



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

ANNO VIII ANNALI 2020 DEL DIPARTIMENTO JONICO

ESTRATTO

MICHELE INDELLICATO

Fenomenologia e metafisica della persona nel
pensiero di E. Stein



ISBN 9788894503043

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORI DEGLI ANNALI

Carlo Cusatelli – Gabriele Dell’Atti – Giuseppe Losappio

COMITATO SCIENTIFICO

Cesare Amatulli, Massimo Bilancia, Annamaria Bonomo, Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Nicolò Carnimeo, Daniela Caterino, Nicola Fortunato, Pamela Martino, Maria Concetta Nanna, Vincenzo Pacelli, Fabrizio Panza, Pietro Alexander Renzulli, Angelica Riccardi, Umberto Salinas, Paolo Stefanì, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli

COMITATO DIRETTIVO

Aurelio Arnese, Danila Certosino, Luigi Iacobellis, Ivan Ingravallo, Ignazio Lagrotta, Francesco Moliterni, Paolo Pardolesi, Francesco Perchinunno, Angelica Riccardi, Claudio Sciancalepore, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio, Umberto Violante

COMITATO DI REDAZIONE

Patrizia Montefusco (Responsabile di redazione),
Francesca Altamura, Michele Calabria, Danila Certosino,
Marco Del Vecchio, Francesca Nardelli, Filomena Pisconti,
Francesco Scialpi, Andrea Sestino, Pierluca Turnone, Domenico Vizzielli

Contatti:

Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture
ex Convento San Francesco – Via Duomo, 259 – 74123 Taranto, Italy

e-mail: annali.dipartimentojonico@uniba.it

telefono: + 39 099 372382 • fax: + 39 099 7340595

<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali/gli-annali>

ANNALI2020

ANNO VIII
DEL DIPARTIMENTO JONICO



Michele Indelicato

FENOMENOLOGIA E METAFISICA DELLA PERSONA
NEL PENSIERO DI E. STEIN*

ABSTRACT

Oltre che nell'area francofona possiamo rintracciare anche nell'ambito del pensiero tedesco una riflessione personalista che emerge, per un verso, dalla tradizione ebraico-cristiana e, per un altro verso, si forma nel confronto con la fenomenologia di Edmund Husserl e di Max Scheler e con la filosofia di Martin Heidegger e di Karl Jaspers.

Come è avvenuto in altre aree linguistiche, anche nell'area germanofona l'espressione "personalismo" viene utilizzata originariamente per indicare una visione di Dio "come essere personale" in contrapposizione alle visioni panteistiche. La riflessione filosofica sulla persona torna così a intrecciarsi con la prospettiva teologica di un Dio personale e con l'idea della persona intesa come relazione intersoggettiva, fondamenti essenziali per comprendere una antropologia relazionale aperta alla trascendenza. Considerando le opere di Husserl e di Scheler, come punti di riferimento ineludibili del personalismo tedesco, con il presente saggio si vuol delineare, nei suoi caratteri essenziali, la figura più rappresentativa del personalismo tedesco: la filosofa Edith Stein.

In addition to the Francophone area we can also trace in the field of German thought a personalist reflection that emerges, on the one hand, from the Jewish-Christian tradition and, on the other hand, is formed in comparison with the phenomenology of Edmund Husserl and Max Scheler and with the philosophy of Martin Heidegger and Karl Jaspers.

As in other language areas, the term "personalism" is originally used in the German-speaking area to indicate a vision of God "how to be personal" as opposed to pantheistic visions. Philosophical reflection on the person thus returns to intertwine with the theological perspective of a personal God and with the idea of the person understood as an intersjective relationship, essential foundations to understand a relational anthropology open to transcendence. Considering the works of Husserl and Scheler, as inescapable reference points of German personalism, this essay is intended to outline, in its essential characters, the most representative figure of German personalism: the philosopher Edith Stein.

PAROLE CHIAVE

Persona – Empatia – Trascendenza

Person – Empathy – Transcendence

SOMMARIO – 1. Introduzione – 2. L'eredità fenomenologica: Husserl e Scheler – 3. La persona come "corpo vivente, animato e spirituale" – 3. Empatia e trascendenza: dimensioni costitutive della persona – 4. Conclusione

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*

1. Oltre che nell'area francofona possiamo rintracciare anche nell'ambito del pensiero tedesco una riflessione personalista che emerge, per un verso, dalla tradizione ebraico-cristiana e, per un altro verso, si forma nel confronto con la fenomenologia di Edmund Husserl e di Max Scheler e con la filosofia di Martin Heidegger e di Karl Jaspers. Non meno importante è il ruolo che in questo ambito gioca il confronto con la teologia dialettica di Karl Barth e di Rudolf Bultmann e con il pensiero filosofico di Kierkegaard. Come è avvenuto in altre aree linguistiche, anche nell'area germanofona l'espressione "personalismo" viene utilizzata originariamente¹ per indicare una visione di Dio "come essere personale" in contrapposizione alle visioni panteistiche.

La riflessione filosofica sulla persona torna così a intrecciarsi con la prospettiva teologica di un Dio personale e con l'idea della persona intesa come relazione intersoggettiva e comunitaria, base essenziale per comprendere i fondamenti di una antropologia dialogica e di un umanesimo relazionale aperto alla trascendenza².

Considerando le opere di Husserl e di Scheler, come punti di riferimento ineludibili del personalismo tedesco, con il presente saggio si vuol delineare, nei suoi caratteri essenziali, la figura più rappresentativa del personalismo tedesco: la filosofa Edith Stein.

Il contributo di Edith Stein, di famiglia ebraica e allieva di Husserl, costituisce uno dei frutti più maturi dello sviluppo della riflessione fenomenologica e certamente la punta massima del suo tentativo di riproporre in chiave esistenziale e storica «la metafisica della persona», indicando e percorrendo un cammino nel quale sono presi insieme il punto di vista ontologico e quello critico, inteso anche all'incrocio con la riflessione tomistica, che la Stein ripercorre intensamente dopo la sua conversione al cattolicesimo e tenendo pur sempre presente l'eredità del suo maestro unitamente ai principi fondamentali del pensiero classico.

2. Quanto all'idea di persona, gli apporti di Husserl sono diversi, ma qui ci riferiamo alle pagine del secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, dove a una lettura puramente naturalistica del mondo viene contrapposta una lettura personalistica. Infatti Husserl afferma che chi vede solo natura, nel senso e con gli occhi delle scienze naturali, è cieco per la sfera dello spirito. Non vede le persone, non vede gli oggetti che attingono il loro senso dalle operazioni personali, non vede propriamente le persone. Diverso è invece l'atteggiamento personalistico, che ci connota sempre quando viviamo insieme, quando ci parliamo,

¹ Cfr. La voce *Personalismus*, in parte redazionale e in parte scritta da Michael Theunissen, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, Darmstadt 1989, vol. VII, p. 338 ss. Su tale argomento si veda M. Nicoletti, *Il personalismo nell'area di lingua tedesca*, in M. Tosso-F. Formella, A. Danese (eds.), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, vol. II, Las, Roma 2005, pp. 313-318.

² Per il personalismo di tradizione cristiana si vedano i profili dei diversi autori in E. Coret, W.M. Neidl (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma 1995.

nell'amore e nell'avversione, nella meditazione e nell'azione e nei rapporti interpersonali³.

Con ciò non è rifiutato l'approccio "naturalistico", che rimane comunque valido per il rigore e l'esattezza dei criteri propri delle scienze fisiche, ma costituisce pur sempre un approccio sì utile quanto parziale, rispetto all'intero della vita, al concreto dell'esperienza vissuta in tutta l'ampiezza dei suoi risvolti esistenziali.

Si deve riconoscere che «l'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico e che attraverso l'astrazione o, meglio, attraverso una specie di oblio di sé da parte dell'io personale, ottiene una certa autonomia, assolutizzando così, e in modo illegittimo, il suo mondo, la natura»⁴.

Quando invece non si cede a questa assolutizzazione, si comprende che l'atteggiamento naturalistico non esaurisce l'intelligenza dell'essere: rimane da intendere il campo della vita personale, intesa come rapporto coscienziale con il mondo circostante, giacché 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»⁵. Si dischiude così l'area di una esperienza interiore, area di una vita intenzionale, di desideri, di motivazioni.

Al posto del rapporto causale tra cose e uomini in quanto realtà naturali si presenta *la relazione motivazionale* tra persone e cose, e queste cose non sono le cose essenti in sé della natura -delle scienze naturali e delle determinatezze che esse ritengono le uniche obiettivamente valide-, bensì sono le cose esperite pensate o comunque prese di mira in modo posizionale come tali, oggettività intenzionali delle conoscenze personali⁶.

L'attenzione fenomenologica fa dunque riferimento al concreto dell'esistenza e coglie la figura della persona non solo come apertura coscienziale sul mondo, bensì come apertura più che generica, singolare, unica. Ogni cosa ha una sua specie. Conosciuto il genere, si conosce tutto. L'uomo invece ha un genere individuale, ogni uomo un genere diverso. Lo "spirito", sostiene Husserl, non è l'io astratto, l'io degli atti della presa di posizione; è invece la "piena" personalità, è l'uomo-io, l'io che prende posizione, pensa, valuta, agisce e realizza determinate opere. In questo senso l'essere della persona si connota sempre come l'essere di uno stile singolare di vita. Scrive Husserl:

³ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. II, Nijhoff, Den Haag 1952, 2. II § 51, p. 191; tr. it., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, II, p. 195.

⁴ Ivi, § 49, pp. 183-184; tr. cit., p. 188.

⁵ Ivi, § 50, pp. 185-186; tr. cit., p. 190.

⁶ Ivi, § 50, p. 189; tr. cit., p. 193.

L'io è *persona*, una persona realmente unitaria, anche in un senso superiore, quando possiede uno stile unitario complessivo nei suoi modi di decidersi, giudicando, volendo, valutando [...]; ma anche uno stile unitario del modo in cui certe cose “gli vengono in mente” [...], in cui opera la sua fantasia involontaria ma anche nel modo proprio della sua appercezione nella percezione, nella peculiarità della sua “attività memorativa” [...]. Distingue con facilità o con difficoltà, reagisce più rapidamente o lentamente di un altro attraverso le sue associazioni involontarie ecc. L'uomo ha in questo un tipo generale multiformemente determinato, ogni uomo ha un particolare tipo individuale⁷.

La persona, dunque, come coscienza singolare e attiva verso il mondo circostante, un mondo che è fatto di cose, ma che è ancora prima mondo di persone, che si danno in una relazione *coscienziale reciproca*. Si tratta, dice Husserl, di persone che

sono date le une alle altre come *compagni*, non come *oggetti* bensì come *controsoggetti* che vivono “insieme”, che intrattengono un commercio reciproco, che sono in un reciproco riferimento, attualmente e potenzialmente negli atti dell'amore e dell'amore contraccambiato, dell'odio e dell'odio ricambiato, della fiducia e della fiducia ricambiata ecc.⁸.

L'apertura sul mondo, su questo mondo di persone che Husserl definisce anche come “mondo dello spirito”⁹, non va intesa nel modo di una prossimità immediata. Il *mondo circostante* è, per la coscienza dell'uomo per se stessa guidata da un riferimento assoluto¹⁰, un *orizzonte aperto, infinito*. Husserl può così concludere con una domanda che è già un'affermazione: «La “infinità” del mondo non designa forse, invece che un'infinità transfinita (come se il mondo fosse una cosa in sé compiuta, onnicomprensiva, una collettività chiusa di cose, contenente però un'infinità di cose), un'“apertura”?»¹¹.

Di questa apertura sull'infinito si fa più esplicitamente partecipe Max Scheler, che del metodo husserliano si è servito per un'indagine più propriamente etica e antropologica. Nelle sue opere più importanti, dedicate all'etica materiale dei valori, Scheler ha, infatti, delineato un'antropologia che, al suo centro, ha proposto una teoria della persona. Questa è intesa, non in modo dualistico con un corpo fisico (*Körper*) e un'anima spirituale, bensì come una unica realtà: come l'intreccio di un corpo vivente proprio (*Leib*) e di un io psichico. In tal senso, aggiunge Scheler, si può dire che «la persona è l'unità di - essere concreta in se stessa essenziale di atti di diversa natura [...]. L'essere della persona “fonda” tutti gli atti essenzialmente diversi»¹².

⁷ Ivi, § 61, p. 278; tr. it., p. 276.

⁸ Ivi, § 51, p. 194; tr. cit., p. 198.

⁹ Cfr. ivi, § 51, p. 196; tr. cit., p. 201.

¹⁰ Cfr. ivi, § 64, pp. 301-302; tr. cit., p. 299.

¹¹ Ivi, § 64, p. 299; tr. cit., p. 297.

¹² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916 (poi in *Gesammelte Werke*, Bern 1971 ss., vol. II); tr. it., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, S. Paolo,

La persona, per Scheler, è per se stessa relazione: relazione con il proprio corpo vivente, con la propria psiche, con le altre persone, con il mondo delle essenze e dei valori spirituali, con la sfera dell'assoluto e del divino. La pluralità delle visioni e dei mondi personali non esclude, per Scheler, anzi implica la loro unità: un'unità sottesa ai molti e, stando ai tempi in cui scrive *Der Formalismus*, anche correlato di una persona infinita, Dio, che è persona delle persone.

Edith Stein subisce l'influenza di Husserl e Scheler, basti pensare al suo capolavoro *Essere finito e Essere eterno*, con la quale opera cerca di rispondere al compito della fusione tra la rinata filosofia del Medioevo e la nuova filosofia del XX secolo chiedendosi se possono incontrarsi nell'unico alveo della *philosophia perennis* cercando di trovare un linguaggio che consente una reciproca intesa. Tale opera infatti ha come scopo questo compito con un obiettivo non già di tipo storico, bensì teoretico: si tratta cioè di porsi la questione della verità e in rapporto ad essa, ogni fonte, ogni suggerimento può essere utile in quanto illuminante. La Stein ribadisce la differenza fra filosofia «pura», basata sulla ragione naturale, e una filosofia che riconosce l'apporto determinante della fede e che, per questo motivo, potrebbe essere considerata «mista»; rendendosi conto dell'insufficienza dell'essere umano, della sua situazione storica e concreta, pone "armonia" fra ciò che essa ha elaborato con i suoi mezzi e ciò che le viene offerto dalla fede e dalla teologia, nel senso di una intellesione dell'essere basata su suoi ultimi fondamenti. Ciò non significa, però, abdicare alla ricerca razionale, anzi si può affermare che il compito più importante è quello di preparare il cammino della fede. Per questo la ripresa del pensiero di Tommaso rappresentava un riannodare i fili con il passato e soprattutto ciò acquistava valore perché la filosofia moderna, avendo voluto rescindere radicalmente i legami con la verità rivelata, non aveva solo rivendicato l'autonomia della ragione naturale, ma l'aveva costretta a non estendersi oltre il mondo dell'esperienza naturale facendo di essa una scienza non solo autonoma, ma in gran parte una scienza priva di Dio.

Se, infatti, l'uomo è concepito a immagine di Dio, ogni persona è chiamata a riprendere nella sua singolarità l'unicità onnicomprensiva di Dio. Ed è su questo sfondo unitario che poi la relazione interpersonale si connota come relazione simpatetica. La simpatia è dunque la condizione che ci consente di andare oltre noi stessi, per aprirci all'irriducibile alterità degli altri. Quando poi la simpatia si dischiude nell'amore, allora è la profondità dell'altro che viene toccata. L'amore è l'unico luogo in cui la persona può propriamente esistere. Per Mounier la persona è essenzialmente amore e senza l'amore non può divenire tale. Infatti per il filosofo di Grenoble l'amore non è consonanza, compiacenza o assenso perché la compiacenza si svolge tra individui, mentre l'amore guarda al di sopra dell'individuo, alla Persona che lo chiama. Infatti il filosofo francese si sofferma sul significato del vero amore: «L'amore? Significa offrire

Cinisello Balsamo (MI) 1996; *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923 (poi in *Gesammelte Werke*, vol.VII); tr. it., *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, pp. 382-383, tr. cit., p. 473.

la propria vita per l'altro, tutto fino alla carne della propria anima e alla carne dei giorni che non valgono, al di fuori della trasfigurazione portatavi dall'Altro»¹³. Per Scheler la persona è data «assolutamente solo *attraverso* e *nell'atto* dell'amore, che quindi anche il suo valore in quanto individuo ci è dato solamente nello svolgimento di questo atto. L'oggettività come "oggetto dell'amore" è come il luogo in cui solitamente esiste la persona e in cui dunque può anche emergere»¹⁴. L'amore, proprio in quanto mette in luce il valore oggettivo più alto, sta al vertice della vita personale e delle sue relazioni. Il corollario metafisico di questa altezza porta all'idea di Dio che, come concretizzazione assoluta di ogni valore, non può essere inteso se non come persona delle persone, persona infinita e, nella sua profondità essenziale, amore. Ogni comunità ontologica di persone individuali non si fonda, secondo Scheler, su una idea astratta della ragione, bensì sulla possibile comunità di persone con la persona delle persone, cioè sulla comunità con Dio. «Ogni *amare, contemplare, cogitare, velle* è quindi per sé intenzionalmente congiunto con un *mondo concreto*, con il macrocosmo, colto in quanto forma di *amare, contemplare, cogitare, et velle* [...] in *Deo*»¹⁵. A Scheler, che riprende la tradizione del personalismo agostiniano, si deve un concetto di persona che supera la dimensione di un essere puramente razionale per abbracciare la diversità degli atti umani, senza dei quali non ci sarebbe essere personale. La persona poi non si risolve nella somma dei suoi atti fenomenici, ma resta il più nascosto dei suoi atti fenomenici. La persona viene qui connessa col tema del "mistero", che sarà uno degli elementi centrali della riflessione francese e italiana.

3. Il tema della persona è certamente una costante nel pensiero e nella produzione della Stein. L'influenza del metodo husserliano, il richiamo di Scheler alla questione dei valori, lo studio di San Tommaso, dopo la sua conversione al cattolicesimo, e l'incontro con la mistica carmelitana e la stessa lettura della *Vita* di Teresa D'Avila costituiranno un punto di riferimento decisivo nell'elaborazione del suo pensiero.

L'eredità husserliana e quella di San Tommaso convergono nella definizione di persona quale «corpo vivente, animato e spirituale»¹⁶. Sul piano fenomenologico la definizione trova il suo punto di avvio già nella distinzione, richiamata da Husserl, tra corpo fisico (*Körper*) e corpo vissuto (*Leib*). Il vissuto della propria corporeità manifesta l'unità sostanziale dell'uomo, dove corpo e spirito non sono in opposizione

¹³ E. Mounier, *Mounier et sa génération. Correspondance. Entretiens*, in *Oeuvres* t. IV, Seuil, Paris 1963, p. 521. Ed ancora: «La realtà del vero Amore, quello che è compreso nell'amicizia di Cristo, e che la volontà di Dio passa ormai attraverso colui che si ama» (*Ibidem*). Il filosofo di *Esprit* tiene a precisare che «l'amore spirituale non conosce né uomo, né donna, né misura ma l'amore delle persone unite nella carità di Dio» (*Ibidem*).

¹⁴ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., p. 168; tr. cit., p. 249.

¹⁵ Ivi, p. 396; tr. cit., pp. 490-491.

¹⁶ Cfr. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (1936), in *Edith Stein Gesamtausgabe* (in seguito ESGA), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000 ss., voll. XI-XII, p. 310; tr.it., *Essere finito e essere eterno*, Città Nuova, Roma 1999, p. 386.

e invece costituiscono una unità inscindibile, per cui l'esperienza della propria corporeità è esperienza di una corporeità per se stessa attraversata da una coscienza. La Stein sottolinea che il corpo vivente è stato completamente trascurato ed afferma che l'anima umana è calata dentro un corpo vivente materiale e ad esso è saldamente legato e ciò è un fatto non indifferente¹⁷. Scrive la filosofa tedesca a tal proposito: «Io non sono il mio corpo vivente, io ho e domino il mio corpo vivente. Posso anche dire: io sono nel mio corpo vivente. Idealmente posso allontanarmene e osservarlo come dall'esterno. In realtà sono legata ad esso. Sono là dove si trova il mio corpo vivente, anche se “in spirito” posso portarmi all'altro capo del mondo e persino elevarmi ad di sopra dello spazio»¹⁸.

All'origine vi è l'autopercezione di una corporeità animata, vivente, portatrice di conoscenza.

Il corpo vivente (*Leib*), in quanto tale, è caratterizzato e distinto dal corpo (*Körper*) puramente materiale di cui è costituito, dal fatto che tutti i suoi stati e tutto ciò che gli accade è sentito o può essere sentito. Tutto ciò che è corporeo – vivente (*Leibliche*) ha una *parte interna*; dove c'è il corpo vivente, vi è anche una vita interiore. Il corpo vivente non è semplicemente un *corpo che percepisce*, ma in quanto corpo vivente *appartiene* necessariamente ad un soggetto che, attraverso di esso, sente, di cui rappresenta la forma esteriore e che, grazie ad esso, è posto nel mondo esteriore ed è capace di dargli forma¹⁹.

Dove non c'è vita interiore, non c'è neanche il corpo vivente. La Stein mette ben in evidenza il ruolo che il vissuto del corpo gioca nella vita della persona quale apertura sull'essere: il ruolo di una disposizione che permette alla coscienza di dar forma al mondo. E qui si risente ancora la lezione del suo maestro Husserl quando considera la coscienza incarnata come d'un punto nello spazio e nel tempo, *un punto zero* da cui può dischiudersi una singolare cognizione del mondo. La Stein ne parla come di una singolarità unica e irripetibile, come di un luogo originale da cui la visione del mondo è informata, «una luce interiore che illumina il flusso del vivere [...] e rende possibile raccogliere nell'unità di un “vissuto” le “fasi” che defluiscono continuamente»²⁰. Ed è proprio questa singolarità del punto di vista, della situazione, che fa di ogni persona un'unicità irripetibile.

In quanto forma strutturale l'io è qualcosa di generale che appartiene necessariamente ad ogni coscienza, ma, in quanto forma del vivere è un

¹⁷ Cfr. E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in *Edith Steins Werke* (in seguito EDW), Herder, Lovain-Freiburg in B. 1952-1998, vol. VI, p. 172; tr. it., *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in E. Stein, *Natura, Persona, Mistica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 87.

¹⁸ E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Verlag Herder, Freiburg in Br. 1994; tr.it. *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 129.

¹⁹ E. Stein, *Die ontische Struktur*, cit., p. 172; tr. it., pp. 87-88.

²⁰ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it., Città Nuova, Roma 1998, p. 152.

individuo assoluto di una persona e la globalità dei suoi vissuti che grazie a questa appartenenza allo stesso io costituiscono l'unità di un flusso di coscienza, è assolutamente individuale [...]. Proprio in questo senso dobbiamo considerare ogni persona proprio come un individuo assoluto²¹.

La vita personale, oltre ad essere una vita corporea, è una vita che viene approfondita nella dimensione spirituale ed ogni persona spirituale ha una sua qualità che conferisce ad ogni suo atto una connotazione singolare distinguendolo dagli atti di un'altra persona²².

La persona costituisce, dunque, una realtà unica connotata da un carattere irripetibile che rinvia a una profondità dell'io che si caratterizza come la fonte preziosa di ogni senso. Dalla profondità dell'anima, dal nucleo orientativo della coscienza la persona si predispone ad accogliere il mondo secondo una scala di valori, di cui essa dispone nella sua intimità. Scrive la Stein a tal proposito: «Il nucleo della persona, che si dispiega dal carattere, è impregnato di questa colorazione individuale e ne costituisce l'unicità inscindibile del carattere. Nello stesso tempo essa si imprime nell'aspetto esteriore della persona, dà forma al suo corpo vivente (attraverso il quale diventa "espressione") mostrandosi nella sua anima in modo puro (...)»²³.

Ogni vita spirituale è diretta verso l'esterno. Nel sentire, l'io vivente accoglie il mondo dei valori e lo riceve in sé aprendo così la propria anima, che è il centro della persona, il "luogo" in cui quest'ultima è presso se stessa²⁴. Martin Heidegger ha parlato dell'esistenza, come è noto, nel libro *Essere e tempo* (1927), ma il modo in cui ha posto il problema e ha descritto l'esistenza non è convincente, secondo Stein, che affronta tale questione considerando tre filosofi che nell'età medievale e in quella contemporanea hanno affrontato il tema dell'esistenza: Sant'Agostino, Cartesio e Husserl. Il primo ha parlato della consapevolezza del proprio vivere, dell'*intima scientia* che ogni uomo possiede, il secondo dell'esistenza del *cogito*, il terzo della coscienza: al fondo della loro ricerca si cela un *io sono*. Seguendo le indicazioni del metodo fenomenologico, che non abbandona mai nelle analisi operate dalla ragione naturale, la filosofa tedesca sostiene che *l'io sono* non viene dedotto, come sembra indicare la formula *cogito ergo sum*, ma vi si trova in modo immediato: pensando, sentendo, volendo. Sono tale in qualsiasi moto dello spirito e sono consapevole di questo essere. Ciò che dà l'essere a me e che nello stesso tempo colma di senso questo essere, deve essere, afferma Stein, non solo padrone dell'essere, ma anche padrone del senso. Nell'essere eterno è contenuta tutta la pienezza del senso ed esso non può "attingere" se non da sé medesimo il senso con cui viene ricolmata ogni creatura, allorché è chiamata all'esistenza. È l'essere eterno stesso che forgia in sé le forme

²¹ Ivi, pp. 149-150.

²² Cfr. E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996, p. 321.

²³ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 184.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

esterne come afferma Stein. Dalla profondità dello spirito, l'uomo esce da sé, in un mondo che gli si schiude. Ma questa profondità è tutt'uno con la corporeità, non è separata da essa, e quindi con i limiti spazio – temporali del suo consistere.

La persona umana porta e comprende il “suo corpo” e la sua “anima” ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che di per sé non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé, ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente. [...] e la vita presente certa immediatamente è il riempimento fugace di un attimo, che subito sprofonda e sfugge. L'intera vita cosciente non si identifica con il “mio essere”, assomiglia alla superficie illuminata di un abisso oscuro, che si manifesta attraverso questa superficie. Se vogliamo capire l'essere della persona dell'uomo, dobbiamo cercare di penetrare in questa profondità oscura²⁵.

In queste affermazioni della Stein si avverte l'eco di Pascal e il richiamo sembra esplicito proprio quando, poco dopo, la filosofa tedesca scrive: «Proprio questo distingue l'essere dell'anima spirituale dall'essere dell'anima sensibile e del puro spirito. L'uomo non è un animale, e neppure un angelo, è l'uno e l'altro insieme. È legato ai sensi in modo diverso dagli animali, e la sua spiritualità è diversa da quella degli angeli»²⁶.

L'essere della persona si dà, dunque, secondo Stein, solo nell'incessante penetrazione di sé e del suo mondo, verso un “duplice al di là”: l'abissale al di là della vita interiore, che è colta nelle pieghe stesse della carnalità, e lo sterminato al di là delle cose e degli uomini che mi circondano. La persona non è dunque una realtà chiusa e, con un chiaro riferimento alla tradizione mistica del Carmelo, la filosofa tedesca ne parla come di un “castello interiore”:

non è puntiforme come l'*Io puro*, ma è uno spazio, un castello con molte abitazioni, dove l'io si può muovere liberamente, andando ora verso l'esterno, ora ritraendosi sempre più verso l'interno [...]. È l'essenza dell'anima, con le proprietà e capacità in essa radicate, che si schiude alla vita e assorbe ciò di cui ha bisogno per diventare ciò che deve essere. Questa essenza con le sue proprietà specifiche dà al corpo, e ad ogni attività spirituale e personale, la sua impronta caratteristica e da questa si diffonde²⁷.

La persona dunque è intesa come l'unità da cui sgorga tutta la vita dell'io e che è cosciente di sé, si identifica con il corpo e con l'anima, li abbraccia e li racchiude spiritualmente.

²⁵ E. Stein, *Endicles und ewiges Sein*, cit., pp. 310-311; tr. cit., pp. 386-387.

²⁶ Ivi, p. 316; tr. cit., p. 393.

²⁷ Ivi, p. 318; tr. it., p. 398.

4. Questa sintesi però si completa disponendosi ad un piano superiore e proprio sulla via della ascesi che la metafora del “castello interiore” già suggerisce. La Stein parla, a questo riguardo, della persona come di una “trascendenza”, come di un’identità che si dà in tutti i suoi vissuti, senza mai esaurirsi in essi. La filosofa tedesca parla di una “trascendenza” dell’anima rispetto ai vissuti ai quali partecipa, perché la profondità, dalla quale proviene il vissuto e che nel vissuto si apre alla coscienza, si illumina solo in questo punto come un lampo e nonostante questo divenir cosciente e nonostante il sapere fondato su tale coscienza, rimane sempre posta al di là, oscura e inattingibile²⁸. L’essere della persona si caratterizza per due movimenti essenziali: uno verso il basso, legato al regno della natura e alla finitezza spazio temporale, l’altro, in senso trascendente, diretto verso l’alto, in cui raggiunge la pienezza complessiva e assoluta.

Alla passività della propria natura animale la persona può contrapporre l’esercizio della propria libertà, che sarebbe vuota senza un centro portatore di senso, che le consente di accedere ad un altro “regno” che è *guida dall’alto*, regno dei cieli o della Grazia, sfera spirituale che emana da Dio²⁹.

Può essere illuminante al riguardo quanto la Stein afferma a tal proposito:

Contrapponiamo alla vita *naturale – spontanea* dell’anima una vita avente una struttura essenzialmente diversa, che vogliamo chiamare [...] *liberata*: la vita dell’anima che non viene mossa dall’esterno, ma *guidata dall’alto*. Questo *dall’alto* è, allo stesso tempo, un *dall’interno*, poiché per l’anima essere innalzata nel regno dei cieli significa essere impiantata totalmente in se stessa. E viceversa: essa non può trovare appoggio sicuro in se stessa senza essere elevata al di sopra di se stessa – proprio nel regno che sta in alto [...]. Il soggetto psichico liberato, come quello naturale spontaneo, coglie il mondo con lo spirito. Anch’esso riceve nella sua anima le impressioni del mondo, ma l’anima non viene messa immediatamente in movimento da queste impressioni. Essa le coglie proprio a partire da quel centro per mezzo del quale è ancorata all’alto; le sue prese di posizioni scaturiscono da questo centro e vengono ad essa prescritte dall’alto. Questo è l’*habitus interiore dei figli di Dio*³⁰.

Non si può comprendere a fondo il concetto riguardante la costituzione dell’essere persona e il rapporto interpersonale in Edith Stein senza soffermarsi sul significato di empatia che costituisce il filo rosso di tutta la sua produzione e il cui studio la interessò fin dai tempi della sua dissertazione di Dottorato³¹.

La cognizione dell’altro si dà attraverso quel vissuto analogico, che la Stein, seguendo l’insegnamento del suo maestro Husserl, indica con il nome *Einfühlung*

²⁸ Cfr. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 227.

²⁹ Cfr. E. Stein, *Die ontische Struktur der Person*, cit., pp.139-141; tr. cit., pp. 54-56. «La Grazia è lo Spirito di Dio che scende nell’anima dell’uomo» (E. Stein, *Natura, Persona, Mistica*, cit., p. 73).

³⁰ Ivi, p. 138; tr. cit., pp. 52-53.

³¹ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, pubblicata nelle parti II-IV nel 1917, Reprint, Kaffke, München 1980; tr. it., *Il problema dell’empatia*, Studium, Roma 1985.

“empatia”: quel vissuto originario in cui la vitalità dell’altro viene a presenza secondo quei modi che potrei riconoscere nel vissuto stesso della mia vita e che tuttavia avverto come coincidenti con l’esperienza che ho di me stesso. Analogia, appunto, ovvero identità e differenza di me e dell’altro: «Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il centro vitale e compio un impulso “quasi” dello stesso tipo che potrebbe causare un movimento percepito “quasi” dall’interno che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente»³².

Dunque l’empatia «come un intreccio di esperienze di sé e dell’altro»³³. Per Edith Stein l’altro è costitutivo dell’uomo persona, è una dimensione strutturale dell’essere personale senza la quale la vita personale non sarebbe tale, pur comportando difficoltà ed errori. La differenza, che pur sempre connota l’identità dell’altro, la mantiene come un di là mai del tutto rilevabile.

Nella relazione con l’altro si cela la possibilità che dalla profondità si levi l’inganno o la finzione di un’identità apparente³⁴, pur tuttavia quando l’incontro empatico con l’altro si dà in un orizzonte di verità, proprio allora diviene un luogo costitutivo della vita personale. Nel rapporto interpersonale può accadere che i punti di vista possono essere diversi, anche nella percezione del mondo e nelle descrizioni dello stesso.

Ma questa diversità, dice la Stein, non può costituire motivo di opposizione e di contrasto, anzi, proprio in quanto è vissuto empaticamente, apre me stesso a una nuova prospettiva sul mondo: mi pongo dal punto di vista dell’altro, che così diventa per me un nuovo “punto zero di orientamento”, un centro ulteriore per una più ampia visione del mondo³⁵.

Dall’incontro con l’altro, mentre è in atto la dialettica del riconoscimento, la persona ritorna a se stessa con una profondità relazionale, ricca di umanità e di uno spessore d’essere che la sua solitudine non avrebbe mai consentito.

5. Edith Stein, particolarmente attenta all’analisi dell’esperienza religiosa, osserva che tale esperienza investe tutto l’uomo nella sua interezza e, sostenitrice di una dialettica intrasoggettiva e intersoggettiva, afferma che quest’ultima si connota in senso orizzontale, di profondità interiore e verticale consentendo di accedere all’esperienza religiosa che costruisce la forma stessa della condizione umana. La persona umana, per la filosofa tedesca, pur vivendo una esperienza concreta, esistenziale, si specifica in direzione verso l’alto. Questa interna specificazione, pur nella centralità della direzione verso l’alto, si articola nei tre percorsi intenzionali che divengono qualificazioni

³² Cfr. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 200.

³³ Ivi, p. 213. Su tale argomento cfr. anche L. Boella, A. Buttarelli, *Per amore dell’altro. L’empatia a partire da Edith Stein*, Cortina, Milano 2000; F. Brezzi (ed.), *Amore ed empatia. Ricerche in corso*, Franco Angeli, Milano 2003; A. Ales Bello, M. P. Pellegrino (eds.), *Edith Stein, Gerda Walther. Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità mistica*, Castelveccchi, Roma 2014.

³⁴ Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, cit., pp. 98-99; tr. cit., pp. 189-190.

³⁵ Cfr. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 216-217.

intrinseche al concreto esercizio dell'esistenzialità umana³⁶: un trascendimento verso l'Altro, al vertice di un processo di sublimazione; un raccogliersi in direzione della profondità interiore, verso l'intimità più profonda, nel "fondo dell'anima", che ricorda l'*intimior intimo meo* di Sant'Agostino, un estendersi verso la comunità degli uomini, in un incontro che si fa colloquio fondante con il Tu divino. Invocazione, preghiera e speranza sono le forme in cui si realizza questa terza dimensione dell'esperienza religiosa.

I modelli filosofici dell'analisi compiuta sull'esperienza religiosa sono facilmente individuabili, seppur collegati e quasi intrecciati in una concretezza esperienziale che rimane punto di partenza e quindi criterio originario del discorso. Si tratta di un vertice conoscitivo in cui la conoscenza si fa esaltante pienezza contemplativa e dà luogo ad un'atmosfera etico-religiosa di sapienziale compimento.

La *philosophia cordis* e il *cor* di pascaliana memoria ma in cui ha ampia risonanza l'interiorità agostiniana è presente nella fenomenologia esistenziale steiniana dell'esperienza interiore, del raccoglimento, dell'intimità con se stessi così ricca di rinvii oltre la chiusura del sé. La vasta presenza della considerazione intersoggettiva nella filosofia contemporanea, specie quella fenomenologica ed esistenziale, si ritrova nella dimensione dialogica dell'analisi dell'esperienza che Stein ci offre e che costituisce il punto di convergenza tra la preghiera e la comunicazione, tra il dialogo con Dio e il fraterno comunicare con il prossimo.

La filosofia contemporanea, impegnata prevalentemente a dominare con i saperi analitici l'orizzonte della vita singola e collettiva, sembra essere lontana dalle preoccupazioni interiori di Edith Stein, tuttavia ad una riflessione più attenta e approfondita possiamo cogliere nella crisi della modernità delle "tensioni polari", per dirla con Romano Guardini, che emergono dalle stesse difficoltà di una totalizzazione analitica. Nelle sconessioni che emergono anche oggi e spesso violentemente da una impossibile funzionalità dell'esistenza, la pensosa proposta di Edith Stein, consapevole della drammaticità della condizione umana, può tornare a costituire un saldo punto di riferimento, semprecchè rimaniamo ancorati alla sua antropologia etico-filosofica che non può essere compresa se non si coglie la presenza della dimensione religiosa e la sua imprescindibilità per lo sviluppo armonico dell'essere umano e per la questione del suo destino.

³⁶ La Stein specifica che la natura di essere personale attiene solo ai concreti esseri umani viventi. Cfr. E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 7 (1925); tr. it., *Una ricerca sullo Stato*, A. Ales Bello (ed.), Città Nuova, Roma 1999². Cfr. anche E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, cit., tr. it., *La struttura della persona umana*, cit.