

FENOMENOLOGIA E SCIENZE UMANE: IMPLICAZIONI ETICHE

Angela Ales Bello

Il mio contributo si articola in due parti. La prima è di carattere epistemologico e riguarda il rapporto fra la fenomenologia come ricerca filosofica e le scienze, in particolare quelle umane. La seconda affronta la questione del rapporto fra la ricerca “scientifica” e la dimensione etica, passando per l’indagine antropologica. Quest’ultima è l’anello di congiunzione fra la prima e la seconda parte.

PARTE I

FENOMENOLOGIA E SCIENZE UMANE: LA QUESTIONE EPISTEMOLOGICA

1. FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA

Nel clima positivistico, che si era instaurato in Europa fra la fine dell’Ottocento e i primi decenni del Novecento, numerose sono state le reazioni nate nei diversi paesi europei negli ambienti filosofici contro la mentalità scienziata. In Germania, la nazione che già da un secolo sembrava aver occupato una posizione di guida nell’ambito degli studi filosofici, accanto al rinnovato interesse per la storia e per i fenomeni culturali, propugnato da Wilhelm Dilthey, si andava delineando la ricerca fenomenologica di Edmund Husserl. Egli non si limitava a contrapporre l’interesse per gli studi umanistici a quelli scientifici esaltati dal positivismo, molto forte e diffuso in quel paese, ma, provenendo da una conoscenza approfondita delle scienze matematiche e fisiche, era in grado di avanzare una critica, che muoveva dal cuore stesso della ricerca scientifica e che si fondava su una nuova impostazione teoretica.

Non si trattava, però, di analizzare soltanto il valore delle scienze della natura e ridimensionare la loro pretese di rappresentare una conoscenza assoluta, ma di cogliere il significato del ruolo e della posizione delle scienze dello spirito – ora diremo scienze umane – per la comprensione degli aspetti saliente dell’essere umano nella sua singolarità e nella dimensione sociale. Accanto a queste ultime, tuttavia, in una posizione, che non aveva e non ha neppure ai nostri giorni una netta collocazione, si andava delineando: la psicologia, combattuta fra l’uniformarsi al paradigma delle scienze fisico-matematiche oppure lo scegliere decisamente una via umanistica. Si distinguevano, appunto, due tendenze, la prima che risentiva maggiormente l’influenza del positivismo, la seconda che si legava ad una visione del mondo, in cui l’interesse per ciò che è specificamente umano generava un atteggiamento di ricerca di tipo qualitativo.

E questa non è una storia del “passato”; in realtà, nonostante le trasformazioni interne, i contatti anche fra le due correnti, questa è anche la descrizione della situazione presente agli inizi del terzo millennio, e ciò richiede, da parte del ricercatore e dell’operatore una scelta di campo, ma, per effettuarla, è necessario rendersi conto del processo storico, dal quale la situazione stessa è nata, e di cogliere la genesi e il valore dei problemi teoretici, che si trovano alla base delle diverse teorizzazioni.

Qui si intende ripercorrere la genesi delle questioni, che riguardano il rapporto fra filosofia, psicologia e scienze umane. Ci si potrebbe domandare perché proprio la filosofia; la risposta è contenuta nelle pagine che seguono, attraverso le quali si potrà costatare che la riflessione filosofica ha avuto ed ha un ruolo particolarmente significativo, perché si configura come il terreno “critico”, sul quale si pongono le questioni relative al confronto fra le discipline e si elaborano i concetti di fondo, che guidano anche le altre ricerche. Senza tale approfondimento, tutte le scienze vivono acriticamente, incapaci di indagare i loro presupposti; esse devono proseguire il loro cammino certamente in modo autonomo, ma con la consapevolezza della loro genesi, del loro valore, dei loro scopi.

Ritornare alle fonti della ricerca fenomenologica consente, perciò, non solo di comprendere in che cosa consista la fenomenologia, ma, soprattutto, di riscoprire lo stretto rapporto che i fenomenologi “classici”, in primo luogo Edmund Husserl, il fondatore della scuola, e la sua discepola Edith Stein, hanno posto fra indagine filosofica e psicologia. Si può dire che – come cerco di indicare nel mio contributo – la fenomenologia stessa sia nata come risposta alle sollecitazioni provenienti dalla

psicologia e la sua grande ambizione – fra le sue numerose finalità teoretiche - sia stata, ed è ancora, quella di dare alla ricerca psicologica le indicazioni necessarie per fondare il suo cammino. Certamente la scelta è indirizzata verso una psicologia qualitativa, che si domanda che cosa sia la psiche e che cosa siano gli atti psichici, senza ridurli ad elementi puramente quantitativi.

Si sa che l'impostazione fenomenologica ha riscosso un maggiore successo nell'ambito della psicopatologia, piuttosto che in quello della psicologia, ma l'obiettivo della presente ricerca è proprio quello di ripensare la possibilità di stabilire un rapporto profondo fra filosofia fenomenologica e indagine sulla psiche, in modo da chiarire sempre più capillarmente quale sia la sua struttura.

Fenomenologia, psicologia, psicoanalisi: un nodo problematico, che è opportuno riportare alle sue origini, al tempo in cui Husserl e Freud seguivano le lezioni di Brentano. E' là che si delinea un'indagine sull'interiorità che prenderà vie diverse, le quali sono, però, anche connesse. E da questo nodo si dipanano parecchi fili: nell'ambiente tedesco Max Scheler, contemporaneo di Husserl, Edith Stein, la quale prosegue l'indagine sulla psiche, sentendo l'influenza di pensatore poco noto, ma molto stimato all'interno della scuola fenomenologica di Gottinga e di Friburgo, Alexander Pfänder; infine Martin Heidegger, che discuterà più direttamente con gli sviluppi della psicoanalisi nei seminari di Zollikon. In ambiente francese l'attenzione si appunta su Maurice Merleau Ponty e su Paul Ricoeur i quali, appartenendo a generazioni successive, assistono alla grande espansione delle correnti psicoanalitiche.

Il mio intento è quello di focalizzare, in questa prima parte del mio contributo, le origini del dibattito tra fenomenologia e psicologia, ma anche di rintracciare la nascita della stessa impostazione fenomenologica, per avvalorare ciò che Husserl sostiene nella sua opera *La filosofia prima* a proposito del suo scopo, consistente nell'inverare proprio quell'intenzione originaria, che i primi filosofi avevano intravisto, ma non avevano esplicitato. In questa direzione la filosofia, terreno ultimo e non "evasivo", se ben condotta, è capace di far capire la funzione della stessa indagine "scientifica" e, in particolare, quella della psicologia. Il dialogo fra filosofi, attenti allo sviluppo di ogni tipo di ricerca e di psicologi, interessati a cogliere i fondamenti della loro disciplina, si rivela, pertanto, particolarmente proficuo. Il filo che li unisce è l'approfondimento di quel "fenomeno" che ci riguarda direttamente, l'essere umano.

E' opportuno, pertanto, in primo luogo, descrivere la nascita del metodo fenomenologico per procedere all'analisi della struttura antropologica

2. LA NASCITA DELLA FENOMENOLOGIA: EDMUND HUSSERL

Il ruolo di Edmund Husserl (1859-1938) nella storia della filosofia, e più ampiamente – come si vedrà in seguito - nella cultura del Novecento, è quello di chi, da un lato, intende inserirsi nella tradizione filosofica occidentale e, dall'altro, la sottopone a critica perché ritiene che non abbia portato a compimento l'intenzione profonda che aveva mosso i primi filosofi greci. Tale intenzione riguardava la scoperta di un punto di partenza radicale, di un nuovo inizio, per la conquista riflessa, teoretica del significato della realtà (1). La filosofia, infatti, non accetta per suo statuto di muoversi a quello che egli definisce "livello naturale", vuole cambiare atteggiamento per andare in profondità, per rispondere alle questioni riguardanti il senso delle "cose stesse", cioè di tutte le stratificazioni teoretiche, pratiche e culturali, che caratterizzano l'essere umano nel suo tentativo di orientarsi nel mondo. Per tale ragione è necessario un lavoro di scavo, una regressione alla ricerca di un "territorio", come lo definisce Husserl, che può essere considerato un terreno esplicativo. Lungo l'arco della sua indagine filosofica, egli ha cercato, individuato e descritto tale territorio, che consente di entrare nella complessità del reale: l'essere umano, la natura e Dio. Secondo la sua impostazione non è possibile, però, affrontare le questioni riguardanti il senso di tali realtà se non ci si domanda chi ne ricerca il senso.

In tal modo, si delinea il primato della questione della conoscenza umana, non perché tutto si risolva nel conoscere, ma perché il conoscere è lo strumento fondamentale per comprendere come sono fatte le cose.

Husserl giunge a questa convinzione, che lo porrà in continuità con l'impostazione prevalente nella filosofia moderna attraverso una via particolare, quella della nascente psicologia. La sua formazione di matematico lo conduce a chiedersi quale sia il valore conoscitivo e la genesi dello stesso sapere matematico ed egli si rende conto che deve regredire alle operazioni che lo costituiscono. In un primo momento ritiene che la psicologia possa dare una risposta alla sua domanda, infatti, la sua prima opera

la *Filosofia dell'aritmetica* affronta la questione sulla linea dell'interpretazione della psiche proposta da Franz Brentano, le cui lezioni Husserl seguì a Vienna tra il 1884 e il 1885. Egli indaga la genesi del numero facendola risalire ad una particolare operazione quella del "legame collettivo" che è un'operazione squisitamente psicologica. Tuttavia, in tal modo, egli ricerca le fonti costitutive che riguardano il soggetto e, quindi, sta entrando in quel territorio, che ancora non intravede, ma al quale tende, spinto dall'insoddisfazione sia dell'indagine psicologica sia di quella della logica, verso cui si era rivolto per comprendere la matematica dopo l'aspra recensione alla sua opera fatta dal logico e matematico Gottlob Frege.

Attraverso la psicologia di Brentano, il quale ricerca il significato degli atti psichici non utilizzando gli schemi della psicofisica di impostazione positivista e, quindi, utilizzando un'analisi qualitativa di tipo filosofico nel campo della psicologia, Husserl, nel 1907, in *L'idea della fenomenologia* (2) può finalmente dare i risultati del suo primo percorso teoretico, annunciando che la sua indagine si configura come una fenomeno-logia, cioè una riflessione-descrizione dei fenomeni, che si presentano alla soggettività umana e, primi fra tutti, i fenomeni costituiti dagli atti di coscienza.

3. IL METODO FENOMENOLOGICO

Il nuovo inizio, la nuova sfera d'essere, come la chiama Husserl nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (3) è rintracciato attraverso molti percorsi, che Husserl chiama "vie della riduzione", dove il termine riduzione ha il senso di eliminazione di ciò che è superfluo per giungere, appunto, alla meta. E, mentre si percorre il cammino, molte cose sono messe da parte, ma l'eliminazione non è distruzione, è, piuttosto, accantonamento e non utilizzazione. Husserl, da matematico, assimila il suo percorso ad un procedimento usato nel calcolo matematico, quello della messa in parentesi, dove, però, ciò che è tra parentesi continua a vivere, anche se non è attivato.

Preliminare è, infatti, procedere a sgomberare il terreno dall'atteggiamento di ricerca prevalente alla fine dell'Ottocento in tutta Europa e certamente molto presente in Germania, quello proprio del Positivismo, che rivendicava, in nome della ricerca scientifica di tipo sperimentale, il primato di ciò che concreto, nel senso di sperimentabile, di accertabile fattualmente. Il "fatto" costituiva, secondo la mentalità positivista, il punto iniziale di avvio per qualsiasi ricerca e ciò poteva essere anche un avvio valido – si pensi all'importanza attribuita nella storiografia al documento, come fatto concreto dal quale iniziare una ricerca – ma, se il fatto era considerato come punto di partenza nell'ambito della filosofia, si tradiva il significato stesso della ricerca filosofica, che ha sempre avuto di mira il senso del fatto e non la constatazione fattuale.

La prima riduzione è, pertanto, secondo Husserl, quella che mette fra parentesi tutto ciò che ostacola l'evidenziazione di ciò che è essenziale, perciò ogni "cosa", materiale, intellettuale, spirituale, ha un'essenza che si offre alla visione, al coglimento dell'intuizione intellettuale. Certamente le cose del mondo fisico non si offrono immediatamente a tale intuizione nella loro totalità, perché sono colte per adombramenti, ora da un lato, ora dall'altro e, quindi, è necessario procedere per approssimazioni, ma ciò non significa che non possano essere comprese. Tuttavia, sia che la visione sia adeguata o non adeguata, può essere trasformata in un vedere eidetico che è, appunto, offerente attraverso l'intuizione – Husserl usa il termine greco *eidos* per indicare l'essenza, e quelli tedeschi *Wesen* ed *Essenz*.

Tale riduzione all'essenza è applicata all'io stesso nel tentativo di ricercare il punto d'avvio della dell'indagine nella nuova sfera d'essere. Ci si avvicina a questa sfera attraverso la constatazione della presenza, rilevata già a livello dell'atteggiamento naturale dell'io, dei vissuti e della coscienza, infatti, ognuno di noi, ogni io vive una serie di atti sempre mutevoli e continui di cui ha un immediata consapevolezza (4); rispetto a questa sfera di atti vissuti consapevolmente è possibile procedere ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso. Tale sfera non è toccata dalle messa fra parentesi del mondo, né dalla messa fra parentesi dell'io concreto, empirico, esistente in senso psicologico, rimane come il terreno ultimo dal quale iniziare per risalire poi, dopo averlo analizzato, alla concretezza esistenziale ed empirica del mondo fattuale che riceve, in tal modo, il suo senso proprio.

Questo nuovo territorio può essere compreso attraverso l'immagine di una lastra, sulla quale si fissa ciò che viviamo, in un continuo fluire di iscrizioni. Uso il termine lastra per indicare che tale sfera esiste, ma non è facilmente individuabile, anzi proprio a causa della sua trasparenza è sempre sfuggita alla ricerca, anche se è sempre presente. Sulla superficie della lastra si danno, in un primo momento, i prodotti "finiti", gli atti vissuti già configurati che, però, sono il frutto di un processo genetico, che

deve essere studiato attraverso uno scavo “archeologico”. Dei vissuti configurati abbiamo consapevolezza e ciò giustifica il termine “coscienza”, che non vuol dire conoscenza di secondo grado, cioè riflessione; l’essere-cosciente-di-se-stesso, usando la bella e precisa espressione di Edith Stein, si presenta come una luce, che accompagna il flusso dei vissuti e che lo illumina per farlo presente. La riflessione si fonda sulla “coscienza originaria”, che rende possibile la conoscenza della coscienza che accompagna i vissuti (5). La coscienza, pertanto, non è una scatola che contiene i vissuti, piuttosto è la modalità che caratterizza la lastra, su cui si iscrivono progressivamente nella loro purezza gli atti vissuti. Essi rimandano agli atti umani concreti, ma sulla lastra appaiono nella loro struttura essenziale di atti vissuti a diversi livelli e in varie modalità dall’io, che può essere esaminato in modo essenziale e strutturale come presente in ogni io concreto.

Per comprendere che cosa siano i vissuti è necessario procedere ad alcune esemplificazioni. Nell’atteggiamento naturale noi abbiamo esperienze che iniziano a livello percettivo; se isoliamo essenzialmente il nostro modo di vivere questa esperienza mettendo tra parentesi tutti gli elementi contingenti, ci rimane il puro percepire come atto da noi vissuto, anzi come atto che è possibile che tutti vivano. Prendere l’atto nella sua purezza vuol dire esaminarlo in se stesso come atto vissuto, così come è registrato sulla lastra, accompagnato dalla coscienza dell’atto stesso.

Il vissuto percettivo, come altri vissuti che possono essere isolati nell’analisi, quali il vissuto rimemorativo, quello immaginativo, quello giudicativo, si presenta come un vissuto caratterizzato dall’essere coscienza di, quindi dall’essere rivolto intenzionalmente a qualcosa di afferrato. Il qualcosa, al quale si è diretti, può essere immanente, nel caso in cui la cosa, a cui si è diretti, sia la stessa percezione interna, oppure può essere trascendente, nel caso in cui sia diretto su cose esterne. Il rapporto con la cosa esterna è particolarmente significativo perché, mentre il vissuto percettivo è immanente anche se diretto in maniera trascendente, la cosa (in un esempio proposto da Husserl il foglio di carta percepito) è trascendente ed è colta attraverso il rapporto percepire-percepito, che risulta immanente (6); tale rapporto è denominato da Husserl con i termini greci, usati in modo del tutto nuovo di *noesis* e *noema*. E’ opportuno notare che immanenza e trascendenza si spostano continuamente seguendo l’andamento analitico; i vissuti, in quanto tali, sono tutti immanenti, possono essere diretti in modo immanente, quando hanno per oggetto altri vissuti o in modo trascendente, quando si riferiscono ad oggetti esterni a loro volta trascendenti, ma l’oggetto si scinde in oggetto trascendente esistente e immanente, in quanto noema presente nella coscienza, cioè percepito, ricordato e così via.

4. RIDUZIONI FENOMENOLOGICHE: LA VIA CARTESIANA E LA VIA DELLA PSICOLOGIA

I risultati ai quali si è finora pervenuti riguardano la cosiddetta “via cartesiana” sono preparati più che dalla frequentazione dei filosofi moderni come Cartesio o Kant, dal contatto che Husserl ebbe all’inizio della sua personale formazione filosofica con Brentano, come si è detto sopra.

La nuova scienza della psiche aveva isolato una parte dell’anima che, pur conosciuta fin dall’antichità, non era stata oggetto di una ricerca specifica. Brentano aveva avuto il merito di mettere in evidenza la peculiarità qualitativa degli atti psichici. Si trattava di entrare nella soggettività per saggiare la portata di questi atti. Husserl aveva pensato di poter utilizzare tale individuazione per risolvere i suoi problemi epistemologici che riguardavano la formazione dell’aritmetica. L’esito non era stato convincente, ma ormai egli era entrato in un territorio, quello della psicologia, dal quale non sarebbe più uscito, anche se esso non era quello cercato. E non ne uscì in un doppio senso, in primo luogo, perché, attraverso questa via, giunse alla sfera d’essere cercata, non più quella degli atti psichici, ma quella dei vissuti, e poi, perché ritenne che tale sfera potesse essere utile per risolvere non solo i problemi legati alla conoscenza della natura, ma anche quelli legati alla conoscenza dell’anima, fornendo, così, un terreno solido alla stessa psicologia come scienza. Tale progetto, che sarà perseguito in modo particolare dalla sua discepola Edith Stein (7), lo accompagnerà per tutto l’arco della sua ricerca, fino alla sua ultima opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, che si conclude con un paragrafo dedicato alla psicologia fenomenologica (8).

Il rapporto fra psicologia e fenomenologia rimane stretto, perché, anche se la nuova sfera d’essere, il nuovo territorio costituito dai vissuti di cui abbiamo coscienza, si distingue nettamente da quella degli atti psichici, si scopre una straordinaria corrispondenza fra la dimensione psichica e quella trascendentale, infatti il “rendersi conto”, pur non coincidendo con lo psichico, si trova dalla parte

dello psichico (9). Husserl sottolinea che la vita psichica individuale nel suo nucleo, il quale si mostra intuitivamente con la sua originalità, si presenta come identica alla coscienza trascendentale; infatti, se la vita psichica è esaminata nella sua purezza, si scopre che è la stessa vita trascendentale (10). In questo senso si può evidenziare il primato dello psichico rispetto a ciò che è corporeo, ad esempio.

E' necessario, tuttavia, precisare il valore di questa coincidenza. Infatti, se è vero che la dimensione psichica, studiata nella sua purezza è diversa dalla psicologia come scienza - non solo da quella di stampo naturalistico, ma anche da quella di Brentano, il quale aveva sì compiuto una descrizione degli atti psichici, ma non una descrizione essenziale e solo quest'ultima consente di elaborare una psicologia eidetica -, sembra che in qualche momento dell'analisi di Husserl la psicologia coincida con la descrizione fenomenologico-trascendentale. Ciò creerebbe, però, un corto circuito, perché una semplice analisi essenziale degli atti psichici rimarrebbe pur sempre una psicologia come quella di Brentano, anche se approfondita, e non una fenomenologia trascendentale. In seguito (11), Husserl distingue nettamente la psicologia eidetica dalla descrizione fenomenologica della soggettività. Un atto psichico in quanto atto è vissuto in modo concreto, limitato, esperienziale, ma come può esser veramente compreso? La sua descrizione essenziale è insufficiente per andare fino in fondo: la riduzione all'interiorità psichica non è ancora trascendentalità. Solo se il vissuto è registrato coscienzialmente acquista un valore di universalità, perché si afferra la sua struttura e questo è un punto estremamente importante per coglierne il valore intersoggettivo.

L'ambito dello psichico, come l'ambito della natura, può essere descritto essenzialmente, dando luogo a scienze eidetiche, ma la dimensione trascendentale è una terza dimensione che, pur spostata verso lo psichico, si distingue da entrambe. Le oscillazioni presenti nei testi husserliani riguardo al rapporto psicologia-fenomenologia dimostrano lo sforzo di individuare il nuovo territorio, che si trova e non si trova *a parte subjecti*: si trova perché è una struttura della soggettività, non si trova perché non coincide con l'interiorità.

Per tale ragione dalla *Filosofia come scienza rigorosa* (12) alle *Idee per una fenomenologia pura*, alle *Conferenze di Amsterdam* (13), alla *Crisi delle scienze europee*, per citare solo le opere maggiori e più significative, il rapporto fra fenomenologia e psicologia si presenta sempre molto stretto; infatti, lasciare alle spalle la sfera dell'esperienza concreta, empirica, esistenziale, psichica per accedere alla sfera dei vissuti puri non significa "evadere" dalla concretezza, ma ritrovare una base sicura per descrivere in modo convincente come si presenta l'essere umano; la via cartesiana e la via attraverso la psicologia sono sufficienti per dire come si costituisce l'essere umano stesso.

Tutto ciò nelle intenzioni di Husserl è preliminare per una valida fondazione della psicologia. Tale scienza ha bisogno di una base teorica di questo tipo per comprendere il significato della stessa vita psichica che non può essere colto nella dispersione del fluire degli atti psichici. Il progetto husserliano di fondazione è ripreso, esplicitato ed approfondito dalla sua più fedele discepola, Edith Stein, la quale dedica un'opera specifica proprio alla delineazione del senso fenomenologico della dimensione psichica nel suo lungo saggio *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (14). La descrizione fenomenologica, pur non pretendendo di sostituirsi alla psicologia come scienza, può dare e ha dato un contributo determinante alla chiarificazione della psiche, in quanto tale, e un valido aiuto alla costituzione della psicologia come ricerca teorica sulle dinamiche concrete, che la caratterizzano. Allo stesso modo è possibile prestare una solida base concettuale alle scienze dello spirito, cioè quelle che si interessano della produzione culturale degli esseri umani.

5. CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE SULLA PSICOLOGIA E SULLE SCIENZE DELLO SPIRITO

Come si è indicato sopra, la finalità delle analisi fenomenologiche è duplice, riguarda non solo una descrizione dell'interiorità dell'essere umano fine a se stessa, non solo l'indagine sulla struttura delle associazioni umane, ma anche i metodi finora seguiti delle scienze per affrontare quei tipi di ricerca, anzi si potrebbe dire che la spinta ad intraprendere tale lavoro sia venuta a Husserl ed anche alla Stein proprio da quest'ultima esigenza. Si tratta di una questione prettamente epistemologica che si scinde in tre momenti, infatti bisogna stabilire che cosa sia la psicologia, che cosa siano le scienze dello spirito e quale rapporto esista fra queste discipline.

E' opportuno soffermarsi sulle analisi condotte da Edith Stein che chiariscono i rapporti sopra indicati. In primo luogo, ella giustifica l'indagine sulla psiche, prendendo posizione nei confronti dei

maggiori studiosi del suo tempo, come Muesterberg, Natorp, Windelband e Rickert e distinguendo una psicologia empirica e una psicologia pura. Quest'ultima, pur non coincidendo totalmente con la fenomenologia, utilizza la descrizione essenziale per individuare le strutture fondamentali della psiche; pertanto, come si è già indicato, emerge dall'indagine compiuta dall'Autrice che una ricerca sui puri vissuti è indispensabile per la comprensione di ciò che è psichico.

Le analisi condotte hanno, inoltre, consentito di descrivere il campo proprio dello spirito e, quindi, sono a loro volta preliminari per la comprensione delle scienze dello spirito. Anche all'interno di queste è possibile separare la dimensione empirica da quella pura.

Si tratta, allora, di comprendere come mai alla fine del libro *Psicologia e scienze dello spirito* E. Stein definisca l'analisi da lei condotta non solo una psicologia "apriori", e ciò sarebbe comprensibile sulla base di quanto si è osservato sopra, ma addirittura una psicologia come scienza dello spirito.

La giustificazione di tale definizione si può rintracciare nel fatto che con il termine "anima" si indica una realtà formata sia dalla psiche che dallo spirito, anzi che la vita della psiche risulta dall'azione combinata della forza psichica e di quella spirituale. Pertanto, una psicologia pura, pur interessandosi in particolare dello psichico, non può prescindere dal tener presente che l'essere umano è una realtà complessa riconducibile alla dimensione corporea - che qui non viene specificamente esaminata, ma che è sempre presupposta -, alla dimensione psichica e a quella spirituale. D'altra parte, quest'ultima deve essere tenuta presente per giustificare il piano su cui avviene ogni elaborazione teorica e, quindi, anche l'analisi stessa che qui è condotta.

Poiché la motivazione razionale è propria dello spirito, si può sostenere che la descrizione, frutto di una riflessione teorica che utilizza l'intuizione d'essenza, avviene a questo livello. Se le scienze dello spirito riguardano le singole espressioni umane in senso spirituale, per cui si ritagliano settori di indagine specifici - come la storia, le scienze sociali, il diritto -, la ricerca filosofico-fenomenologica, pur andando più in profondità, presuppone sempre l'attività spirituale. In questo senso l'analisi compiuta in *Psicologia e scienze dello spirito* da E. Stein coglie le strutture apriori dello spirito, ma non può prescindere dalla totalità dell'essere umano e dalla sua vita psichica; si giustifica, in tal modo, perché si possa parlare della "psicologia come scienza dello spirito". Certamente, di per sé, la psicologia non si deve confondere con una scienza dello spirito, come sottolinea vigorosamente l'Autrice alla fine del suo lungo saggio, ma, d'altra parte, gli stati psichici non sono validamente compresi se non si giunge, secondo quanto è stato ampiamente dimostrato, alla motivazione e, quindi, alla sfera spirituale.

Circoscritto l'ambito della psiche e quello dello spirito, appare chiara in E. Stein la consapevolezza della validità dei risultati ottenuti, ma anche della non esauribilità della ricerca. Se l'oggetto è stato individuato e anche analizzato in modo approfondito, da ciò non si può dedurre che tutto è stato detto. Questa è l'affermazione fondamentale che consegue dall'atteggiamento fenomenologico e che la Stein utilizza per confutare la possibilità di una deduzione trascendentale dall'idea di una psicologia come scienza esatta di tutte le leggi relative all'ambito della psiche.

In polemica con la pretesa positivista di delineare una teoria che dia tutte le condizioni di possibilità di una scienza in modo tale che, dall'individuazione di una parte e della sua struttura, si possa procedere per estensione a cogliere la totalità e a fare previsioni certe, la Stein colpisce diversi obiettivi. In primo luogo, sottolinea l'impossibilità della fondazione della psicologia come scienza esatta conformemente al modello scientifico legato alla fisica, come aveva già indicato Husserl. In secondo luogo, critica il fatto di muovere da una scienza costituita per dedurre le componenti interne, opponendosi al processo deduttivo proposto da Kant e utilizzato da Muensterberg in accordo con la mentalità positivista. Come Kant ha preteso di giustificare il tempo e lo spazio movendo dall'aritmetica e dalla geometria, così una psicologia come scienza esatta, movendo dalla causalità psichica, pretende di rintracciare tale causalità in modo deterministico in tutti i vissuti, nell'associazione come nella motivazione. Da questa connessione causale si ritiene che possa essere riconosciuta l'intera struttura, riconducibile a leggi, della vita psichica e, quindi, possa essere costruita una psicologia concreta.

Per Edith Stein non si tratta soltanto di sottrarre la psicologia o le scienze dello spirito all'esemplarità di tale modello, ma di confutarlo anche in relazione alle stesse scienze della natura. Il fisico dovrebbe aver chiara la difficoltà di esaurire la ricerca rinchiudendola in una teoria, proprio a causa del conflitto delle teorie stesse. E' necessario capovolgere l'atteggiamento dell'indagine e non procedere dalla costruzione di una trama concettuale per individuare l'oggetto; al contrario il metodo

stesso deve essere indicato dalla struttura dell'oggetto e consiste, pertanto, nel “lasciar parlare” l'oggetto. Per quanto riguarda le scienze della natura si deve sottolineare che questo approccio può giustificare una filosofia nella natura accanto alla scienza fisica. Ciò si trova realizzato nell'indagine dedicata alla natura contenuta nel libro di E. Stein *Introduzione alla filosofia*(15).

Emerge qui chiaramente il messaggio che proviene dall'analisi fenomenologica, il cui metodo consiste nel lasciarsi guidare dalle “cose”, piuttosto che dalle “teorie”. Si tratta di una critica a quelle strutture del pensiero occidentale che si sono concretizzate nelle scienze e nelle filosofie che muovono speculativamente “dall'alto”, *von oben* come diceva Husserl. E. Stein, accentuando questo atteggiamento realistico insito nella proposta fenomenologica, legge la realtà cogliendola nella sua totalità, ma la totalità non è un cerchio che tutto chiude, avvalendosi di un punto di forza teorico unitario, qual potrebbe essere, la storia, l'economia, la ragione, l'inconscio; al contrario è una totalità che si delinea per espansione in una duplice direzione di approfondimento e di progressivo sondaggio dalla parte - analizzata sempre più accuratamente che può essere la natura, l'essere umano, sia nella sua singolarità che l'associazione con gli altri - al tutto verso cui la parte stessa si apre. Nella serie dei rimandi nulla è preconstituito da parte di un pensiero che già pensa la totalità, ma si ricerca con pazienza di ripercorre i fili di cui è intessuta la realtà. Questo atteggiamento, largamente fenomenologico, suggerito nella sua fase propulsiva da Husserl, è progressivamente assunto da E. Stein e da lei perfezionato nella direzione indicata.

6. ATTUALITÀ DELLA RICERCA FENOMENOLOGICA DI EDITH STEIN SULLE SCIENZE UMANE

E' legittimo chiedersi quale possa essere l'attualità delle riflessioni di Edith Stein, scritte agli inizi degli anni Venti in riferimento a pensatori e a problematiche che potrebbero essere ritenute superate da altre più recenti nell'ambito della filosofia e delle scienze umane, soprattutto riguardo al contributo dato successivamente dalla psicoanalisi.

Ritengo che il suo contributo possa essere esaminato sotto il profilo della sua “classicità” che indubbiamente condivide con le analisi fenomenologiche husserliane. Bisogna, allora, chiarire in che cosa consista la classicità della fenomenologia. E' opportuno, pertanto, riprendere gli accenni sopra fatti alla collocazione della fenomenologia all'interno della speculazione occidentale.

Il pensiero occidentale si è dibattuto fin dalla sua nascita fra l'esigenza “critica” e quella “costruttiva”, la prima tende a mettere in dubbio ogni risultato raggiunto per saggiarlo nuovamente, la seconda tende a dare risposte definitive e convincenti. L'equilibrio fra i due momenti è difficilmente raggiungibile, qualche volta è prevalsa la criticità fino al punto di eliminare ogni possibilità di criteri di orientamento, altre volte si caduti in una sorta di dogmatismo assolutizzando un pensiero astratto, che considera se stesso come onninglobante.

Nella nostra epoca si sta riproponendo l'exasperazione della criticità che conduce alla teorizzazione della incapacità di stabilire alcuni punti di riferimento. La lezione fenomenologica può, allora, essere un richiamo e non in senso astratto. La ricerca della Stein è un esempio di analisi che conduce il lettore per mano nella complessità dell'animo umano, non movendo dalla convinzione che si sa già quello che è, ma dalla disponibilità ad accettare tutto ciò che si dà, con la consapevolezza dei limiti di tale ricerca; non si vuole, certo, affermare che tutto è chiaro di fronte alla nostra mente - la ricerca stessa, infatti, non avrebbe senso - ma non si vuole neppure partire dal presupposto che nulla possa essere colto.

Tale lezione è molto utile anche oggi per i cultori delle scienze umane, e non solo per gli psicologi e per i sociologi - qui chiamati direttamente in causa - ma anche per i politologi, gli storici e così via. Proprio in tale direzione è opportuno fermarsi a riflettere brevemente sulla ragione per la quale si è passati dalla dizione “scienze dello spirito” a quella “scienze umane”, cambiamento sopravvenuto nel corso del nostro secolo e risalente ad una forte influenza esercitata dalla cultura anglosassone. E' sparito, come si può constatare, proprio il termine “spirito”, cioè l'elemento distintivo, caratterizzante l'essere umano, secondo E. Stein e secondo esponenti della cultura tedesca degli inizi del Novecento, con la conseguente sua riduzione alla dimensione psico-fisica. Da un punto di vista teoretico, tale accadimento dovrebbe far riflettere gli stessi studiosi delle scienze umane.

D'altra parte, proprio per questi ultimi la lezione fenomenologica può essere fruttuosa per cogliere il significato delle strutture dell'essere umano in tutta la loro ampiezza o delle forme associative umane nei loro riflessi sull'individuo in vista non solo di una valutazione teoretica, ma

anche di un orientamento sul piano empirico, per stabilire se siamo di fronte alla realizzazione piena di esse o alle loro devianze.

Mi riferisco, in particolare, all'utilità nel campo della psicopatologia, che si è servita della fenomenologia per ricostruire i tratti fondamentali del mondo psicotico proprio in relazione al mondo circostante, ma anche a quelle prospettive dell'analisi del profondo che privilegiano la dimensione inconscia.

Certamente ella ha di mira la descrizione della psiche e non la sua patologia, ma non si può parlare dell'una senza prendere in considerazione anche l'altra. Questa osservazione ci consente di apprezzare ulteriormente l'apporto che ancora l'analisi fenomenologica può dare in relazione alla lettura della soggettività umana. Se esaminiamo la situazione culturale del nostro tempo ci accorgiamo che siamo alla ricerca di criteri orientativi, ma il rischio è quello di non saperli individuare. Ci si rende conto, da un lato, che essi non possono essere troppo "lontani", cioè principi astratti che non colgono il reale in tutte le sue articolazioni, ma, d'altro, non possono essere neanche troppo "vicini" tanto da identificarsi con ciò che si deve comprendere. Ammesso, quindi, che non si debbano trarre né da una speculazione filosofica astratta, né da una indagine scientifica di tipo fisicalistico, si comprende la lotta sostenuta da molti ricercatori, alcuni dei quali citati dalla stessa Stein, come Dilthey o Jaspers contro una semplice "spiegazione", l'*Erklären* che si ispira alle scienze della natura. Per tale ragione questi ultimi avevano proposto la "comprensione", il *Verstehen*, ma anche su tale proposta è necessario riflettere. Il circolo ermeneutico, che nasce dalla comprensione - e si può pensare di nuovo a Dilthey, ma anche ai pensatori più vicini, come H. G. Gadamer -, pone la domanda sui criteri di orientamento.

Si sa che ai nostri giorni l'indagine ermeneutica è molto di moda; si sa anche che esistono due versanti di tale indagine, uno considerato più debole, che dichiara la sua sconfitta nei confronti di criteri di orientamento, e uno che li cerca ancora e con qualche successo - si pensi alla "via lunga" di P. Ricoeur -. Ma in entrambi i casi - che sono indubbiamente filiazioni della fenomenologia - si è esasperato il tema della vicinanza dei criteri interpretativi rispetto a ciò che si interpreta. E' venuto meno lo strumento fondamentale dell'analisi fenomenologica consistente nella ricerca di ciò che essenziale rispetto al fenomeno e che consente di rivelarlo, quindi, nella sua purezza, non allontanandosi da esso, rimanendo anzi aderente, ma leggendolo nella sua validità universale, garanzia di un'autentica intersoggettività. Tale garanzia non è presupposta, al contrario è individuata nello stesso procedimento analitico.

L'opera della Stein è un esempio di questa ricerca essenziale nel campo della psicologia pura o apriori come ella la definisce relativamente all'ambito della soggettività che viene esaminato; tale ricerca non si allontana dall'esperienza, ma la interpreta nel modo più oggettivo che sia consentito. Tutto ciò risulta chiaro al lettore il quale può constatare che nessun argomento è introdotto se non corroborato da una esemplificazione tratta dalla vita quotidiana, dalle reazioni più immediate dell'essere umano. Gli esempi che la Stein ci propone non sono, quindi, solo illustrativi, ma sono essenziali per l'andamento del discorso. Ella stessa, d'altra parte, spesso ci dice come alcune esperienze siano ineffabili, quindi difficilmente oggettivabili, ma ciò non significa che tutta la vita della psiche sia incomprensibile, anzi ci garantisce, proprio nel confronto con l'indicibile, la comprensibilità di alcuni aspetti. Altrettanto vale per la vita dello spirito, che viene individuata nei suoi momenti essenziali.

Non si tratta di rimanere aderenti ad una "vecchia metafisica astratta", secondo l'accusa rivolta a Husserl da Heidegger, il quale, d'altra parte, aveva condotto proprio un'analisi "essenziale" dell'Esserci in *Essere e tempo*, ma di non cadere nel relativismo. Quest'ultimo non è un nemico da combattere pregiudizialmente, piuttosto si rivela non fondato ad un'indagine rigorosa che richiami l'attenzione di tutti coloro che ricercano il significato dei fenomeni. Ciò non vuol dire che non ci possano essere "opinioni", ma si sa che queste debbono essere vagliate; qual è, allora, il criterio per il loro vaglio? E le opinioni sono tanto più difficili da vagliare quanto più ci si addentra nel campo della speculazione, quanto più si sono operate forti mediazioni. Ecco l'esigenza di "ricominciare da capo", propria della fenomenologia, di iniziare da quello che è più vicino e che cosa è più vicino all'essere umano, se non se stesso e gli altri, intesi come *alter ego*?

Se il filosofo, ma anche lo psicologo e lo specialista delle scienze umane, tiene presente tutto ciò, può essere aiutato a scoprire la validità di quella che Husserl chiamava la dimensione trascendentale, di quella che la Stein chiama dimensione dell'io puro o apriori, dimensione che 'vive' nella singolarità e nella particolarità, non eliminando quest'ultima, ma essendo utile a chiarirla. La descrizione fenomenologica in questo senso va al di là dello "spiegare" in senso scientifico-fisicalista e del

“comprendere” in senso ermeneutico, non sopprimendo tali possibilità di lettura, ma collocandole nel loro giusto posto e mostrando, al di là di esse in modo fondativo, un nuovo tipo di lettura essenziale, ma non astratta, che rispetta la particolarità nella sua vita unica e irripetibile. Certamente non tutto, come si diceva sopra, può essere “catalogato”, se ciò fosse possibile l'esser umano perderebbe la sua natura di ricercatore, ma la ricerca dà alcuni frutti e la Stein ci insegna quali essi sono nell'indagare in profondità l'essere umano. Con l'analisi della psiche possiamo iniziare l'indagine che ci condurrà alla comprensione della costituzione dell'essere umano, quindi a dare una risposta al tema antropologico.

PARTE II

ANTROPOLOGIA, ETICA E SCIENZE UMANE

1. L'APPROCCIO DELLA FENOMENOLOGIA ALL' ANTROPOLOGIA

Il termine “antropologia” è entrato recentemente nella discussione filosofica per indicare l'indagine sull'essere umano. Pur avendone diritto da un punto di vista etimologico, in realtà è stato in primo luogo utilizzato dalle scienze umane, in particolare dalla psicologia e dall'antropologia culturale e dalle scienze della natura. Ciò ha corrisposto, in effetti, al tentativo di sottrarre la dimensione umana alla ricerca filosofica per farne un ambito di indagine, sottoposto ai criteri scientifici, secondo l'insegnamento positivista.

Rendersi conto di tale situazione è opportuno non solo sotto il profilo storico, ma anche teoretico e ci conduce a riflettere sul fatto che ad un termine possono essere attribuiti significati, che variano a seconda delle intenzioni di chi lo usa, ci insegna anche a guardarci da facili associazioni con contenuti per noi scontati o prevalenti e ci fa riconoscere la necessità di una continua risemantizzazione non per seguire le mode, ma per procurarci criteri di orientamento e procedere alle opportune distinzioni.

Particolarmente significativo è l'uso del vocabolo “antropologia” nella scuola fenomenologica proprio a causa della lotta che è stata in essa condotta contro la mentalità positivista, a favore del ruolo autonomo e fondativo della filosofia, soprattutto nei confronti delle scienze umane. Intorno a questo termine si condensano i contrasti e i confronti fra la posizione di Husserl e quella della nascente psicologia, da un lato, e della filosofia della vita proposta da Wilhelm Dilthey, dall'altro; inoltre, è interessante notare che Husserl e Heidegger si scambiano accuse di “antropologismo”, cioè di un'assolutizzazione del tema dell'umano nel senso di una visione naturalistica e scienziata.

In questa confusa situazione, una riflessione chiarificatrice proviene dal testo delle lezioni di Edith Stein dedicate alla filosofia della pedagogia: *La struttura della persona umana* (16), che possono costituire un filo conduttore in senso teoretico per nostra indagine. Siamo nel 1932, la Stein è stata chiamata ad insegnare filosofia della pedagogia nell'Istituto Superiore di Pedagogia a Münster, sta compiendo il cammino speculativo che la conduce a ripercorrere le tappe fondamentali della filosofia occidentale, ha iniziato dopo la sua conversione al cattolicesimo con lo studio della filosofia di Tommaso d'Aquino e con la traduzione delle sue *Quaestiones de Veritate*, sta leggendo i maggiori pensatori medievali e tornando alle fonti della filosofia occidentale attraverso Platone e Aristotele. D'altra parte, è chiaro che le serve, per il lavoro professionale che svolge in quel momento, una seria indagine filosofica sull'essere umano, che possa essere da fondamento alla pedagogia; ella comincia, dunque, ad introdurre il termine antropologia in senso filosofico con un'accezione positiva, stabilendo bene la distinzione fra l'antropologia intesa come scienza naturale e culturale e l'antropologia filosofica. Quest'ultima è da lei delineata attraverso il doppio apporto dell'analisi essenziale, condotta da un punto di vista fenomenologico, e dell'integrazione operata dalla sostanzializzazione del concetto di anima, secondo la lezione tomasiana. Ella vede una possibilità di accordo, anzi di integrazione fra le due posizioni e pensa, in tal modo, di indicare i fondamenti di un'antropologia filosofica (17).

Non è alla Stein che ci si vuole riferire, ma, come spesso accade, la sua analisi consente di comprendere il senso di parecchie posizioni assunte dagli altri fenomenologi: Husserl, Heidegger, Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius, di chiunque si sia occupata, ella ha dato un'indicazione importante per cogliere la loro intenzione, quindi è opportuno tener conto delle sue osservazioni. Non a caso, poi, proprio nel suo libro sulla persona sopra indicato, ella accosta in modo molto originale i risultati delle indagini fenomenologiche sull'essere umano alla tradizione metafisica e poiché sono stati da lei

ottenuti in adesione alle indagini husserliane, essi sono importanti per risolvere la questione dell'antropologia in Husserl.

Tale tema è sviluppato in modo emblematico nel vol. II delle *Idee per una fenomenologia pura*, trascritto da Edith Stein ed è, allora, a questo testo che è necessario riferirci; fra le opere edite di Husserl è, infatti, il testo più chiaro per la delineazione di un'antropologia filosofico-fenomenologica.

Dopo che l'analisi trascendentale ha individuato la coscienza come il luogo su cui si rispecchiano tutte le dimensioni del soggetto, è possibile descrivere essenzialmente una serie di vissuti della coscienza stessa, che rimandano alle strutture "reali" dell'essere umano. Il primo e il secondo volume delle *Idee* sono in tal modo connessi e debbono essere letti nella loro connessione. Se il primo è teso a dare le connotazioni del metodo e l'ambito dell'analisi, quello appunto della dimensione trascendentale come luogo di svelamento del senso della realtà *quoad nos*, il secondo è rivolto a mettere in luce la costituzione della natura materiale, alla quale appartiene il corpo, la natura animale, caratterizzata dalla realtà psichica, e il mondo dello spirito, al quale appartiene l'io personale.

E' interessante notare come, dopo aver messo tra parentesi tutte le dottrine tradizionali riguardanti l'essere umano, in un modo originale, perché non deduttivo, ma ostensivo, si affronti l'analisi del fenomeno essere umano, recuperando e avvalorando la sua tripartizione in corpo, psiche e spirito che rimanda, per usare un'espressione della Stein, ad un'interpretazione religiosa, in particolare quella cristiana. L'analisi in ogni caso segue vie rigorosamente filosofiche, che, in questa sede, si indicheranno sinteticamente.

La struttura dell'essere umano si può mostrare iniziando dall'esame del corpo proprio, *Leib*, il quale non è di per sé un punto di partenza, ma è rintracciato nelle sue caratteristiche movendo dalla presenza della percezione come un atto vissuto nella coscienza. Se «l'apprensione percettiva presuppone i contenuti della sensazione, i quali svolgono un ruolo necessario per la costituzione degli schemi e così per la costituzione delle apparizioni delle cose stesse reali» ciò «comporta che in tutte le percezioni, in tutte le dimostrazioni fornite dalla percezione (esperienza) è presente il corpo proprio in quanto organo di senso liberamente mobile, in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso, e perciò che, in virtù di questo fondamento originario, qualsiasi cosa, qualsiasi realtà del mondo circostante dell'io ha una propria relazione con il corpo proprio» (18).

Una volta trovato il corpo proprio non ci si aspetterebbe, come fa Husserl, una ripresa del tema della coscienza attraverso l'io puro, ma egli procede in questo modo per ricordare che la descrizione nei suoi tratti essenziali è possibile grazie a tale capacità dell'essere umano, scoperta attraverso la riflessione che lo fissa; pertanto questo io non è né misterioso, né mistico, dove il termine mistico ha il significato di non giustificato: «Io prendo me stesso in quanto io puro, mi prendo puramente come ciò che nella percezione è diretto verso il percepito, nel conoscere verso il conosciuto, nel fantasticare sul fantasticato (...) In termini più precisi: l'io puro è in riferimento con gli oggetti in modi molto diversi, a seconda del genere dell'atto che compie» (19).

Tali atti possono essere quelli del desiderio, dell'amore, dell'odio, dell'attrazione e della repulsione, della decisione nell'azione, l'atto del *fiat*, quello di tipo volontario, gli atti teoretici del delineare un contesto tematico, dello stabilire relazioni, di porre un soggetto e un predicato, di trarre conseguenze. Si è rintracciata, in tal modo, una struttura trascendentale *sui generis*, che consente di passare all'indagine dell'essere umano in quanto natura – il corpo proprio come latore di sensazioni localizzate – oppure il corpo proprio come attraversato dalle sensazioni di piacere, di dolore, di benessere o di disagio costituenti la base materiale, la base hyletica, - sulla quale si tornerà in seguito - per la formazione dei valori; quindi, con questo strato si connettono le funzioni intenzionali e i materiali assumono una funzione spirituale.

Attraverso questo strato di qualità "reali" – in quanto si costituiscono in virtù di una relazione con circostanze reali nell'ambito del reale, il corpo proprio si intreccia con la psiche, pertanto, si può affermare che: «La psiche e l'io psichico "hanno" un corpo proprio» e, quindi, che «esiste una cosa materiale di una natura tale che essa non è mera cosa materiale, bensì appunto, corpo proprio» la sua caratteristica è quella di essere «campo di localizzazioni di sensazione e di moti del sentimento, in quanto complesso di organi di senso, in quanto elemento fenomenico e controparte di qualsiasi percezione di cose», cioè «un pezzo fondamentale della datità reale della psiche e dell'io» (20).

Si è passati, pertanto, ad un altro strato qualitativamente diverso dalla cosa materiale, cioè la psiche, ma il corpo proprio - sarebbe meglio dire corpo vivente – è, appunto, l'intreccio di questi due momenti.

Si è visto sopra che l'io puro è legato anche ad atti che sono diversi dalle tensioni, dagli impulsi dalle reazioni, cioè agli atti volontari, valutativi e teoretici, che costituiscono la persona umana; si entra, in tal modo, nell'io spirituale e la vita dello spirito non è in alcun modo "determinata", ma "motivata", è, quindi, la sede degli atti liberi e delle prese di posizione razionali. Passività e attività si intrecciano, ma l'attività distingue l'essere umano "desto", presente a se stesso eticamente e teoreticamente.

Si legga questo brano per cogliere il significato soggettivo e intersoggettivo della persona in relazione al mondo circostante: «L'io si "comporta" nei confronti del mondo attraverso atti sui quali è in grado di riflettere, come infatti fa quando, per es., prende nota di se stesso come di un io personale, proprio come qualsiasi altro può fare a proposito degli stessi atti, riflettendo, per quanto in modo corrispondentemente modificato (riflessione nell'entropatia), cogliendo questi atti come atti della persona in questione, per es. parlando di essa, chiaramente consapevole, come di una persona» (21). Si procede, pertanto, ad una sorta di definizione: «La persona è, appunto, una persona che ha rappresentazioni, che sente, che valuta, che persegue qualche cosa, che agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche cosa, con gli oggetti del suo mondo circostante» (22).

Assumere un atteggiamento personalistico nei confronti del mondo circostante significa assumere un atteggiamento valutativo ed etico. Questo lungi dall'essere artificiale, è il vero e proprio atteggiamento "naturale" (23). Si tratta di uno dei pochi luoghi in cui il termine naturale è utilizzato in modo positivo; per solito Husserl lo assimila al "naturalismo" nell'uso che ne fa il positivismo, perciò sostituisce il termine "natura", equivalente a "sostanza", presente, ad esempio, nella tradizione scolastica, con quello di essenza. Sarà Edith Stein che, riappropriandosi del vocabolario scolastico, si renderà conto di tale equivalenza.

Certamente la posizione husserliana non è una posizione sostanzialista, tutto ciò è lontano dal suo orizzonte mentale per una serie di ragioni: la sua formazione scientifica, il suo accostarsi alla filosofia in modo personale, la sua appartenenza al mondo culturale protestante in polemica con la filosofia medievale e per il suo rifiuto della metafisica razionalistica dell'età moderna. Tuttavia, egli è introdotto alla filosofia attraverso Brentano, ex-sacerdote cattolico, erede della tradizione medievale nell'area austriaca rimasta fedele alla Chiesa di Roma, e sostenitore di una filosofia rigorosa, benché aperta alle nuove istanze della psicologia. Sempre la Stein afferma che tutto ciò non è secondario per comprendere la descrizione "essenziale" dell'essere umano proposta da Husserl, essenzialità che non ha uno sfondo metafisico, ma che consente di delineare l'essere umano nelle sue caratteristiche proprie. Il risultato, dopo l'*epoché* di tutte le interpretazioni già date, è in verità il recupero della tradizione occidentale greco-cristiana: la fenomenologia, in quanto filosofia fenomenologica, approda ad una descrizione che avvalorata la tradizione, ma lo fa seguendo un nuovo percorso.

Nell'antropologia filosofica husserliana – possiamo in effetti usare ormai questa espressione -grande spazio è dedicato alla dimensione etico-religiosa. Prevalentemente è noto l'aspetto gnoseologico della ricerca husserliana e certamente esso è importante come via per la soluzione di tutti i problemi, ma egli non ha accantonato, soprattutto nella sua ricerca privata, i "problemi ultimi e sommi" che definisce "metafisici" nelle sue *Meditazioni cartesiane*. La questione etico-religiosa si lega alla questione di Dio affrontata in numerosi punti della sua opera, come si vedrà. Mi sembra importante citare questi aspetti della sua antropologia, dalla quale emerge un essere umano esaminato in tutte le sue potenzialità, non ridotto solo ad alcune delle sue dimensioni, aperto agli altri – si pensi alle analisi husserliane sulla intersoggettività, ma potremmo aggiungere, sulla base di quanto è stato detto sopra, alla interpersonalità – e aperto all'Altro come giustificazione ultima della sua esistenza (24).

La posizione husserliana sull'antropologia è avvalorata e confermata dalle stesse obiezioni che Heidegger muove a Husserl, e anche a Scheler, accomunate al primo come bersaglio critico. Nel § 10 di *Essere e tempo* si legge che l'interpretazione dell'essere umano come unità corporea-animata-spirituale, quella husserliana e scheleriana, appunto, è assolutamente insufficiente: "Ma nella domanda circa l'essere dell'uomo, questo essere non può aggiungersi alla sommatoria di modi d'essere a loro volta non ancora determinati, come corpo, anima e spirito. Ciò che, però, blocca o svia la domanda fondamentale circa l'essere dell'esserci è il costante orientamento secondo l'antropologia antica e cristiana, sull'insufficienza dei cui fondamenti ontologici anche il personalismo e la filosofia della vita chiudono un occhio" (25) e aggiunge in modo significativo che tutto ciò è legato all'orientamento dell'antropologia greco-cristiana, che ha coniugato la definizione dell'essere umano come *animal rationale* con l'essere e l'essenza di ordine teologico.

In questa sede non interessa sviluppare che cosa Heidegger contrapponga, ma solo sotto-

lineare che quella che per lui era un'accusa si rivela come la connotazione di fondo della antropologia proposta da Husserl.

Se le scienze umane non tengono conto dell'antropologia non solo non possono procedere in modo epistemologicamente corretto, ma le loro ricadute sul piano etico sono disastrose. E' opportuno, allora, soffermarsi sul rapporto antropologia ed etica.

2. COMPLESSITÀ DELL'ESSERE UMANO E DIMENSIONE ETICA

A. *Che cosa è l'etica?*

Questa domanda sembrerebbe banale, ma ritengo che sia opportuno risalire al significato della parola per cogliere i modi in cui è stata intesa nel corso del pensiero occidentale. In senso ampio la parola greca *ἠθική* indica la dimensione dei costumi, al di là della valutazione positiva o negativa di essi. In senso più specifico, nella tradizione filosofica ha spesso assunto proprio il significato di valutazione della condotta umana in base a principi e regole, che stabiliscano se tale condotta sia "morale". D'altra parte è necessario osservare che la parola "morale" deriva dall'etimo latino *mos* e si riferisce anch'essa al costume. Nel corso del tempo ambedue le parole, quella greca e quella latina, hanno assunto un significato specifico, per indicare la sfera del comportamento umano nelle sue valenze positive e negative, comportamento che, quindi, deve essere sottoposto ad indagine per mettere in evidenza i criteri che sono alla base delle scelte attuate o da attuare.

Le parole, etica e morale, entrano, allora, nel linguaggio della filosofia occidentale per indicare, nella loro coincidenza totale o parziale, come si vedrà, un settore specifico di ricerca. Poiché la speculazione filosofica affronta un intreccio di problemi riguardanti la realtà, quest'ultima può essere analizzata in modo da tentare di coglierla in tutta la sua ampiezza, oppure soffermandosi su aspetti parziali. Nel primo caso si delineano le questioni che vanno sotto il titolo di "metafisica", connesse con l'esigenza di rintracciare le ultime ragioni di tutto ciò che si presenta all'essere umano. Quest'atteggiamento si manifesta in particolare con Platone e Aristotele come indagine delle cause fondamentali che giustificano tutte le dimensioni, visibili e invisibili, della realtà. Nel secondo caso sono affrontati argomenti specifici, ad esempio la natura, la storia, la scienza, la religione ed anche l'etica. Si parla, in questo caso, del campo delle filosofie "seconde", considerate, da taluni, legate alla filosofia "prima", oppure completamente separate, secondo coloro che considerano illusorio ogni discorso "metafisico". Da un punto di vista storico, si osserva che la frammentazione del sapere è un fenomeno piuttosto recente nel pensiero occidentale.

Tuttavia, anche rimanendo sul piano delle filosofie seconde, non si può fare a meno di riconoscere una connessione fra esse. Come parlare, infatti, di comportamento morale, quindi di questioni etiche, se non si sa che cosa sia l'essere umano? (Il recente appuntamento referendario è esemplare al riguardo). Ritengo, infatti, che ci sia uno stretto legame fra antropologia filosofica ed etica, legame che deve essere indagato. Allora, è opportuno iniziare proprio dall'antropologia.

B. *complessità dell'essere umano: dualismo o stratificazione?*

L'interpretazione tradizionale, comune sia alla dimensione filosofica sia a quella religiosa, e presente anche in altre culture, è fondamentalmente basata sul dualismo anima-corpo. Tale interpretazione nasce dalla consapevolezza che qualche cosa di peculiare caratterizza la vita umana, in modo tale che essa si mostra come vita umana non solo in senso biologico, ma come pensiero innovativo, trasformazione dell'esistente, creazione di nuove realtà. Ciò corrisponde alla nostra esperienza; non è sbagliato, quindi, parlare di anima, ma è doveroso approfondire l'indagine. E per farlo, ritengo che sia opportuno procedere preliminarmente a due operazioni: in primo luogo, accantonare temporaneamente il concetto di anima, nel linguaggio filosofico, metterla fra parentesi. Si può, così, ricominciare da capo (*epoché*). In secondo luogo, esaminare l'essere umano dall'interno. Questo è, a mio avviso, il metodo da seguire per un'indagine filosofica, che voglia tener presente, con equilibrio, il criticare e il costruire, inteso, quest'ultimo, come il "rendere ragione" di ciò che si sta esaminando, coglierlo nella sua struttura essenziale.

Esaminare l'essere umano dall'interno, vuol dire muovere dalle operazioni che compiamo, sottoporre ad analisi le esperienze che ci mettono in contatto con il mondo esterno e con la nostra interiorità. Tale

analisi può essere qui solo indicata. I risultati ci consentono di affermare che se percepiamo abbiamo un corpo, se sentiamo impulsi, istinti, tensioni, abbiamo una dimensione psichica, se prendiamo decisioni, lavoriamo intellettualmente, elaboriamo, teorizziamo, costruiamo progetti, abbiamo un'attività che possiamo definire spirituale. Ed è quest'ultima che ci caratterizza come esseri umani.

Il dualismo anima-corpo, allora, non risulta neanche *prima facie* del tutto infondato. E' semmai insufficiente; la stratificazione di sfere e di piani rende più precisamente ragione di ciò da cui siamo costituiti, nell'innegabile unità della nostra persona.

Abbiamo parlato di progetti, abbiamo parlato della capacità di programmare la nostra esistenza, nonostante i forti vincoli che provengono dal contesto nel quale viviamo. Senza idealizzare le nostre capacità, dobbiamo riconoscere che un margine di "libertà" ci è dato e questo può servirci per decidere e costruire, decidere anche se vogliamo chiuderci o aprirci agli altri e all'Altro, a Qualcosa che sentiamo presente in noi stessi e che, venendoci incontro, ci può sostenere: la dimensione spirituale rivela anche la presenza di una religiosità.

C. La dimensione etica: la questione della vita

Se è così, la progettualità è la caratteristica dell'essere umano, ma quali sono i criteri da seguire? La libertà, a questo punto, sembra, come sosteneva Sartre, una condanna, perché siamo costretti a scegliere una via. Si apre, allora, il problema etico, che è esattamente la questione della scelta. Certamente ognuno vorrebbe realizzare se stesso in modo positivo. Ma che cosa vuol dire positività?

La difficoltà di cogliere ciò che costruisce può condurci, come si accennava sopra, ad una situazione di paralisi, perché concludiamo che non lo sappiamo, non lo possiamo sapere e diciamo che non possiamo risolvere il problema del senso dell'esistenza umana; tale atteggiamento è quello che, ai nostri giorni, si fonda sul presupposto della debolezza del pensiero ed ha come risultato pratico l'impossibilità di stabilire che cosa si deve fare. Poiché, però, è necessario agire, per alcuni è sufficiente abbandonarsi alle proprie passioni considerando "autentico" ciò che spinge a livello pulsionale, per altri i criteri che danno sicurezza spesso sono tratti da un'interpretazione puramente "scientifica", quale quella fornita dalle scienze fisico-biologiche, dalle scienze umane, presso le quali si cerca supporto e conforto. Si tratta di una mentalità positivista ancora molto diffusa, che costituisce l'altra faccia della debolezza del pensiero, spesso caratterizzato da una visione estetizzante della vita.

Anche le scienze sono, però, il frutto della ricerca umana, stanno nelle mani dell'essere umano. Pur essendo in una certa misura disvelative del reale, possono dare solo informazioni, non prescrizioni. Dove cercare, allora, una guida per l'agire?

Ecco la necessità dello scavo personale nella propria dimensione psichica e spirituale per trovare i criteri di orientamento in rapporto agli altri; la dimensione etica, infatti, è sempre una dimensione contemporaneamente soggettiva e intersoggettiva.

Esiste un criterio fondamentale che ci possa guidare? Certamente la promozione e il rispetto della vita, della nostra vita e qualsiasi vita. Questo riconoscimento diventa per noi un valore, al di là delle sottigliezze, al di là degli egoismi. Vita in senso biologico che, però, assume veramente il significato di vita solo se sottoposta al vaglio dello spirito; non vita a tutti i costi; i "costi" debbono essere sottoposti ad un controllo critico, ad un discernimento dello spirito, che può avere il suo sostegno se aperto agli altri, ma anche se illuminato dall'apertura all'Altro.

2. ETICA E MORALE

Si è detto all'inizio di queste riflessioni che il campo dell'etica coincide o non coincide con quello della morale. Ad esempio nella speculazione di Hegel, il termine morale è riservato alle scelte del singolo, legate alla sua coscienza, mentre l'etica riguarda la dimensione intersoggettiva, che, secondo il filosofo tedesco, è quella in cui la singolarità personale trova il suo compimento. E' in essa che il singolo trova il suo invernamento. Si è osservato che l'etica – presa nella sua accezione più ampia – implica sempre un rapporto fra la singola persona e la comunità nella quale vive. Importante è riconoscere l'equilibrio fra queste due dimensioni, perché si costata che il riferimento alla coscienza personale non può essere ridotto o soffocato in nome di una collettività che prescrive al singolo ciò che deve fare. Certamente questo è un argomento complesso e controverso, perché qui si gioca il modo di intendere la libertà individuale rispetto alle scelte del gruppo, al quale il singolo appartiene.

Mi sembra opportuno accettare che il termine “etica” abbia il significato ampio di comportamento, includendo sia quello positivo sia quello negativo, e che il termine “morale” possa indicare quali siano i criteri che consentono di definire ciò che è positivo.

Allora, rispetto alla valutazione, che, quindi, si manifesta come una valutazione morale, importante è realizzare il difficile equilibrio fra consapevolezza individuale e dimensione intersoggettiva. L’assolutizzazione di uno dei due momenti sfocia da un lato nell’arbitrio e dall’altro nel totalitarismo.

La scelta è sempre scelta dei singoli, e va fatta in relazione a se stessi o in relazione alla comunità. Implica l’attività intellettuale e l’azione della volontà, cioè coinvolge quelle capacità che sopra sono state definite spirituali. Il problema, che si pone a questo punto, consiste nell’affermare l’autonomia umana nella scelta, come ha sostenuto Kant a proposito del giudizio morale. L’essere umano è capace in quanto razionale. Tuttavia, pur riconoscendo che in ultima analisi è sempre l’essere umano a decidere, non ci sono aiuti e orientamenti, che vengano da una terza componente dell’attività spirituale, cioè quella religiosa? In questo senso sopra si è parlato dell’apertura agli altri esseri umani, ma anche all’Altro, l’essere divino.

Ad una ricognizione delle prospettive presenti nel contesto culturale occidentale a noi più vicino, si possono sottolineare alcune linee di tendenza legate ad una visione etica – qui il termine deve essere preso nel senso del comportamento in generale – che dà grande spazio ai motivi individuali di carattere psichico, ai quali si riconduce il fulcro dell’essere umano, oppure alla ragione presa nella sua universalità, considerata come autonoma e capace di orientare, o, infine, a precetti religiosi che indichino la via da seguire.

Poiché si tratta in ogni caso di momenti tutti presenti nell’essere umano, a ciascuno dei quali, però, nelle prospettive indicate, si attribuisce un valore assoluto, mettendo in secondo piano gli altri o negandoli completamente, proprio le indicazioni tratte dall’analisi antropologica ci spingono a richiamare l’attenzione sulla compresenza di questi aspetti e a costatare come sia possibile, anzi necessario, realizzare un equilibrio fra essi. La dimensione psichica certamente non può essere ignorata né deve essere demonizzata. Essa è un’importante fonte di vita, anzi la fonte primaria, le spinte che da essa provengono non devono essere semplicemente represses, ma vagliate e ciò è possibile attraverso un uso del momento intellettuale e volontario, il quale riconosca fra i suoi criteri di orientamento anche quelli che vengono da una fonte religiosa presente nell’essere umano, come apertura a Qualcosa d’altro, che si configura poi in un messaggio religioso particolare.

Ecco in quale modo si può realizzare l’auspicato equilibrio fra le diverse componenti presenti nella complessità dell’essere umano e in quale misura si può parlare di una visione “etica” che abbia il suo fondamento in una scelta “morale”. Si tratta in ogni caso di proporre a se stessi e di indicare agli altri un progetto esistenziale, la cui realizzazione implica un grande sforzo teorico e pratico, un ideale di vita, e di riconoscere con grande umiltà la difficoltà della sua attuazione. D’altra parte, è insito nella dimensione etica, la quale si pone la questione relativa al “che fare?”, la ricerca dei criteri morali. Questi dovrebbero essere un faro e una guida dell’esistenza umana, che si presenta non solo complessa, ma anche fragile. Pure in questo caso l’equilibrio consiste nel non sopravvalutare le capacità umane, ma neppure nel sottovalutarle; forse a questo proposito può venirci in aiuto la saggezza di Eraclito: “Chi non spera l’insperabile, non lo troverà”.

3. L’ETICA DELLA RICERCA

La ricerca umana, anche quella intellettuale, non può prescindere o essere separata dal progetto esistenziale che dovrebbe guidare il singolo e la società umana.

E’ opportuno notare, infatti, che ogni ricerca, ogni conoscenza, non è mai fine a se stessa, altrimenti risulta sterile. Anche le idee più astratte camminano sulle gambe degli esseri umani ed essi le divulgano con il loro insegnamento e con il loro comportamento. Questo ci induce a riconoscere che l’etica della ricerca ha una doppia valenza. Si manifesta nella ricerca stessa, perché implica l’onestà intellettuale e la disponibilità di rilevare ciò che si presenta con un atteggiamento libero da pregiudizi e desideroso di capire “come stanno le cose”, senza adattare ai propri scopi, interessi e a finalità precostituite. In secondo luogo, l’etica della ricerca si manifesta anche nella utilizzazione dei risultati.

E’ coinvolta a questo punto, come si può ben capire, non solo la ricerca individuale, ma la comunità scientifica e, quando ci si trova in una situazione comunitaria, sempre l’atteggiamento etico dell’essere umano è chiamato in causa. Non abbiamo affrontato in questa sede l’analisi della dimensione

intersoggettiva e, in particolare, del rapporto che si instaura fra gli esseri umani, ma tutto ciò è implicito già nella discussione sull'etica che abbiamo condotto sopra.

Ci si può chiedere, in primo luogo, se esiste una comunità di ricercatori. Idealmente esiste sempre, perché è ad essa che ci si riferisce, quando si produce qualche cosa. E tale comunità si presenta molto ampia; infatti, comprende non solo i ricercatori attualmente presenti, ma tutta la tradizione, nella quale volenti o nolenti si è inseriti e alla quale si deve fare riferimento. Ogni disciplina ha un suo metodo, ma ha anche una sua storia. Ed è proprio nei confronti questa comunità che si è chiamati a comportarsi in modo corretto, ad esempio non appropriandosi di idee degli altri senza citare la fonte, discutendo serenamente con l'intento di arrivare a conclusioni che non riguardano solo il proprio pensiero, ma che mostrano qualcosa di costatabile oggettivamente, perché corrispondono alla realtà che si sta esaminando, ai fenomeni in essa presenti, agli ambiti delineati. L'intento ultimo, infatti, è quello della verità. Ogni conoscenza umana tende a questo scopo, anche se nega per principio che si possa raggiungere la verità; altrimenti perché si ricercerebbe? Altra questione, ma connessa, è quella relativa al fatto che si possa veramente cogliere la verità.

La stessa frammentazione del sapere ci fa capire che ci sono molte vie e che si possono, forse, raggiungere mete parziali, verità parziali, ma anche una piccola conquista è per l'essere umano nella sua finitezza, importante. E il mettere insieme i risultati raggiunti, che non è una garanzia di comprensione di tutta la verità, indica lo sforzo comune che deve essere sempre indirizzato a quello scopo.

Non c'è, tuttavia, solo un'etica della ricerca nel senso che, mentre si procede, si devono tenere presenti alcune norme di comportamento, ma è necessaria anche rivolge attenzione alle conseguenze etiche che la divulgazione dei risultati della ricerca può avere nella società umana. Ciò è tanto più urgente nel mondo contemporaneo, nel quale, all'interno di alcune culture e in particolare di quelle che elaborano più velocemente proposte teoriche, la divulgazione è sempre più ampia attraverso l'istruzione e tocca strati sempre più numerosi della popolazione. L'ancoramento alla visione tradizionale delle epoche precedenti non era di per sé sintomo di validità, ma consentiva un'assimilazione delle novità in modo più pacato. Allora è necessario domandarsi sempre quale sia la qualità di ciò che si propone e se ciò che si propone serva per la crescita individuale e sociale. Per questo è molto importante avere le idee chiare sul senso dell'essere umano e della comunità. Si può anche osservare che teorizzazioni unilaterali e non valide rispetto ai fenomeni che si osservano possono essere molto dannose, quando sono divulgate in modo massiccio.

L'obiezione, che si può sollevare a questo punto, riguarda come si possa stabilire che una proposta antropologica sia valida. La risposta è duplice. In primo luogo, si tratta di essere consapevoli che si muove sempre da un'antropologia, anche se, spesso, è presupposta e accettata acriticamente; in secondo luogo, che la validità di tale antropologia può essere vagliata proprio in relazione all'applicazione dei risultati della ricerca. Ciò significa, riannodando tutte le argomentazioni che sono state condotte, che è necessario da parte delle scienze umane domandarsi esplicitamente quali siano i presupposti teorici che riguardano l'essere umano, dai quali si muove oppure se, attraverso il metodo proprio di ogni disciplina, si giunga a scoprire alcuni interessanti aspetti dell'essere umano e come questi possano confluire in un'interpretazione globale; infatti, anche se si è rivolti ad una ricerca specifica, ogni risultato ha influenze sulla totalità della conoscenza.

Si può procedere attraverso alcuni esempi.

Riflettiamo su l'influenza che la psicologia o la psicopatologia possono avere sulla vita umana. Abbiamo anche notato la complessità e la stratificazione dell'essere umano stesso e l'abbiamo raggruppata nel corpo, nella psiche e nello spirito. Le scienze si devono interessare di aspetti particolari; ci sono certamente le scienze del corpo, quelle della psiche e quelle dello spirito, ma ogni ambito non dovrebbe assolutizzare la sua indagine, sostenendo di aver capito come è fatto l'essere umano e imporre, in tal modo, i risultati della sua ricerca; si tratta, come si può constatare, di un atteggiamento riduttivo.

Ritornando alla psicologia, se psiche significa tutto l'essere umano, come si tende a sostenere, ammettendo certamente la corporeità, ma non lo spirito, allora è proprio il rapporto fra psiche e spirito che si perde e questa perdita ha conseguenze negative nel momento in cui si tende terapeutamente a "ricostruire" l'essere umano. Se sono trascurate alcune parti che lo costituiscono, come può essere efficace la cura? Si può anche usare il termine unitario "psiche" a patto che si articoli al suo interno una differenza essenziale fra impulsi, emozioni, affetti, sentimenti, atti di volontà che sono

qualitativamente diversi. Ed è proprio la differenza qualitativa che ci spinge a proporre la distinzione fra psiche e spirito.

Nel caso della psicopatologia, cioè della psichiatria, un'altra possibilità di riduzionismo è in agguato: quella di considerare tutto l'essere umano come legato solo alla dimensione corporea, di intendere le malattie mentali solo come malattie del cervello. Si perde, in tal modo, la complessità dell'essere umano; l'intervento farmacologico, pur indispensabile in alcuni casi, elimina il sintomo, ma non cura globalmente.

Altri esempi si possono addurre nel caso di alcune scienze umane, come la pedagogia, la sociologia, la storia.

Particolarmente delicata è la posizione della pedagogia per le ricadute sul piano pratico e formativo. Essa richiede in modo esplicito un'antropologia alla sua base e un atteggiamento etico, sia nella ricerca dei suoi presupposti sia nella elaborazione dei suoi interventi. Non a caso, come si è indicato sopra, Edith Stein ha dedicato uno studio specifico a questa disciplina nel suo libro *La struttura della persona umana*. Ella ha messo in evidenza il ruolo dell'educatore, il quale deve conoscere come è fatto l'essere umano e agire in prima persona, secondo ciò che ritiene valido, in modo che appaia la coerenza del suo atteggiamento, indispensabile per dare un esempio decisivo per la condotta dell'educando.

Da quanto è stato detto si può concludere che:

1. Nell'ambito delle scienze umane un ruolo importante può giocare la fenomenologia, come quella disciplina che dà indicazioni utili da due punti di vista: sia come indagine sulla struttura delle scienze nella loro distinzione fra scienze della natura e scienze umane, sia come analisi, più strettamente filosofica, sulla struttura dell'essere umano.
2. Il sapere può sembrare frantumabile in diversi aspetti che spesso sono assolutizzati, ma in verità rimanda più o meno esplicitamente ad una globalità che dovrebbe essere indagata per comprendere il significato della singola ricerca parziale.
3. Nessuna ricerca è neutra, nel senso che, coinvolgendo sempre l'essere umano, lo impegna in prima persona e con tutta la sua persona, anche nei momenti che sembrerebbero più impersonali.
 - 1) Questa posizione di Husserl si trova espressa in modo efficace e sintetico in uno degli ultimi suoi scritti del 1936-37 ora tradotto in italiano, *Edmund Husserl – La storia della filosofia e la sua finalità*, Autori moderni per il terzo millennio, a cura di Nicoletta Ghigi, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2004.
 - 2) E. Husserl, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di Elio Franzini, B. Mondadori, Milano 1995. Per introduzione alla fenomenologia "classica", rimando al mio libro *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, ETS, Pisa 2003.
 - 3) E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I e vol. II, Nuova edizione a cura di Vincenzo Costa, Introduzione di Elio Franzini, Biblioteca Einaudi, Torino 2002. D'ora in poi si citerà *Idee I* e *Idee II*.
 - 4) Il termine italiano "vissuto" tenta di rendere la parola tedesca *Erlebnis*, intraducibile nella lingua italiana. Per questa ragione il primo traduttore di Husserl, Enrico Filippini, nella traduzione delle *Idee* del 1965 ha introdotto il termine vissuto attraverso il quale si indica sinteticamente l'espressione più ampia: "ciò che è da me vissuto", quindi l'atto che sto vivendo; vissuto in questo caso non ha il significato di atto relativo al passato, ma è piuttosto grammaticalmente un passivo, il quale, tuttavia, si riferisce ad un'attività del soggetto colta nel momento in cui si presenta.
 - 5) E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma, pp.151-152.
 - 6) *Idee I*, § 35.
 - 7) E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito – Contributi per la fondazione filosofica delle scienze dello spirito*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999.
 - 8) E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987, § 72, "Il rapporto fra la psicologia trascendentale e la fenomenologia trascendentale quale specifico accesso all'autocoscienza pura".

- 9) E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Per la fenomenologia dell'intersoggettività)*, Husserliana, vol. XV a cura di Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 543-545.
- 10) *Ivi*, p.543.
- 11) *Idee I*, Appendice IX, 1929.
- 12) E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. a cura di Filippo Costa, ETS, Pisa 1990.
- 13) E. Husserl, *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica e filosofia trascendentale*, a cura di Paolo Polizzi, Ila-Palma, Palermo 1988.
- 14) E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000².
- 15) E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, Presentazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998.
- 16) E. Stein, *La struttura della persona umana*, tr. it. di Michele D'Ambra, Presentazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000.
- 17) Cfr. A. M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein – Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003.
- 18) *Idee I*, p.453.
- 19) *Ivi*, pp. 494-495.
- 20) *Ivi*, p.551.
- 21) *Ivi*, p. 582.
- 22) *Ibid.*
- 23) *Ivi*, p.579.
- 24) Cfr. A. Ales Bello, *Edmund Husserl – Pensare Dio Credere in Dio*, Messaggero di Padova, 2005.
- 25) M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di Alfredo Marini, I Meridiani, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2006, p. 149.