

## Edith Stein e l'*Imago Trinitatis*

1.

Uno dei vari aspetti del notevole pellegrinaggio intellettuale di Edith Stein negli anni successivi al battesimo è il progressivo approfondirsi del suo impegno critico nella metafisica tomista. Come il suo amico e mentore, Erich Przywara<sup>1</sup>, Stein si propone di instaurare un dialogo tra il tomismo e il mondo del pensiero fenomenologico, e di sviluppare un'ontologia che possa fungere da complemento creativo – e per certi aspetti da correttivo – al sistema del Dottore Angelico. Stein stessa dice<sup>2</sup> di aver potuto vedere alcune bozze della prima parte della grande opera *Analogia Entis* di Przywara, e rileva sia le aree di convergenza, sia quelle di tensione tra i loro due approcci. Nell'affrontare la questione<sup>3</sup> se esista o meno una «filosofia cristiana» – una questione molto controversa nel dibattito cattolico della metà del secolo scorso – si appella all'autorità di Przywara per concludere che la filosofia ha bisogno di essere completata dalla teologia, nel senso che per poter arrivare a conclusioni certe deve tener conto dell'apporto della rivelazione, senza per questo diventare essa stessa teologia. Ciò sembra significare che la filosofia in quanto tale deve riconoscere i limiti del ragionamento finito ordinario, ma può farlo in uno di questi due modi: o rimanendo a livello dell'ipotesi e dell'inconcludenza, oppure riconoscendo che il proprio metodo deve essere integrato da un'intuizione positiva tratta dalla rivelazione. In quanto sistema che si riconosce incompleto e si rimette alla verità rivelata, mantiene la sua integrità di filosofia, ma volge esplicitamente lo sguardo verso un tipo di conoscenza ulteriore e più piena, non raggiungibile dalla sola ragione; ed è questo riferimento esplicito a una conoscenza più piena, fondata sul dono divino, che in ultima analisi definisce cosa sia la «filosofia cristiana». Il filosofo non credente può liberamente usare il dato teologico come «esperimento di pensiero», potremmo dire, ma non può avere ragioni strettamente filosofiche per accettarlo o rifiutarlo.

La lunga e complessa analisi svolta da Edith Stein in *Essere finito e essere eterno* è dichiaratamente un saggio sulla filosofia cristiana, in cui, come vedremo, l'inserimento del dato teologico è un mezzo per arricchire ed ampliare una considerazione filosofica dell'esistenza finita in generale e dell'esistenza umana in particolare. Come nell'*Analogia Entis* di Przywara, al centro si trova la questione se e come il metodo fenomenologico sfoci in una inevitabile considerazione della metafisica. La stessa percezione è segnata da una tensione tra un atto di conoscenza che si colloca inevitabilmente in una cornice temporale (*giungiamo a conoscere, rispondiamo a dei specifici momenti di stimolo percettivo, «narriamo» la nostra conoscenza in rapporto ad altre occorrenze registrate*) e l'oggetto conosciuto, che, per la sua struttura interna, non dipende dalla storia del nostro conoscere. Il mero «*quod*» dell'oggetto è distinto dal «*quomodo*» della sua attualità nel momento in cui ci impatta; tuttavia, questa distinzione ci obbliga anche a riconoscere che nessuno dei due poli può essere pensato senza l'altro. Non si danno «enti», per così dire, sparsi qua e là; esistenti, ma non in una modalità di auto-presentazione; non ci sono pacchetti di qualità percepite che possano essere pensate indipendentemente da una sostanza che essi attivano o attualizzano.

---

<sup>1</sup> Przywara aveva invitato Stein a tradurre il *de Veritate* dell'Aquinate in tedesco, e la sua traduzione, pubblicata infine nel 1931, si rivelò un tentativo molto originale e controverso di rendere l'Aquinate in un linguaggio fenomenologico. Sulla ricezione dell'opera, si veda Alasdair MacIntyre, *Edith Stein: A Philosophical Prologue*, London, Continuum 2006, 177-9, anche se l'autore non discute dettagliatamente il rapporto continuo tra Stein e Przywara. La vigorosa e provocatoria monografia di Philip Gonzalez, *Reimagining the Analogia Entis. The Future of Erich Przywara's Christian Vision*, Grand Rapids, Eerdmans 2019, adotta pienamente una versione delle critiche più aspre di Przywara nei confronti di Stein, ma spero di dimostrare che i suoi giudizi così negativi vanno ridimensionati.

<sup>2</sup> Nell'introduzione all'opera postuma *Essere finito e essere eterno*, traduzione di L. Vigone, Città Nuova, 1988 (d'ora in poi indicata come EFEE), 62.

<sup>3</sup> Nel capitolo introduttivo di EFEE, soprattutto nelle pagine 62-67.

Per Przywara, questo implica iniziare il progetto metafisico accettando un'inevitabile andirivieni tra il «*quod*» e il «*quomodo*», tra l'analisi fondamentale della sostanza, l'atto per il quale qualcosa semplicemente è, e le specificità dei processi storici e condizionati in cui una sostanza viene ad essere conosciuta. L'«essenza» di un qualsiasi oggetto di conoscenza, nella famosa frase di Przywara, è «nel e oltre» il come (*quomodo*) della sua esistenza attuale, del suo atto di esistere come specificamente presente qui a un soggetto finito. Questa è, per Przywara, la chiave di volta della «metafisica creaturale», una filosofia che inizia dalla storia della conoscenza, si potrebbe dire, una filosofia che non cerca una prospettiva svincolata dalla propria posizione contingente e incarnata.<sup>4</sup> Sia Przywara che Stein concordano nell'individuare la differenza tra le loro posizioni nel contrasto tra questo approccio e la metodologia maggiormente astratta di Stein in EFEE<sup>5</sup>; entrambi riconoscono cautamente una complementarità, piuttosto che una piena polarità, tra i loro metodi, anche se Przywara è percepibilmente più critico nei suoi commenti successivi, e alcuni hanno sostenuto che vi sia una più profonda incompatibilità tra i due, che rappresenterebbe la grande frattura del ventesimo secolo tra una comprensione essenzialmente moderna e antropocentrica, dominata dal metodo e determinata in senso fenomenologico, e il recupero (potenzialmente) post-postmoderno dell'enfasi teocentrica.<sup>6</sup>

Ad ogni modo, l'approccio di Stein presenta un chiaro contrasto. Se Przywara vede il rapporto della conoscenza come qualcosa che esiste sempre in una tesa simultaneità tra l'incontro con il «*quod*» e il «*quomodo*», Stein inizia con il riaffermare – in termini di fenomenologia husserliana – la semplice posizione cartesiana secondo cui ciò di cui sono principalmente e fundamentalmente consapevole è la mia stessa attività mentale, e da lì passa a considerare come l'essenza informi l'esistenza. Non che questa autocertezza sia in alcun modo la prima «cosa» che conosco, e nemmeno un «principio primo» da cui argomentare; ma è il presupposto non tematizzato e non riflesso di tutto ciò che penso e faccio.<sup>7</sup> Senza questo presupposto, non posso affatto pensare. Tuttavia, non dovremmo essere troppo precipitosi nel concludere che ci troviamo davanti solo a una varietà concettualmente instabile dell'ossessione epistemologica tipicamente «moderna», tanto meno ad una riduzione di un mondo di oggetti alle categorie del soggetto cosciente. Stein sta consapevolmente andando oltre Husserl in alcuni aspetti importanti: piaccia o meno, quando pensiamo a una qualsiasi cosa determinata, stiamo sempre pensando al pensare, poiché stiamo sempre (implicitamente) pensando alla tensione tra la nostra posizione localizzata, incarnata, legata al tempo, a partire dalla quale interagiamo con il «*quomodo*» di una qualche sostanza, e il fatto che individuiamo un «*quid*», il cui «essere *quid*» non dipende dalla nostra posizione localizzata e mutevole, ma è quello che è a prescindere dal nostro stato di coscienza in qualsiasi momento. Vale anche la pena notare qui che la terminologia di Stein diverge in parte da quella di Przywara: Przywara lavora sul «*quod*» e «*quomodo*»; Stein, come vedremo, con un sistema più complesso – a grandi linee, un «*quid*» nascosto, realizzato in un «*quomodo*», che comunica ulteriori possibilità per il «*quid*». L'atto di conoscere è il momento in cui incontriamo qualcosa che è *in atto*; ma incontrare qualcosa che è in atto, incontrare un «*quomodo*» temporale e incarnato, una presenza distintiva qui e ora, significa proprio cogliere il fatto che in questo momento *non*

---

<sup>4</sup> Si vedano, ad esempio, le pagg. 27-50 nella traduzione a cura di Paolo Volonté, *Analogia Entis. Metafisica: la struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero 1995.

<sup>5</sup> EFEE, 33-34; cfr. il saggio del 1956 di Przywara «Edith Stein and Simone Weil: Two Fundamental Philosophical Themes», pubblicato in appendice alla versione inglese di *Analogia Entis. Metaphysics: Original Structures and Universal Rhythm*, Grand Rapids, Eerdmans 2014, (a cura di John R. Betz e David Bentley Hart), 596-612, soprattutto 597-9, 602-4.

<sup>6</sup> Questo è l'impatto della lettura di Gonzales, in cui Stein è presentata come l'antesignana di un asservimento rahneriano alla tirannia kantiana dell'ansia epistemologica e della priorità della coscienza sull'essere; un giudizio che vorrei ridimensionare significativamente, come si vedrà chiaramente.

<sup>7</sup> EFEE, 72s.

cogliamo ciò che è pienamente come realtà esistente in modo atemporale. Per dirla in modo leggermente diverso, pensare il pensare significa pensare la natura inevitabilmente temporale della coscienza finita e il suo coinvolgimento con un'alterità ingestibile in ogni incontro con una sostanza altra.<sup>8</sup> Così, pensare al pensare è anche pensare indirettamente l'essere «eterno»: siamo coscienti di essere «giunti a conoscenza», e che la nostra intera esistenza è in continuo mutamento, e che quindi il momento in cui percepiamo un atto dall'esterno della nostra soggettività è un momento «fuori dal tempo». La nostra soggettività localizzata non può ridurre questo atto «estraneo» alle sue proporzioni. Ma mettendo tra parentesi questo limite, arriviamo all'intuizione dell'atto-in-quanto-tale, realmente atemporale, aldilà di ogni processo attraverso il quale l'essenzialità, il «quid», di qualcosa diventa pensabile e comunicabile. «Esso [l'Io] giunge così alla *idea di pienezza*, eliminando dal proprio essere ciò di cui ha coscienza come di una deficienza».<sup>9</sup> In questo modo, riecheggiando e al tempo stesso mettendo in discussione lo *Spannung* di Przywara dell'«essenza in-e-oltre l'esistenza», Stein presenta una tensione parallela tra «forma» e «pienezza», tra la totalità di ciò che una sostanza è e la sua realizzazione come presenza attuale e determinata nel mondo: essenza che è al tempo stesso attiva e «vuota» (l'essenzialità non è mai un oggetto in quanto tale, non è mai una cosa nel mondo), sempre reale solo ed esclusivamente nel «riempire» e formare un oggetto che dev'essere colto – e colto nella sua inafferrabilità.<sup>10</sup>

Come Stein riconosce, il vocabolario che sviluppa è molto diverso dagli usi, più comuni, dell'ontologia aristotelica e tomista, ma è attenta a segnalare le differenze e a cercare di chiarire il più possibile il suo impiego dei termini. Giunta alla fine delle prime sei sezioni di EIEE, Stein ha delineato un'ontologia in cui il modello di base è la tensione tra forma attiva e istanziazione *attualizzata*. Ogni «forma attiva» è un'«unità di senso» all'interno della creazione, un insieme limitato di potenzialità realizzabili, in modo che, pur non cambiando nel tempo (non essendo un soggetto attuale), è sempre orientata verso un'attualizzazione temporale.<sup>11</sup> Ogni sostanza allo stato primordiale è una sorta di «campo» di possibilità, uno spettro di attualità coerenti; e l'oggetto attuale della conoscenza è il risultato dell'essenzialità che diventa la pienezza o il contenuto di un fenomeno nel mondo – essendo, come Stein ama dire, «supportato» dal fenomeno. In ogni specifico atto di conoscenza conosco il fenomeno, ma non il campo, poiché nessuna istanziazione attualizzata esaurisce quel campo. Il saggio di Przywara su Stein descrive il suo punto di vista come una forma di «essenzialismo puro» a causa dell'enfasi posta sulla forma atemporale come una realtà che è in qualche modo determinata prima della sua realizzazione esistenziale; studiosi come Philip Gonzales sostengono che questo, in ultima, pone Stein dalla parte di un metodo decisamente non-storico, di un'accentuazione della condizione trascendentale della soggettività piuttosto che dell'effettiva attività storica di risposta alla continua elargizione di vita e di dono da parte di Dio, e di un'aspirazione alla totale mappatura concettuale dell'ambiente finito. Ma anche solo questo riassunto appena abbozzato può suggerire che si tratta di un giudizio opinabile; lo stesso Przywara delinea un modello di «essenza» che non è affatto incompatibile con le considerazioni di Stein e le sue considerazioni sul rapporto tra «concetto» e «mistero» trovano risonanze in Stein.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Purtroppo Stein non collega da nessuna parte questa discussione con la sua innovativa analisi del carattere fondante dell'immaginazione «empatica» nella sua dissertazione sul concetto di empatia.

<sup>9</sup> EIEE, 93.

<sup>10</sup> Soprattutto in *Ibid.*, 193-205; cf. 144.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 376.

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio, *Analogue Entis*, capitoli IV e V, e l'importante saggio del 1939 sulla «Filosofia dell'essenza e filosofia dell'esistenza» pubblicato in *Analogue Entis* (209-244).

Comunque sia – e il rapporto tra i due pensatori meriterebbe una discussione ben più ampia – il punto saliente per i nostri fini in questo saggio è che la struttura ontologica di Stein diventa nel resto del libro la base per la sua insolita e creativa trattazione dell'*imago trinitatis*. Ciò che ha affermato sul rapporto tra forma e attualizzazione le permette di presentare un'immagine trinitaria *onnipresente* nel mondo finito, non semplicemente limitata agli esseri umani. Gonzales esprime più di una volta una comprensibile preoccupazione verso l'apertura di Stein nei confronti di qualcosa che può sembrare molto simile all'univocità scotista su Dio e l'essere<sup>13</sup>, e la fraseologia che Stein usa nella seconda sezione di EFEE<sup>14</sup> su come l'Aquinate, nel *de ente et essentia*, riesce a includere insieme l'essere finito e infinito nell'«essere in quanto tale», dà certamente adito a qualche perplessità. Penso che quello che Stein intenda dire non è che esista una classe di esseri esistenti che comprende sia delle istanziazioni finite che infinite, ma che quella che potremmo chiamare la «grammatica» dell'*esistere* è comune al finito e all'infinito, nel senso che in entrambi i contesti sappiamo che si sta parlando dell'atto di essere, anche se l'essenza del finito e dell'infinito è radicalmente incommensurabile, poiché nell'essere infinito c'è un'assoluta coincidenza tra l'atto di essere e la natura del soggetto attivo. Su queste basi, sarebbe difficile accusarla di univocità in senso stretto; la *dissimilitudo* è, come lei stessa ammette, un «abisso». Ma è vero che le sue discussioni sull'analogia sono più deboli di quelle di Przywara e che è pronta ad accogliere il linguaggio scotista dell'*ens commune*. L'ambizione di creare quello che è in effetti un modello completamente nuovo dell'immagine trinitaria nella creazione, le impone di lasciare ampio spazio all'idea che parlare di atti di essere finiti e infiniti debba essere qualcosa di più che non solo equivoco. E vedremo ora, nell'elaborazione del suo pensiero trinitario, cosa questo significhi.<sup>15</sup>

2.

Stein inizia la sua lunga e notevolmente complessa meditazione trinitaria analizzando la nozione delle persone divine come «supporti» dell'essenza divina (*ousia* nel vocabolario dei Padri). Non si tratta di vedere le persone come istanze di una natura generale, poiché la natura o essenza divina, «ciò che è essere Dio», non è divisibile nel senso che si possa manifestare in modo diverso in diversi supporti. In questo contesto, la persona divina non è (secondo l'espressione boeziana) l'«individuo sussistente di una natura razionale», ma qualcosa di molto più elusivo da definire. L'autosussistenza non può essere intrinseca alla vita personale divina, perché le persone divine non possono essere pensate l'una senza l'altra; «dipendono» l'una dall'altra per la loro specificità, e non possono quindi essere supporti di attributi o accidenti diversi. Proprio come «essenzialità» è un termine «vuoto», così qui «persona» è vuoto; ovvero, la persona divina è il «*quomodo*» e «*quod*» concreto del «*quid*» che è l'essenza divina, ma questa «*quodditas*» determinata non è altro che il suo rapporto con le altre persone divine. Non c'è alcun contenuto, alcuna pienezza, che si attualizzi nella distinzione, ma solo ciò potremmo chiamare la «direzionalità» di ogni persona verso le altre. Non c'è nulla nelle persone che non sia essenza divina – da qui il loro essere «vuote». Ma questa essenza divina è spirito nella sua forma archetipa, e «spirito», dice Stein, è ciò che è libero di uscire da se stesso senza perdite o riduzioni. Lo spirito è la vita che passa nella comunicazione, lasciandosi alle spalle la sua autonomia; e così se Dio è spirito, le persone divine sono interamente vita che scorre nella comunicazione – non, ovviamente, realizzando un potenziale di comunione nel tempo, ma attualizzando in modo eterno e immutabile una vita diretta verso l'altro. «Poiché però la vita personale è un uscire da sé e nello stesso tempo un essere

---

<sup>13</sup> Ad esempio in Gonzales, *Reimagining*, 156s.

<sup>14</sup> EFEE, 68s.

<sup>15</sup> Gonzales, *cit.*, 166-7, si difende dall'accusa di trascurare la riflessione trinitaria di Stein sostenendo che essa è passibile proprio delle stesse contestazioni di univocità che possono essere mosse alla sua ontologia in generale, privilegiando una modalità di autoconoscenza come «immediatezza» che sarebbe comune alla soggettività finita e infinita. Ancora una volta, credo sia un giudizio troppo affrettato sul suo pensiero, come sarà evidente.

e rimanere in sé, e queste sono le caratteristiche dell'essenza dello spirito, l'essere persona deve essere anche spirituale».<sup>16</sup> Quello personale è, nell'ordine finito, l'esempio più chiaro di esistenza distinta che è definita nella sua vita attiva dalla capacità di andare oltre i propri confini – che è ciò che «spirito» significa.

Lo spirito va distinto dall'«anima»: l'anima è un elemento della complessa attività del soggetto finito, qualcosa che può essere descritto come il centro organizzativo e animatore di una sostanza vivente,<sup>17</sup> il modello interiore di energia autonomo sul quale la coscienza libera lavora per realizzare il livello ottimale del potenziale del «campo» in cui esiste. E la persona è quindi l'insieme di questo campo «dietro e al di sopra» dell'attuale fusione di corpo e anima percepibile nel mondo. Non è l'Io puro trascendentale, l'«Io» astratto dalle operazioni attuali dell'individuo incarnato; è ciò che si apre su una profondità mai pienamente concettualizzata o padroneggiata, ma che sempre nutre lo sviluppo della vita di corpo e anima insieme.<sup>18</sup>

Questo è il contesto in cui dovremmo pensare l'essere personale umano; Stein aggiunge una lunga considerazione su cosa si potrebbe quindi pensare per analogia degli spiriti creati incorporei, sostenendo che si debba supporre qualcosa di simile alla materia letterale sulla quale lo spirito opera nella costituzione umana, una passività o ricettività che viene formata in una vita più piena e in livelli più pieni di comunione tra questi spiriti.<sup>19</sup> Ma poi ritorna in modo più dettagliato sulla questione di come la struttura triforme che sta emergendo con sempre maggior chiarezza possa essere identificata rispettivamente nelle creature inanimate, animate e umane, dando corpo alle linee generali tracciate nelle sezioni di transizione tra la discussione sugli spiriti incorporei e la prima discussione sull'immagine divina nel mondo inanimato.<sup>20</sup> In breve, si tratta di una distinzione tra la fonte di azione strutturante di base, quello che qui ho chiamato «campo»; la condizione della vita attualizzata e intelleggibile, dell'essere significativo; e la condivisione o elargizione di questa vita a ciò che è al di fuori di essa o che è diverso da essa. Questo è ciò che significa essere «in atto» nel mondo finito, ed è così a causa della partecipazione di tutte le cose all'atto divino dell'essere, in cui il Figlio come Logos è l'«archetipo di tutte le unità di senso finite»<sup>21</sup> e lo Spirito è il datore di vita a ciò che non è Dio. Questo però non significa che lo Spirito sia, per così dire, Dio rivolto verso l'esterno: Dio, come spirito infinito, attualizza l'essenza divina eternamente e atemporalmente; spirito significa «auto-trasparenza» (non avendo bisogno di superare alcun ostacolo esterno avventizio all'auto-percezione), ma il «sé» conosciuto in questa eterna riflessività è sia senso che amore. Questo amore non può essere meno che libero e personale (non può essere semplicemente un attributo): Dio vede Dio nella vita del Logos e ama Dio nella vita dello Spirito, ma questo Spirito non è semplicemente una funzione del Padre e del Verbo, ma è esso stesso una libertà attiva e una presenza personale. Come tale, lo Spirito è l'archetipo di ogni atto finito di autocomunicazione, automanifestazione, autopropagazione. Il modello trinitario della vita divina può essere pensato come l'esserci fondamentale della presenza attiva, il campo della vita divina, che si realizza nel Verbo come pienezza di senso (intellegibilità, auto-coerenza, ordine interno) – una *pienezza* di senso, contrariamente a come nel mondo del tempo il senso si attualizza in modo imperfetto e graduale – con lo Spirito come realtà dell'autocomunicazione e dell'offerta di sé divina.<sup>22</sup> Tornando a uno stadio precedente della discussione di Stein,<sup>23</sup> possiamo dire che se Dio è spirito, allora per Dio dire «Io sono» equivale a

---

<sup>16</sup> EFEE, 383-386; qui 385.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 391.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 398.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 425-428.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 433-437.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 435.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 435-437.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 373-374.

dire «Io dono pienamente me stesso a un Tu», in modo che emerge un «Noi» vivente che non è né la somma di due agenti distinti e separati, né una caratteristica condivisa di entrambi, ma un «*quod che*» non riducibile al Padre o al Verbo o ai due insieme; ed è così un supporto della divinità distinto da entrambi, e quindi personale.

Questo viene spiegato in vari modi, ma il tema centrale ricorrente è che la struttura stessa dell'essere finito, in quanto vita attiva e temporale, è ciò che *essa* è perché Dio è ciò che *Dio* è. Ogni sostanza finita è un'unità nella pluralità di «campo», attualizzazione intellegibile e autopresentazione o propagazione. Persino il mondo inanimato «si propaga» nel senso che si presenta irradiando l'ordine e la bellezza interiore in cui vive, irradiando il carattere «logico» dell'essere, e rendendo così in qualche modo fertile il logos interiore. In Dio e nella sostanza finita, possiamo giustamente dire che nessun elemento è reale o pensabile da sé. Ogni livello o aspetto è in sé vuoto, incapace di essere in sé un ente. Il campo della forma/essenza è vuoto nel senso che, semplicemente in quanto tale, non ha alcun contenuto attualizzato, alcun esserci concreto. L'esserci specifico del supporto dell'essenza intellegibile attuale è esso stesso in sé vuoto poiché è privo di qualsiasi pienezza, ad eccezione di quella che riceve. Il movimento verso l'esterno nella generazione o propagazione non è altro che l'attualizzazione della forma come pienezza di *vita* auto-diffusiva. In ogni sostanza finita è presente lo stesso modello, una condivisione analogica della triformità di Dio. Come dice Przywara, nel contesto di un'argomentazione leggermente diversa, «questa ontologia o metafisica dell'essere creaturale giunge allora a compimento nella considerazione di Dio, dato che la reciproca tensione creaturale tra essenza e esistenza (l'essenza dentro-sopra l'esistenza) rinvia a una dimensione assoluta del rapporto tra essenza e esistenza, cioè a Dio come identità essenziale (*Wesens-Identität*) tra essenza (*Sosein*) ed esistenza [...]»<sup>24</sup> La percezione creaturale della sostanza finita come un campo di possibilità attualizzato nel tempo in modi o livelli diversi e che si sviluppa verso la sua realizzazione più pienamente generativa, ha senso nel contesto della rivelazione della vita divina come eternamente, simultaneamente e perfettamente campo/forma/essenza, logos/senso/esistenza intellegibile e auto-condivisione/generatività di vita/amore.

3.

Come questo potrebbe suggerire, caratterizzare Stein come un'«essenzialista pura» – per non dire un'esponente della «monadologia» – è una caratterizzazione tutt'altro che corretta di quanto ella cerca nella sua metafisica. L'essenzialità oggetto dell'attività dell'intelletto non è mai una cosa in sé: quasi per definizione, non *esiste* – o meglio, esiste solo come ciò che «riempie» l'attualizzazione storica determinata del suo campo, e quest'ultimo non è derogabile nella conoscenza dell'essenzialità. Anzi, potremmo dire che il fondamento teologico trinitario di questo sistema assicura proprio questo punto: non si dà nessuna persona della trinità la cui esistenza sia solamente funzionale o strumentale a qualsiasi altra persona divina, nessuna persona divina la cui realtà sia in qualche modo di «secondo ordine». Quindi, se nell'intero mondo della sostanza finita abbiamo una reale analogia strutturale con l'essere infinito, non ci sarà alcuna possibilità di astrarre un'essenzialità disincarnata come oggetto conoscibile in modo indipendente.

Detto questo, è vero che Stein si allontana da Przywara in un aspetto importante. Przywara – in uno dei suoi tipici azzardi in contorti neologismi – vede la metafisica come, al tempo stesso, «meta-ontica» e «meta-noetica» – cioè come un mettere in questione in modo critico o «speculativo» (in senso hegeliano) dei fondamenti sia della categoria dell'essere sia dell'atto di conoscenza. La dimensione della «meta-noetica» è l'analisi del modo in cui la riflessione sulla coscienza si apre a una riflessione sull'essere, oltre all'analisi diretta dell'oggetto della conoscenza

---

<sup>24</sup> *Analogia Entis*, 311.

in quanto oggetto.<sup>25</sup> Secondo Przywara, «[...] la nostra domanda [su queste definizioni della metafisica] verta sul “principalmente” e non su un “esclusivamente”».<sup>26</sup> Si scopre che ognuna di queste definizioni ha bisogno dell'altra, e che un metodo che ne consideri solo una come determinante sarà necessariamente difettoso. Ci deve essere una certa priorità per la «meta-ontica», dato che parlare di un «atto» conoscitivo significa già fare un'affermazione ontologica sull'atto e sulla potenzialità; tuttavia la meta-ontica non può iniziare senza riconoscere la correlazione di coscienza e essere nell'atto conoscitivo. Con buona pace di Gonzales, non è chiaro che tra i due pensatori vi sia qui quel divario metodologico che lui sostiene; *ma* è giusto notare che l'indagine di Stein sull'atto della coscienza non è dello stesso ordine di complessità di quello di Przywara. Stein sta indubbiamente facendo quello che Przywara descrive come «prendere la mira» dalla coscienza in direzione dell'essere, ma è meno interessata a problematizzare la coscienza e la natura precisa della sua partecipazione all'essere. In questo senso, possiamo ammettere che il suo mondo intellettuale è più irriducibilmente «moderno» di quello di Przywara; ma Przywara stesso mette in guardia da una «meta-ontica» che non riconosca il bisogno di prestare attenzione all'epistemologia (com'è forse la robusta ma limitata difesa del realismo filosofico di Etienne Gilson).

Il modello ontologico di Stein serve comunque ad ancorare in certa misura la sua epistemologia nel regno «creaturale» e storico; e mentre parla<sup>27</sup> dell'obiettivo della filosofia come di *perfectum opus rationis*, l'opera compiuta della ragione, dovremmo guardarci dal supporre che nella sua mente questo equivalga a una sorta di conoscenza assoluta in un senso hegeliano impoverito. È vero che speriamo di diventare partecipi della sapienza divina attraverso l'esercizio del ragionamento filosofico ampliato dalla rivelazione; ma questa partecipazione non è una completa mappatura concettuale dell'universo, poiché è «un uscire al di là di ogni singola conoscenza concettualmente afferrabile per penetrare nell'atto semplice del cogliere l'unica Verità»<sup>28</sup> che si trova al di là dell'oscurità che la fede introduce nelle nostre menti. L'allusione a San Giovanni della Croce fa pregustare la trattazione completa di Giovanni in *Scientia Crucis*; e suscita in Przywara, nel suo notevole saggio su Stein e Simone Weil<sup>29</sup>, il giudizio che Stein, sia in EFEE sia nel libro su San Giovanni, tratta del Dottore della Notte Oscura come se egli le fornisse, nella descrizione del distacco radicale, un fondamento logico per il suo «essenzialismo». Przywara discute il lavoro teoretico di Giovanni in termini di abbandono del creaturale nella ricerca di una immediata consapevolezza di Dio (di modo che l'uso che fa Stein di Giovanni della Croce può essere assimilato, nonostante le differenze tra le due scrittrici sotto altri aspetti, all'ideale di «decreazione» di Simone Weil<sup>30</sup>). Né Stein né Weil (con la sua lettura più «esistenziale» e meno epistemologica della tradizione della «notte oscura») rendono giustizia all'altro Giovanni della Croce, che nella poesia celebra la gioia nuziale dell'unione con Dio, in cui «Il fluire reciproco dell'amore nuziale nell'incontro e nella risposta diventa trasparenza del fluire reciproco all'interno di Dio stesso».<sup>31</sup> In altre parole, Stein avrebbe potuto trovare in San Giovanni una fonte per la riflessione trinitaria più ricca di quando sembra immaginare. E Przywara conclude il suo saggio con quella che, anche per lui, è una meditazione spiacevolmente condensata e gnomica su come la lettura essenzialista di Giovanni in termini di «notte come luce» (il dimorare in una speranza notturna aldilà del regno delle concettualità intellettuali particolari) e la comprensione «esistenzialista» della «luce come notte» (grazia che illumina e trasfigura e che spinge più in

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 14-15.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>27</sup> EFEE, 60.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>29</sup> Nell'edizione inglese di *Analogia Entis*, 596-612.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 610.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 610.

profondità nel mistero di Dio che abbraccia gli orrori dell'ordine storico ed è presente in essi) entrambe, insieme, costituiscono un'«analogia della notte» in cui la tensione reciproca tra queste prospettive evoca il riconoscimento della realtà «sempre più grande» dell'*Ein-nachtung* propria di Dio, dell'identificazione di Dio con la notte in cui le creature vivono, un'identificazione che è al centro dell'autodonazione divina e che si realizza in modo drammatico nelle forme molto diverse di «martirio» che Stein e Weil hanno subito.<sup>32</sup>

Questa lettura instancabilmente creativa e critica di Stein in parallelo con Weil e in relazione a Giovanni della Croce merita una trattazione completa a se stante, che non sarà possibile fare qui. Ma vale la pena notare che la ricerca compulsiva di polarità complementari da parte di Przywara ha lasciato non solo un'immagine piuttosto distorta dell'epistemologia di Stein ma anche una bizzarra lettura di Giovanni della Croce, che sembra non riconoscere che le opere «teoretiche» (è uno strano modo di definirle) sono commenti alle poesie. Przywara, poi, non prende realmente in considerazione neanche il fatto che in tutta l'opera di Giovanni la questione non è affatto la conoscenza di Dio intesa come un problema su come Dio possa essere conosciuto solo quando si dimenticano le specificità del mondo finito; è una questione su come Dio debba essere amato da un soggetto finito radicalmente intrappolato, *non* dalla finitudine e dalla particolarità o nella corporeità in quanto tale, ma da un desiderio che ha termine nel mondo transitorio dei particolari. Attaccando a realtà create il desiderio speranzoso che solo Dio merita e solo Dio soddisfa, la creatura divinizza altre creature e ne diventa schiava; non c'è apertura al senso complessivo che la creazione ha in e da Dio, che è presente ovunque e che parla ovunque nel mondo finito. Solo una volta che la nostra consueta ossessione o dipendenza da questa assolutizzazione del mondo finito come termine del nostro desiderio viene erosa nella notte dei sensi e dello spirito, siamo liberi di vedere il mondo creato per quello che realmente è. Non credo che questo vincoli Giovanni a una nozione «essenzialista» secondo cui il regno della manifestazione finita sarebbe semplicemente, in quanto tale, da abbandonare; ciò che è da abbandonare è il profondo fraintendimento di questo regno come determinante ultima del nostro desiderio.

Di fatto nel considerare Giovanni Stein è molto attenta alla poesia, all'immaginario nuziale e al contesto trinitario delle riflessioni sulla pratica contemplativa e sulle sofferenze e frustrazioni della *noche oscura*. Di nuovo, quello che dice è molto più vicino a Przywara di quanto il teologo gesuita sembri ammettere, poiché vede la notte della fede proprio come ciò che trasforma l'ambizione meramente filosofica nel desiderio di partecipare alla sapienza stessa di Dio, che non è affatto un insieme di spiegazioni concettualmente accurate, ma che apre alla verità rivelata sulla natura della relazione tra Dio e ogni essere finito<sup>33</sup>, in modo da far apparire qualcosa di completamente nuovo. Se nel frattempo la filosofia tiene conto di ciò che afferma la teologia rivelata a proposito della vita trinitaria, potrà vedere che la struttura dell'essere finito *non* è di fatto un reame di essenze monadiche, ma un mondo in cui tutto ciò che è impegnato in un auto-concretamento nel tempo che permette alla sua essenza di essere data nella vita dell'altro. Questo impegno è l'immagine nel tempo dell'autodonazione che è, eternamente e immutabilmente, la vita di Dio.

Si possono menzionare qui due ultime osservazioni sullo schema di Stein. L'assimilazione del Padre alla profondità o all'abisso dell'essere divino cade forse nella trappola di rendere il Padre funzionalmente identico all'essenza divina – una trappola in cui è caduto un buon numero di teologi, antichi e moderni? Credo che Stein possa essere assolta, ma su questo punto è presente una certa mancanza di chiarezza, dovuta in parte alla terminologia idiosincratca di Stein. Non che il Padre sia in qualche modo identificato con la natura divina; piuttosto – come nel pensiero

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 612.

<sup>33</sup> EFEE, 59-60.

cristiano orientale classico – il Padre è la sola fonte dell’atto con il quale la natura divina è condivisa o elargita sul Verbo e sullo Spirito. Le essenzialità, come ricorderemo, non «esistono», non sono *presenti* se non come attualizzazioni. Il Padre, secondo Stein, è attivo nel senso che dà inizio a quell’atto di manifestazione e di intelligibilità che è il Verbo. Il Padre è inequivocabilmente un «*quomodo*» oltre che un «*quid*». Analogicamente, egli corrisponde alla forma che dev’essere «riempita», ma è anche lo strumento del «riempimento», non un contenuto passivo per l’intelligenza attiva del Verbo. Tuttavia, il risultato preciso di questo non è pienamente chiaro, e ridurre l’ambiziosa analogia ontologica di Stein a una struttura pienamente coerente richiede ancora parecchio lavoro.

Il secondo punto è, di nuovo, una riserva rispetto a un’equiparazione troppo semplice nella teologia cattolica contemporanea tra Stein e il polo rahneriano-kantiano-«moderno». Una delle implicazioni dell’analogia ontologica di Stein è che l’essere è intrinsecamente dono di sé: il terzo livello di attualità nei suoi vari schemi triadici è quello dell’autodonazione che caratterizza la vita dello spirito. Questo significa, tra l’altro, che ci dev’essere qui una certa convergenza con il modo in cui un teologo come Balthasar<sup>34</sup> parla dell’essere come di *ciò che si dà a conoscere* – una specie di versione teologizzata dell’insistenza di Husserl sull’oggetto che necessariamente «dà se stesso» a un soggetto conoscente. Non si tratta di centrarsi sulla coscienza come fonte di senso, né dell’essere stesso ridefinito semplicemente come senso. Siamo invitati a pensare all’essere come sempre nell’atto di invitare a una riappropriazione di sé, sempre generante una nuova e diversa iterazione. L’essere comunica se stesso; e, nel contesto steiniano, lo fa a causa del suo fondamento trinitario. L’«analogia ontologica» restituisce all’intero mondo finito, animato e non-animato, la proprietà di essere mediazione dell’accoglienza divina, come una rete di vita interdependente in cui ciascuna sostanza può essere tramite dell’atto divino per ciascun’altra. Nonostante i punti rimasti in sospeso in quanto espresso nella scrittura propria di Stein, si tratta di una prospettiva che deve far molto seriamente rivedere la sua immagine di fautrice di un’epistemologia «moderna» a scapito di una comprensione partecipativa e dossologica del mondo finito. E questo elemento dell’analogia ontologica ha implicazioni pratiche sia per il dialogo teologico ecumenico – aprendo le porte all’immagine del mondo come sistema di *logoi* della Chiesa orientale – sia per nuove esplorazioni nella teologia ecologica.

Ho presentato uno studio breve e superficiale non solo dell’opera più matura di analisi filosofica e speculazione di Stein, ma anche di parte dell’opera del suo amico e critico, Erich Przywara. Le opere di entrambi sono di un’impenetrabile sottigliezza intellettuale e di una complessità terminologica proverbiale: abbondano i neologismi, l’argomentazione è spesso incredibilmente densa e allusiva, gli interlocutori intellettuali provengono da un ambiente di dibattito eccezionalmente vasto. È anche necessario ricordare le circostanze in cui Edith Stein scriveva, circostanze non proprio favorevoli a un’esposizione lucida e distesa. In alcuni punti ho notato delle sorprendenti goffaggini terminologiche – non da ultimo nei passaggi in cui naviga così vicino al vento scotista e implica un grado di univocità nel rapporto tra realtà finita e infinita che non rende proprio giustizia alle sue più radicate intuizioni di filosofa cristiana. È lecito supporre che – come altri pensatori cattolici della metà del secolo scorso – stesse reagendo a un genere di tomismo rigido in cui il discorso sull’analogia spesso tendeva verso il polo dell’equivocità; in quel tempo alcuni elementi di Scoto sarebbero sembrati un correttivo bene accetto. Ma in definitiva, credo che si debba considerare la sua teologia dell’immagine trinitaria come un contributo insolitamente originale e audace alla teologia. Senza compromettere il senso in cui si parla dell’umanità come immagine di Dio in modo peculiare, Stein vede nel linguaggio dell’immagine

---

<sup>34</sup> Cf. ad esempio Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit; Eine Theologische Ästhetik III.1. Im Raum der Metaphysik Teil II: Neuzeit*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1965, sezione III (in italiano *Gloria V: nello spazio della metafisica*, Città Nuova, 2015) sul senso metafisico della bellezza come raggiante autodiffusione dell’essere.

trinitaria qualcosa che illumina in modo decisivo la natura stessa dell'essere. Riconosce che la stessa logica della creazione ci spinge verso una considerazione più ampia dell'immagine divina, della partecipazione universale dell'essere finito al suo archetipo infinito. Continua indubbiamente a muoversi nel contesto delle argomentazioni correnti della fenomenologia europea; ma sarebbe un errore ritenere che si stia lasciando imprigionare dall'epistemologia della modernità, come hanno sostenuto alcuni critici. Tornando alle primissime pagine di EFEE, possiamo ricordare che per Stein il «compimento» del lavoro della filosofia in una «unità [di] tutto quello che ci è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla Rivelazione»<sup>35</sup> è ben diverso da un sistema che può essere incasellato; nell'oscurità della fede e attraverso di essa il modo di conoscere cambia. Partecipiamo in qualche modo alla visione semplice di Dio del mondo creato; ma questo è molto diverso dal possedere in modo esaustivo la somma totale delle «singole verità».<sup>36</sup>

Infine, Stein scrive in quanto contemplativa, il cui scopo non è solo il perfezionamento di una «filosofia cristiana», ma la visione di Dio nella Trinità. Il fatto che la sua stessa vita sarebbe diventata – non molto tempo dopo la redazione del saggio sull'*Essere finito e essere eterno* – un'analogia vivente di quell'autodonazione generativa e senza riserve su cui ha così tanto da dire, dà, per il lettore moderno, ulteriore profondità alle sue parole. Il martirio non rende una scrittrice infallibile. Ma indubbiamente richiama la nostra attenzione su come le operazioni della sua mente straordinaria hanno plasmato le sue decisioni come religiosa del Carmelo; e la sua analisi su cosa significhi per noi esistere nella triplice immagine divina diventa per i suoi interpreti una domanda ancor più penosamente sofferta. *Ora pro nobis*.

---

<sup>35</sup> EFEE, 63.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 65.