dal volto mistico, Edith Stein e Vladimir Solov'ëv*, Roma 2004.
- Costantini E., *Edith Stein*, Città del Vaticano 1998.
- D'Ambra M., *La struttura della persona umana. Edith Stein e Romano Guardini*, in: *Fenomenologia e personalismo. Le fonti tedesche del Personalismo francese*, a cura di M. Bucarelli e M. D'Ambra, Roma 2008.
- Del Gaudio B., *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Roma 2004.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Fides et Ratio"* (1998), in: *La Santa Sede* [online], accesso: 23.04.2018, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html>.
- Luño A.R., *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica "Fides et ratio"*, "Acta Philosophica" vol. 9, 2000, 1, p. 33–57.
- Merino J.A., *Storia della Filosofia Francescana*, Bergamo 1993.
- Mounier E., *Il Personalismo*, Roma 2010.
- Paolinelli M.P., *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Milano 2001.
- Pezzella A.M., *Lineamenti di filosofia dell'educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, Roma 2008.
- Salato N., *Senza vita di Grazia non c'è Chiesa. Fenomenologia della persona e teologia della chiesa nel pensiero di Edith Stein*, Roma 2010.
- Scherini M., *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Roma 2008.
- Stein E., *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova 1999.
- Stein E., *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in: *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Roma 1999.
- Stein E., *Il problema dell'empatia*, ed. E. Costantini, E. Schulze Costantini, Roma 2016⁵.
- Stein E., *La struttura della persona umana*, Roma 2000.
- Stein E., *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in: *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma 2002.
- Stein E., *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova 2003.
- Tommasi F.V., *L'analogia della persona in Edith Stein*, Pisa 2012.

The philosophical-theological synthesis of Christian anthropology of Edith Stein

Summary: The present text shows in which degree – touching the development intellectual, spiritual, ethical – Edith Stein takes into account the necessity of the exit outside the phenomenology conception „of the pure mind“. Stein is conscious of the composed the process of the recognition and the effort of getting of the truth. Inwards Christian discovers the necessity of the spiritual path and mystical on the epistemological plane. The sole „return to the creature/of the thing“ (Husserl) is not an ultimatum of the cognitive conduct of the philosophy. Indispensable, according to her mind, is the spiritual path which does not have nothing in common with the mysticism – in such meaning which Husserl granted to it. The spirituality is indispensable in the gnosiology, especially in such areas of the knowledge as philosophical and theological anthropology. Decisive for her researching development was „the meeting“ with authors of the Christian classics of such as Augustine, Thomas, Bonaventure, Jan Duns Szkot and other more contemporary. The Christian personalism, the opening

to the Transcendences (auto-transcendancy), the conception „of the logos”, „the exit outside themselves without leaving of the own subjectivity”, you let on will avoid the epistemological egoism, the subjectivism and in effect the relativism – ways nowhere (the nihilism). It is up to the reader to appraise the value of the Edith Stein’ perspective, her originality, the place inwards Christian and the rightness of the synthetic seizure of the problem in the article.

Keywords: the epistemology, the creature, the personalism, the transcendence, the mysticism.

Filozoficzno-teologiczna synteza antropologii chrześcijańskiej Edyty Stein

Streszczenie: W niniejszym tekście autor wykazuje, w jakim stopniu – gdy chodzi o rozwój intelektualny, duchowy, etyczny – Edith Stein uwzględniła konieczność wyjścia poza fenomenologiczną koncepcję „czystego rozumu”. Stein zdaje sobie sprawę, jak złożony jest proces poznania i wysiłek docierania do prawdy. W myśli chrześcijańskiej odkrywa konieczność drogi duchowej i mistycznej na płaszczyźnie epistemologicznej. Wyłączny „powrót do istoty/rzeczy” (Husserl) nie jest ostatecznym celem poznawczego postępowania filozofii. Niezbędna jej zdaniem jest droga duchowa, która nie ma nic wspólnego z mistycyzmem – w takim znaczeniu, jakie nadawał mu Husserl. Duchowość jest niezbędna w gnozeologii, szczególnie w takich obszarach wiedzy, jak antropologia filozoficzna i teologiczna. Decydujące dla jej rozwoju naukowego było „spotkanie” z autorami klasyki chrześcijańskiej (Augustyn, Tomasz, Bonawentura, Jan Duns Szkot) oraz innymi bardziej jej współczesnymi. Personalizm chrześcijański, otwartość na Transcendencję (autotranscendencja), koncepcja „logosu”, „wyjście poza siebie bez opuszczania własnej subiektywności”, pozwalają na uniknięcie epistemologicznego egoizmu, subiektywizmu i w efekcie relatywizmu – drogi donikąd (nihilizm). Czytelnikowi pozostaje ocenić wartość perspektywy Edith Stein, jej oryginalność, miejsce w myśli chrześcijańskiej oraz trafność syntetycznego ujęcia problemu w artykule.

Słowa kluczowe: epistemologia, istota, personalizm, transcendencja, mistycyzm.