

## ***Scienza e fede nel pensiero di Edith Stein***

### ***1. Che cos'è la fenomenologia? Questioni metodologiche***

È fuori di dubbio che nella ricerca e nel pensiero steiniano il confronto/incontro tra scienza e fede sia un dato più che rilevabile: scienza che si esprime nell'atteggiamento di ricerca rigorosa della fenomenologia e fede che si manifesta in quella indagine senza fine della filosofa cristiana, mistica e santa.

Per comprendere si può partire dalla fenomenologia che Edith Stein definisce, appunto, come «scienza rigorosa», «ambito di ricerca senza fine».

Così in *Il significato della fenomenologia come visione del mondo* la Stein definisce il compito della fenomenologia, ovvero quell'atteggiamento di ricerca che deve portare verso le cose stesse: «[...] porre su un fondamento sicuro non solo tutti i metodi scientifici già utilizzati dalle scienze positive, ma anche l'intera esperienza pre-scientifica, sulla quale si basano il procedimento scientifico e tutte le attività intellettuali in genere che rivendicano dignità razionale. Ma l'esperienza prescientifica e le scienze positive lavorano con determinati concetti e principi fondamentali che non vengono sottoposti ad esame. Invece, la filosofia deve rendere oggetto di analisi tutto ciò che altrove è presupposto come ovvio».<sup>1</sup>

La filosofia e, così, pertanto, la fenomenologia, per la Stein si presenta come una via di analisi rigorosa, senza fine e che deve liberare da pregiudizi e atteggiamenti di pre-comprensione. Così, sempre in *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, definisce la fenomenologia: «Essa, secondo la concezione di Husserl, non si distingue affatto dalla filosofia, perché dà la possibilità di affrontare tutti i problemi filosofici, si colloca nell'ambito di una ricerca scientifica rigorosa, nel quale non ha spazio alcunché di arbitrario e soggettivo, un ambito di ricerca senza fine, come ogni scienza, cosicché un ricercatore deve tendere la mano ad un altro, una generazione all'altra, affinché il lavoro intrapreso progredisca».<sup>2</sup>

Atteggiamento rigoroso, spazio per alcunché di arbitrario e soggettivo, ricerca, progresso sono tutti termini che rimandano al concetto di scienza e di atteggiamento prettamente scientifico. Edith Stein, da filosofa, si pone in questo modo nella sua ricerca intellettuale.

Emerge subito che fenomenologia, a differenza di quanto si potrebbe pensare in primo acchito, è tutt'altro che relativismo.

---

<sup>1</sup> E. STEIN, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in ID., *La ricerca della verità*, Città Nuova, Roma 1993, p. 96.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Ricorre spesso, infatti, nel linguaggio contemporaneo, anche in quello ordinario, dei non-specialisti della filosofia, l'utilizzo, talvolta inappropriato, dell'espressione fenomenologia: "fenomenologia dell'essere umano", "fenomenologia della religione", "fenomenologia della psiche", "fenomenologia del mondo" ecc., rischiando di perdere di vista il senso vero e proprio del concetto e di abusare di un vocabolo che è diventato di uso generale. Questo termine, infatti, viene utilizzato, a volte, per indicare l'esperienza soggettiva, altre per descrivere la molteplicità di punti di vista, o ancora, per esprimere la multiformità di un'esperienza o di una visione delle cose. Talora, poi, viene preso come sinonimo di relativismo e come rimando costante all'inesistenza di una verità o di un'oggettività d'essere. Tale utilizzo ed abuso del termine può risultare fuorviante.

Sebbene la riflessione fenomenologica innesti il suo approccio sulla constatazione di una coscienza soggettiva, è bene comprendere di quale esperienza soggettiva si tratti, per evitare fraintendimenti e banalizzazioni. Per Edith Stein, come per altri discepoli della sua Scuola, l'approccio fenomenologico è una modalità di conoscenza dell'essenza delle cose, a partire dall'esperienza vissuta, l'esperienza cosciente.

Il motto della scuola di Göttingen indica bene l'obiettivo che univa i suoi esponenti: *Zur Sache selbst*, «verso le cose stesse». Tale espressione, ponendo come presupposto e punto di partenza la relazione del reale con le singole soggettività, non nega, a differenza di come è stato spesso affermato, il rimando all'esperienza, ma, piuttosto, indica di quale tipo debba essere il riferimento all'esperienza stessa.

Ma a quale esperienza si fa riferimento? Quando in fenomenologia si parla di "esperienza" si tratta di *Erlebnis*, l'incontro della coscienza con le cose stesse, anziché di *Erfahrung*, esperienza in senso empirico-pratico. Il metodo fenomenologico pone, infatti, come punto di partenza del suo ricercare e del suo pensare l'*Erlebnis*, l'esperienza vissuta come incontro di due realtà, ovvero chi vive e quanto viene vissuto. Pur sostenendo la soggettività e l'importanza dell'esperienza cosciente, del cogitare, la fenomenologia non nega la realtà delle cose in sé, ma ne coglie, al tempo stesso, la profondità inaccessibile e l'insondabilità. In questo modo va considerata la priorità dell'attenzione all'essenza, piuttosto che all'esistenza, a differenza di quanto accade nelle scuole di orientamento prettamente realistico. Ma affermare l'essenza e l'essenzialità non significa negare l'esistenza, l'attualità delle realtà esistenti. Cambia l'approccio, ma l'interesse (al di là di possibili fughe verso l'idealismo) cade ugualmente sull'attenzione al reale e al suo fondamento.

Il "mettere tra parentesi", il fare *epochè* non va necessariamente considerato come negazione scettica del reale, ma piuttosto come rispettoso silenzio, atteggiamento di discrezione rispetto alla realtà nella sua interezza. La fenomenologia non si propone, infatti, come anti-metafisica, come spesso è stato affermato. È significativo, a questo proposito, come dalla Scuola di Göttingen provengano, allo stesso

tempo, atteggiamenti di sostegno o di critica della metafisica. L'essere, il fondamento non viene negato, ma problematizzato. Da questa esperienza, infatti, provengono pensatori come Heidegger, Sartre, Scheler, Reinach, Lévinas, Ingarden, Stein, Conrad-Martius e altri, e non si può certo negare che i più di questi, seppur nei modi più disparati e non sempre del tutto fedeli all'orientamento husserliano, abbiano posto a tema il problema dell'essere e del fondamento.

Pertanto, è errato concepire, come spesso è accaduto, la fenomenologia come una forma di apertura acritica ad una forma di relativismo conoscitivo. Al contrario, essa va considerata come attenzione all'evidenza dell'esperienza vissuta, dell'esperienza interna e, quindi, alla dimensione relazionale del conoscere. Relazione tra chi cerca e ciò che viene osservato ed indagato, relazione che si pone in modo prospettico rispetto alle cose e alle essenze indagate, relazione che si pone come un non possedere il reale, ma osservarlo, ascoltarlo, interrogarlo. È l'apertura all'alterità (e da qui provengono gli studi sull'empatia di Theodor Lipps, Max Scheler, Edith Stein, Roman Ingarden). È un atteggiamento discreto e attento, sul quale si esprime in modo esplicito Edith Stein: «Di Husserl si deve dire che il modo in cui si è diretto alle cose stesse e ha insegnato a comprenderle intellettualmente in tutta la loro forza e descriverle obiettivamente, fedelmente e scrupolosamente, ha liberato la conoscenza dall'arbitrio e dalla superbia, e ha condotto ad un atteggiamento conoscitivo semplice ed ubbidiente alle cose e perciò umile. Questo atteggiamento ha condotto anche ad una liberazione dai pregiudizi e ad una spregiudicata disponibilità ad accogliere evidenze colte intuitivamente».<sup>3</sup>

Posizioni di critica nei confronti del relativismo fenomenologico possono essere giuste e fondate, e tuttavia vanno accolte con cognizione di causa, sapendo che la fenomenologia, nelle diverse vie che ha preso, a partire da Husserl, ha dato inizio al recupero della domanda sull'essere, non ultima, nell'ambito delle problematiche religiose. La dimostrazione che la fenomenologia rappresenti un approccio tutt'altro che relativista viene data da Husserl stesso nella sua famosa *Postilla* e nella lettera a Karl Löwith del 1937: «Forse lei comprenderà che Scheler, Heidegger e così *tutti* gli 'allievi' di una volta non hanno capito il senso vero e profondo della fenomenologia – il senso trascendentale che è l'unico possibile – e tutto ciò che da esso dipende [...]. Forse lei riuscirà a comprendere che io, non per ostinazione, ma seguendo un'intima necessità, ho percorso *da solo* il cammino per così tanti anni, un cammino che possiede una nuova dimensione di domande e di risposte, e capirà per quale motivo abbia ritenuto che l'oscuro misticismo della filosofia esistenziale alla moda e del relativismo storicistico, con la sua pretesa superiorità, sono la debole prova di un'umanità divenuta priva di forze,

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 106.

che si è sottratta all'enorme compito che il crollo dell'«età moderna» nella sua totalità poneva ad essa e che ancora pone, a noi tutti».

La posizione di Husserl, critica nei confronti di ogni relativismo, risulta pertanto chiara ed esplicita. Più che altro, con Husserl si dà avvio (o si vive un ritorno) a un sapere in dialogo e non autoreferenziale, che pone come punto di partenza, e, quindi, a presupposto di ogni indagine filosofica, il confronto con l'altro: «L'oggettività suppone non solo la concordanza degli atti intuitivi di un solo *ego*, ma la concordanza di una molteplicità di *ego*; idealmente il mondo intersoggettivo è presupposto nell'essenza stessa della verità. Questo implica che, se la fenomenologia vuole studiare il *sensu* della verità e dell'essere, deve abbandonare l'atteggiamento quasi solipsista in cui ci pone la riduzione fenomenologica che può essere detta 'egologica'. Questa fenomenologia è solo il primo passo, necessario, ma che deve sottomettersi alla *fenomenologia inter-soggettiva*, che sola, saprà esaurire il senso della verità e della realtà».<sup>4</sup>

Fenomenologia è l'apertura, dunque, all'intersoggettività della coscienza come premessa di ogni domandare e ricercare filosofico.

## 2. *Fede e verità. I vari tipi di fede*

Tutta la ricerca steiniana è accompagnata dalla questione sulla verità e dell'apertura conoscitiva a questa, o meglio, dalla questione sul rapporto tra ragione e fede, filosofia e teologia, indagine rivolta alla totalità e mistero della creazione. Questi binomi in antitesi ed in dialogo si incontrano spesso nel pensiero steiniano.

Per comprendere meglio come si inneschi il rapporto tra scienza e fede in Edith Stein bisogna domandarsi che cosa Edith Stein intenda per fede.

In *La struttura ontica della persona umana*<sup>5</sup> Edith Stein tenta di definire il concetto di fede declinando tre tipi di fede: *doxa*, *belief* e *Glaube* per giungere, infine, alla definizione di *fides* come fede religiosa. Tale distinzione non è né macchinosa né superflua, ma fondamentale per comprendere il rapporto tra fede e conoscenza, fede e sapere, fede e verità.

Il primo significato da attribuire al termine *Glaube*, inteso nel senso generico di "fede", che la Stein riconosce è quello di correlato dell'esistenza che viene designato con il termine inglese *belief*: «Innanzitutto essa [la parola *Glaube*] indica il tener-per-vero o il tener-per-reale un ente, la certezza che inerisce alla comprensione di ciò che esiste *realiter* o *idealiter* e, allo stesso modo al sapere che lo riguarda. Il *belief* (*credenza*) può essere indicato chiaramente come correlato dell'esistenza. Come

---

<sup>4</sup> M. PENATI, «Husserl e la scuola fenomenologica tedesca dal 1913 al 1933», in AA. VV., *Edith Stein donna di ascolto e di dialogo*, Edizioni OCD, Roma 2005, p. 267.

<sup>5</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona umana*, in ID., *Natura persona mistica*, Città Nuova, Roma 1999, p. 96.

la realtà, e ogni altro tipo d'essere, non può sussistere per se stessa, ma solo come forma d'essere di un contenuto che si esplicita materialmente, allo stesso modo sulla coscienza di ciò che esiste *realiter* o *idealiter* incide un momento particolare relativo specificatamente all'esistenza, che parimenti, non può sussistere per se stesso, ma solo sulla base di determinati atti come loro momento costitutivo. Lo indichiamo come *certezza (Gewissheit)* o - con il termine già introdotto - come *belief*. Gli atti, in cui può presentarsi e alla cui struttura esso appartiene costitutivamente, sono di tipo diverso. Essi si differenziano ancora secondo il tipo di oggetti nei quali e con i quali l'esistenza viene ad essere compresa: siano reali o ideali, esterni o interni, ecc.; inoltre, in base al fatto che gli oggetti, con la loro esistenza, giungano alla datità originariamente o meno. Il momento del *belief* incide sulla comprensione originaria (*ursprüngliche Erfassung*) di un oggetto come sull'esserne-cosciente sul quale si costruisce, quindi sulla percezione di un ente reale come sul suo ricordo, sul riconoscimento di uno stato di cose come sulla sua conoscenza». <sup>6</sup>

Questa è la prima e fondamentale definizione di fede su cui la Stein si sofferma e da cui hanno origine tutte le successive. Innanzitutto, come si è detto, il *belief* viene definito come correlato dell'esistenza, quindi, come momento da cui procede ogni predicazione di esistenza. È significativo che la Stein sottolinei il fatto che la fede si riferisce sia a qualcosa che esiste *realiter* sia a qualcosa che esiste *idealiter*. Infatti la fede, come *Glaube*, indica la fiducia in qualcosa che sul momento, nell'immediato, non si vede, come un ricordo, ma che può esistere. Il *belief*, appunto, è un semplice tener-per-vero. Nel concetto di *belief* come tener per vero viene anticipato dalla Stein, ancora prima di soffermarsi sul concetto di fede religiosa, il carattere di invisibilità di ciò in cui si crede.

Dopo aver esaminato il significato di *belief*, la Stein introduce un nuovo concetto di fede, che risulterà, in seguito, molto importante anche in riferimento alla fede religiosa, ovvero quello di "credenza", intesa come una delle *modificazioni della certezza*, ossia, come credenza contrapposta a sapere, che implica un certo atteggiamento scettico e che la Stein designa col termine *opinio*, per distinguerla da un'altra modificazione della certezza che è il credere cieco della *δόξα*. In questa forma di conoscenza è implicito il rimando al dubbio, alla perplessità, come atti propri di ogni atteggiamento conoscitivo che non hanno rimandi all'Assoluto.

Ora, dopo aver chiarito i significati più generali di *Glaube*, è possibile per la Stein definire quello di fede religiosa. Infatti le argomentazioni precedenti sul *Glaube* sono importanti per concettualizzare il senso di fede in quanto tale, come modo di rapportarsi di ogni uomo nei confronti di ciò che esiste.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 102.

Tuttavia, è importante osservare che la Stein introduce la tematica della *fides*, come fede religiosa, differenziandola dagli altri significati precedentemente analizzati. La *fides*, innanzitutto, si differenzia, dalla certezza e dalle sue modificazioni, in quanto, mentre queste si riferiscono agli stati di cose, la fede religiosa ha per correlato un oggetto primario, Dio: «Tra questi diversi significati della fede non ce n'è alcuno che potrebbe essere scambiato con quello religioso. Anche qui non si tratta di un semplice stato di fatto, e ciò rende difficile la distinzione. Cerchiamo innanzitutto di vedere chiaro nell'atto fondamentale. Lo chiamiamo *fides*. Riteniamo innanzitutto che esso sia un atto in senso proprio, non solo qualcosa che ha carattere di atto, come il *belief*. Si differenzia perciò dalla convinzione e dalle sue modificazioni per il fatto che il suo correlato non è uno stato di cose, ma un oggetto primario. Si distingue da tutto ciò di cui abbiamo parlato precedentemente per il fatto che esso non è un atto puramente teoretico».<sup>7</sup>

L'oggetto verso cui si rivolge l'atto del credere, come già la Stein aveva indicato nella prima definizione di *Glaube*, determina le modalità del credere. In questo modo si possono giustificare gli atteggiamenti propri che spettano alla fede religiosa. *Fides* significa *fede in Dio*: «In questo *in* trovano espressione tutti i momenti che la differenziano da ogni fede teoreticamente intesa».<sup>8</sup>

Il concetto base di *Glaube* rimanda a diversi correlati dell'esistenza. Discriminante principale per la fede religiosa, che ne modifica l'atto in sé, come si è visto dalla citazione precedente, è che il correlato sia Dio stesso. A tal proposito, è chiarificatrice questa breve affermazione che si trova sempre in *La struttura ontica della persona umana*: «La fede che deriva dall'esperienza non è definitiva e neanche immutabile, non è assoluta. La fede in Dio ha questa assolutezza. Possiamo perderla, ma non può trasformarsi».<sup>9</sup>

In queste righe emerge la caratteristica principale della fede religiosa: infatti qui la Stein, nonostante ritenga sempre possibile il dubbio nell'esperienza di fede, come in ogni atto del credere, sostiene che la caratteristica specifica della fede religiosa, a differenza di ogni altro tipo di fede, consista nel carattere di assolutezza e immutabilità del suo oggetto: «Ci sono differenze soggettive nella *fides*, si può parlare di una fede più o meno salda. Ma queste non sono differenze di grado della certezza della fede, bensì della minore o maggiore capacità di restare fedele (*Sichfesthalten*) e del corrispondente sentirsi saldi (*Sichgehaltenfühlen*)».<sup>10</sup>

Chiaramente in quest'ultima definizione dell'atto di fede religiosa emerge quella che alla fine è l'elemento principale della fede religiosa: la relazione. L'oscillazione del credere, la debolezza di

---

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 104-105.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 107.

fede, il dubbio non dipendono dalla mutabilità dell'oggetto di fede, Dio, ma dalla modalità di relazione, ovvero dalla capacità dell'uomo di restare fedele.

Naturalmente la fede religiosa, nonostante si differenzi, non elimina gli altri livelli di fede, soprattutto in rapporto a quelle dinamiche di conoscenza imprescindibili per ogni tipo di atto di fede: tener-per-vero, farsi convinzioni, dubitare, cercare certezze. Questi tuttavia, nell'atto di credere religioso, sono tutti livelli di fede preliminari, ma non essenziali. Essenziale è la dimensione relazionale in cui entrano credente e oggetto del credere, Dio.

In queste righe si è voluto dimostrare, grazie alla distinzione terminologica steiniana, come dimensione gnoseologico-epistemologica e dimensione del credere non sia in contrasto, ma come la prima sia, in un'ottica prettamente teleologica, una modalità per giungere all'atto di fede religiosa.

### 3. *Fides et Ratio*

Non è un caso che nella *Fides et Ratio* venga fatto riferimento ad Edith Stein, perché in pochi altri pensatori del Novecento, come in lei, fede e ragione, ricerca filosofica e verità di fede, scienza e fede si sono incontrate. Anche per Edith Stein fede e ragione possono essere definite, senza esitazione, come «due ali attraverso le quali lo spirito s'innalza verso la contemplazione della verità».

Il rapporto tra fede e ragione, così anche quello tra fede e scienza, emerge in diverse opere steiniane, in particolar modo in *Introduzione alla filosofia*,<sup>11</sup> in *La struttura della persona umana*<sup>12</sup> e, ovviamente, in *Essere finito e Essere eterno*.<sup>13</sup>

Edith Stein chiama spesso in causa, ad esempio, il rapporto tra scienza e fede quando fa riferimento al problema della creazione del mondo e dell'origine della specie, sia nel capitolo quinto di *La struttura della persona umana*, sia nell'ultimo capitolo di *Essere finito e Essere eterno*.

In *La struttura della persona umana* scienza e fede si incontrano ed entrano in dialogo in modo singolare. Il *cosmos*, come risultato della creazione, al di là dell'origine, è l'incontro tra scienza e fede. Nel *cosmos* scienza e fede si fanno 'alleanze' per un'unica verità.<sup>14</sup> L'argomentazione della Stein tocca diversi temi dall'origine della specie alle diverse forme della materia, con un approccio scientifico e piuttosto articolato, facendo emergere una concezione tutt'altro che antiscientistica, ma teleologica della scienza. La comprensione dei fenomeni, l'osservazione delle strutture fondamentali del *cosmos* e gli atti conoscitivi dell'esperienza scientifica hanno valore perché conducono alla verità e ad un ordinamento voluto dal Creatore all'origine del mondo.

---

<sup>11</sup> ID., *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998.

<sup>12</sup> ID., *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000.

<sup>13</sup> ID., *Essere finito e Essere eterno*, Città Nuova, Roma 1999.

<sup>14</sup> ID., *La struttura della persona umana*, cit., pp. 99-118.

In *Essere finito e Essere eterno* ancor più viene messo in evidenza il rapporto tra *caos* e *cosmos* e il passaggio dal *caos* al *cosmos* della creazione per definire la dimensione teleologica dell'approccio scientifico, in quanto sintesi di questo passaggio resta, ad ogni modo, il *fiat* creativo.<sup>15</sup> Per Edith Stein anche nelle diverse teorie sulla creazione del mondo scienza e fede non sono sempre necessariamente in contrasto, ma possono incontrarsi, se rimane riconosciuto spazio, alla fine, al mistero, ovvero, a quel *fiat* creativo insondabile.

#### 4. *L'insondabilità della scienza e il mistero della fede*

Nell'introduzione di *Essere finito e Essere eterno* il rapporto tra fede e ragione è argomentato in modo particolarmente approfondito, come anche la distinzione tra filosofia e teologia che, per la Stein, altro non rappresentano che la distinzione tra verità epistemica e verità rivelata. La filosofia per Edith Stein è necessaria perché siamo in via, mentre in patria filosofia, scienze separate e teologia si integreranno, proprio perché la verità è unica. Tuttavia, finché siamo in via, secondo l'espressione steiniana, è bene lasciare il giusto spazio alla filosofia e alle scienze separate, a patto che sappiano confrontarsi con il dato della Rivelazione.<sup>16</sup>

Ad ogni modo i dati della verità rivelata interpellano la filosofia e la scienza, offrendo loro sempre più nuovi spunti di riflessione.

Un esempio del limite che Edith Stein riconosce alla scienza, prendendo posizione contro una forma di riduzionismo, è in *Il castello interiore*: «Infine, se pensiamo alla ricerca scientifica sul mondo interiore, che si è rivolta anche a questo settore dell'essere come a tutti gli altri, è davvero stupefacente vedere cosa rimanga del regno dell'anima, da quando la psicologia moderna ha cominciato a imboccare una propria via del tutto indipendente da ogni considerazione religiosa e teologica: il risultato è stato che nel XIX secolo si è giunti a una psicologia senz'anima. Tanto l'essenza dell'anima quanto le sue forze sono state accantonate come concetti mitologici e ci si è voluti occupare solo dei fenomeni psicologici».<sup>17</sup>

Da qui la sua critica agli empiristi inglesi che del castello dell'anima hanno conservato solo le mura di cinta, riconducendo le realtà più profonde dell'anima al mero prodotto di semplici sensazioni, da qui, al tempo stesso, il riconoscimento del superamento della psicologia naturalistica del XIX secolo e il recupero di una spiritualità e una vita propria dell'anima. Non c'è un rifiuto della psicologia da parte di Edith Stein antropologa, ma una critica a questa di aver troppe volte ridotto la persona a meccanismi e funzioni: nel breve riferimento alla psicologia del profondo allora nascente emerge da

---

<sup>15</sup> ID., *Essere finito e Essere eterno*, pp. 491-499.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 40-43.

<sup>17</sup> ID., *Il castello interiore*, in *Natura, persona, mistica*, cit., p. 142.



parte di Edith Stein la speranza nei confronti di questa di aver intuito una complessità presente nell'anima umana e di aver considerato compito peculiare, prima dell'educare, l'impegno a comprendere questa realtà che rappresenta «gli abissi dell'essere umano».<sup>18</sup>

Resta valido, anche con questo ultimo riferimento alla critica al riduzionismo scientifico, che Edith Stein è abitata da una convinzione di fondo, ovvero che ci sono spazi a cui il conoscere scientifico può giungere e spazi in cui è chiamato ad arrestarsi, perché insondabili e, pertanto, spazi in cui si può dare solo una risposta di fede, a partire dal semplice tener-per-vero per giungere all'atto di fede fondamentale che ha per correlato Dio stesso.

---

<sup>18</sup> ID., *La struttura della persona umana*, cit., p. 41.