

«Io personale», empatia e comunità in Edith Stein

CALOGERO CALTAGIRONE*

Sommario: 1. Introduzione. 2. L'«io personale». 3. L'empatia. 4. La comunità. 5. Per un'etica intersoggettiva.

Abstract: Before the need for a "redefinition" of the fundamental structures of anthropological discourse, beyond the excesses of modernity and post-modernity, the contribution of Edith Stein to the current debate shows up and offers itself as inversely proportional to the overestimation of other paths, contemporary and rear to her reflection. Being the core of the reflections of Edith Stein concentrated on the determination of "personal ego", understood as the center of the human person, so it is an "ego" that feels, thinks and wills, makes the experience of self and others, and intersubjectively communally, this study aims to understand the uniqueness and the correlation of the categories of "personal ego" of empathy and community, made the theme by Edith Stein, in order to clarify and understand the human totality.

Keywords: the human person , "personal ego" , empathy , community , intersubjectivity.

1. Introduzione

L'emergere della modernità, che ha creato le condizioni per lo strutturarsi delle filosofie del soggetto, ha determinato una comprensione della realtà umana, fondata sulla definizione di un principio di identità dell'«io», il quale, per omologazione, producendo ulteriori identità, si è proposto come riferimento assoluto e certo della determinazione e di identificazione di tutti gli altri eventuali «io».¹ Questo procedimento ha comportato la costituzione di un soggetto forte che, in quanto soggetto che pensa, si pone come fondamento dell'oggettività conoscitiva della realtà tutta, da cui si può dedurre tutto, e il

* Professore Associato di "Filosofia morale" presso il Dipartimento di scienze Umane dell'Università LUMSA di Roma

¹ La scoperta della soggettività, che rappresenta certamente una svolta/conquista irreversibile del pensiero della modernità, si trova oggi nella necessità di ripensare radicalmente la supplementare componente scettica e tragica del suo movimento di autofondazione quale coscienza separata e libertà radicale. La suggestione strategica del pensiero debole, e la rassegnazione malinconica dell'io minimo, sono segnali importanti per il chiarimento risolutivo di un difetto radicale inscritto nella concezione dell'io in termini di autorealizzazione» (P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 15). L'uomo, «con la sua soggettività autofondante si pone come unico punto di riferimento della realtà tutta: vuol vedere e giudicare da sé, vuol decidere da sé, non si comprende come membro all'interno di un mondo indipendente da lui e che lo abbraccia, anzi, il mondo, piuttosto, viene pensato e progettato a partire da lui che pone le condizioni di possibilità della pensabilità, conoscenza ed essenza delle cose» (C. CALTAGIRONE, *Ri-tessere le relazioni dell'umano. La relazionalità come promozione di umanità*, in «Ho Theológos», 1, 2010, pp. 3-4).

quale plasma l'apparire del mondo e lo struttura in una trama significativa attraverso l'assegnazione di significati.² Lo svilupparsi della postmodernità, per la quale non esiste più un quadro interpretativo globale, per cui l'esperienza umana sembra caratterizzata dalla complessità e multiformità dei modelli di vita, ha generato, invece, lo strutturarsi di filosofie decostruttive e decostruzioniste,³ le quali, spostando continuamente i confini della identificabilità umana, dissolvono l'«io» in una mobile e magmatica liquefazione «atonale»,⁴ che scalfisce la forma e la consistenza dei legami individuali e sociali degli uomini e delle comunità.⁵ Tale situazione ha provocato la frantumazione del senso e dell'orizzonte di significato globale dell'uomo, la cui identità deve essere cercata nella differenza pensata come originaria, nella quale il molteplice, inteso come sottrazione di unità, si costituisce come la condizione permanente dell'uomo che deve essere considerato come irriducibile molteplicità delle sue immagini. Queste si coniugano e declinano attraverso un ripiegamento sul vissuto individuale, il quale, basato su una concentrazione sull'esperienza personale, come unica fonte di motivazione, di valori, stimoli, sensazioni, privilegia l'interesse per se stessi e per la propria vita, si esplicita nell'esperienza della frammentarietà della vita e si specifica nella cura del massimo possibile di libertà individuale; mediante un mutamento del paradigma del tempo, che, svincolando il futuro da ogni riferimento stabile, determina la fatica a vivere la durata, a comprendere e a costruire la fedeltà nei confronti di se stessi, degli altri e delle cose; tramite un'enfasi sull'originalità e sulle differenze (tra l'io e l'altro, tra l'uomo e la donna, tra l'identico e il diverso), che sono esaltate e accettate, nelle quali l'accettazione dell'altro è accettazione dell'altro che interessa, che entra nei rapporti elettivi, il desiderio si presenta in modo consumistico, la comunicazione si concreta in uno scambio di forte densità affettiva, il costume prende forti contorni mimetici, sia attivi sia passivi, nel senso che ha una forte carica plasmatrice a seconda dei contesti vitali.

² «La riconduzione del diritto all'interno del soggetto si accompagna a una concezione della sfera interna dell'io. Il soggetto possiede beni interni, che sono la vita, il corpo e la libertà. Essi costituiscono il suo inviolabile patrimonio, che Grozio chiama il *suum*. Nessuno, senza commettere ingiustizia, può violare il *suum* di altri che non gli abbia arrecato ingiustizia. La soggettività giuridica è appropriazione di sé e, quindi, fonte di poteri, che si estendono tendenzialmente alle cose esteriori, in quanto queste abbiano relazioni necessarie con la sfera interna dell'io. Il soggetto si presenta così come identificato nel suo ruolo di *dominus* e il diritto si configura come il cumulo delle situazioni dominative» (F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 278).

³ «Lo scenario del Novecento si è allestito su di un progetto di *decostruzione* dell'uomo o, quantomeno, di alcune sue tipologie quasi a voler sancire, dopo la morte di Dio, l'inutilità della domanda antropologica» (C. DOTOLÒ, *Il paradosso della creaturalità: il contributo dell'antropologia teologica alla identità dell'uomo*, in C. CALTAGIRONE (a cura di), *Antropologia e «verità» dell'uomo*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2000, p. 264).

⁴ «La difesa moderna della 'complessità del mondo' [...] non è nient'altro che un desiderio generalizzato di atonalità» (A. BADIOU, *Logiques du monde*, Éditions du Seuil, Paris 2006, p. 443).

⁵ «La desoggettualizzazione si può cogliere anche in certi materialismi storici, nella misura in cui si interpreta il loro concetto di coscienza come determinato dalla struttura economica, e in Freud, che pone il soggetto senza spazi di libertà ma assoggettati alla voce della libido. Del resto, anche il *pensiero debole* è reazione alla ipertrofia del soggetto onnicreante. Con la mediazione dell'esperienza storica, che mostra le implosioni di esso e le devastazioni del *pensiero forte* – cioè dominativo – del soggettivismo, si è arrivati all'uomo senza le fondamenta solide alla verità del piccolo cabotaggio, alla verità come semplice opinione concordata in una società» (S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1999, p. 90, n. 32).

Dinanzi all'esigenza di una «ridefinizione» delle strutture fondamentali del discorso antropologico, oltre le derive della modernità e della postmodernità, il contributo di Edith Stein al dibattito attuale si presenta e si offre come inversamente proporzionale alla sovrastima di altri percorsi, coevi e posteriori alla sua riflessione, in quanto è orientato a cogliere l'uni-molteplice struttura della persona umana nelle sue articolate dinamiche relazionali in sé, per altri, con altri, con l'Oltre/Altro. Infatti, il problema fondamentale della riflessione filosofica di Edith Stein, che si colloca tra quel grande movimento di pensiero, che è la fenomenologia,⁶ e, mediante un significativo attraversamento del pensiero contemporaneo, medievale e greco, il processo di rilettura della filosofia tomista, con l'intento di gettare un ponte tra filosofia cristiana e fenomenologia,⁷ è la determinazione dell'«io» personale, centro della persona umana, di un «io» che sente, pensa e vuole, fa esperienza di sé e degli altri; di ogni altro «io» che sente, pensa e vuole ed entra nel mondo fenomenale, il quale, a sua volta, è centro di orientamento di un simile mondo; di ogni «io» il quale, senza che sia toccata la sua singolarità, partecipa a una comunità di vita con altri «io» e diventa membro di una comunità intesa come «soggetto superindividuale»;⁸ di un

⁶ A giudizio di Edith Stein, la fenomenologia, 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. Il compito della fenomenologia è di portare su un fondamento sicuro non solo tutti i metodi scientifici già utilizzati dalle scienze positive, ma anche tutta l'intera esperienza pre-scientifica, sulla quale si basa il procedimento scientifico e tutte le attività intellettuali in genere che rivendicano dignità razionale. Ma l'esperienza pre-scientifica 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 ovvio» (E. STEIN, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in IDEM, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999³, pp. 58-59). Il metodo fenomenologico, per Edith Stein, in primo luogo «è un'analisi regressiva che parte dal mondo com'esso ci si offre nell'atteggiamento naturale, che poi descrive gli atti e l'insieme di atti nei quali il mondo si costituisce per la coscienza e infine il flusso originario del tempo, nel quale gli stessi atti si costituiscono in unità di durata; a ciò si può aggiungere una descrizione della costituzione che procede nel senso esattamente inverso: partendo dall'ultimo manifestabile, dalla vita attuale dell'io trascendentale, essa espone in modo *progressivo* come, in questa vita attuale, si costituiscono gli atti e i loro correlati oggettivi a diversi livelli, fino al mondo delle cose e finanche ad oggettività in grado ancor più elevato» (E. STEIN, *La fenomenologia* (*Juvisy*, 12 settembre 1932), in IDEM, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., pp. 108-109).

⁷ Il compito che Edith Stein si era prefissato, specialmente dopo la conversione, era quello di fare incontrare e interagire «la filosofia *cattolica*, che prosegue la grande tradizione della scolastica, soprattutto quella di san Tommaso, e la filosofia *moderna*, che inizia con il Rinascimento e culmina in *Kant* ed oggi si è scissa in una serie di diverse interpretazioni e di proseguimenti della dottrina kantiana. Questi due ambiti fino a pochi anni fa non si sono interessati molto l'uno dell'altro. Il non cattolico non si è curato di studiare la scolastica a sua volta lo studente medio cattolico non ha studiato Kant. Solo negli ultimi anni la conoscenza reciproca si è fatta sempre più strada, dal momento che questa partita doppia (*doppelte Buchführung*) non è ammissibile a lungo nelle questioni di filosofia» (E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in IDEM, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 56). Cfr. A. ALES BELLO, *Edith Stein fra Husserl e Tommaso d'Aquino. Fenomenologia e filosofia cristiana*, in «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento», XXIX, 2012, 84, pp. 11-20; M. FILIPPA, *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, EDUSC, Roma 2001, pp. 114-162; M. PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla 'filosofia cristiana' di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001.

⁸ La specificità dell'approccio di Edith Stein sta «in una originale valorizzazione del tema della soggettività che, pur nell'indubbia continuità con l'intento husserliano [...], intercetta la soggettività privilegiando il momento vivo in cui, nel rapporto con il mondo e con i suoi simili, il concreto individuo umano attua quella sua storica, e non solo speculativa,

«io», infine, che «trascende se stesso nel dirigersi su qualcosa in cui esso stesso ha il fondamento del suo essere».⁹

2. L'«Io personale»

Il tema della struttura personale dell'essere umano è una costante nell'analisi filosofica di Edith Stein. Ella concepisce l'essere persona dell'uomo come un ricco e complesso soggetto spirituale, costituito in modo proprio, personale e profondo di stati vitali e di esperienze vissute (*Erlebnisse*), che trovano, proprio nella determinazione dell'«Io personale», un «Ego» che esperisce il vivere come «unità di flusso e di coscienza»,¹⁰ il centro unitario strutturale di articolazione di tutte le dimensioni antropologiche fondamentali, la «“luce interiore” che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava [...] e rende possibile raccogliere nell'unità di un “vissuto” le “fasi” che fluiscono continuamente e quindi fa coincidere il vissuto, [...], come quello vissuto originariamente, permette di coglierlo come lo “stesso” ed eventualmente osservarne le deviazioni».¹¹

L'«Io personale» è, così, un ricco e complesso soggetto spirituale, che apre il suo sguardo e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, e definisce l'essere umano personale come una realtà costituita da stati vitali di esperienze vissute che, in continuo flusso, si susseguono e si articolano in maniera significativa.¹² Questo vuol dire che la strutturazione specifica dell'«Io personale» si concreta, per Edith Stein, in base alla conformazione triadica di *corpo-anima-spirito*, la quale costituisce la struttura della persona umana,¹³ che si configura come vita personale, libera e cosciente in relazione con se stessa e

mediazione personale, tramite la quale *in nachbelbenden Verstehen*/nella comprensione post-vissuta, avviene il prodigio“, *Zauber* per usare un'espressione hegeliana, dello sviluppo teoretico delle idee» (D. VERDUCCI, *La vita delle idee tra storia e fenomenologia. L'eredità di Edith Stein*, in «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento», XXVII, 2010, 78, pp. 26-27). «Edith Stein ha deliberatamente e intenzionalmente portato il suo pensiero filosofico a incidere nella propria vita quotidiana e ha tratto punto dalle esperienze della sua vita per formulare problemi filosofici, cercando di risolverli» (A. MACINTYRE, *Edith Stein. Un prologo filosofico*, EDUSC, Roma 2010, p. 54).

⁹ E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, p. 355. «L'itinerario che va dalla fenomenologia come metodo della filosofia rigorosa all'ontologia della soggettività, e da questa alla problematica metafisica, si struttura secondo una consequenzialità interna che non ammette il superamento o la posizione alternativa dei suoi fattori, quanto piuttosto la loro ricomprensione nel quadro di un pensiero che articola organicamente le sue fasi» (M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività*, LED, Milano 2003, p. 70).

¹⁰ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1998, p. 121.

¹¹ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001², p. 152.

¹² «L'essere umano appare come un organismo strutturato in maniera molto complessa, un tutto vivente unitario, che si trova in un costante processo di formazione e trasformazione, un'unità di anima e di corpo vivente che, allo stesso tempo, si forma e si configura in una struttura corporea sempre più riccamente articolata e funzionante in modo sempre più vario, e che sperimenta una caratterizzazione psichica sempre più ricca e stabile; il carattere psichico e quello corporeo si realizzano in una continua attività che è l'impiego di certe disposizioni e che, nel contempo, decide quale si realizzerà, tra le diverse forme (*Gestalten*), che sono prefigurate come possibili nell'essere umano» (E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova, Roma 2013, p. 107).

¹³ «L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale. In quanto l'uomo per essenza è spirito, con la sua vita spirituale esce da sé, senza lasciare se stesso, in un mondo che gli si schiude. Non solo egli, come ogni altro essere reale,

con gli altri esseri umani. Tale unità articolata della struttura triadica corpo-anima-spirito dice che l'indagine sull'uomo, come essere personale, va condotta attraversando l'intero ambito della sua «struttura», che si dà, appunto, per Edith Stein, in forma triadica, e a partire dalla quale è possibile comprendere le altre connotative e identificative dimensioni dell'umano, cioè l'io e il flusso di coscienza, il linguaggio, gli altri e l'empatia, l'altro nella dimensione della donna, nella comunità, nello Stato, e nella dimensione della relazione con l'Oltre/Altro/Dio. In questo modo, l'«Io personale», scaturisce dall'operato di un flusso di coscienza (*Bewusstseinsstrom*), che unifica le esperienze passate con quelle presenti, e che presenta proprietà costanti, tali da far sì che il soggetto psicofisico divenga il contesto stabile di espressione dei vissuti, in cui si esprime la volontà (*Wille*).

Attraverso l'introduzione del concetto di «forza vitale»,¹⁴ che costituisce la dimensione psichica, intesa come unità di disposizioni e funzioni, intrinsecamente regolata dalle proprietà della componente *vitale* radicata nell'energia che anima il corpo somatico, compresa sia come principio di animazione dell'organismo che si manifesta a livello materiale, psichico e spirituale, per rendere conto della vita presente nell'organismo vivente, sia come causalità determinante di ogni vissuto ed atto dell'io, la quale consente di specificare che la totalità dell'umano include funzioni corporali-sensitive, determinazioni psichiche e connotazioni spirituali, Edith Stein sviluppa, in questo modo, un'antropologia relazionale, che coglie la profondità dell'essere personale dell'uomo in rapporto alle altre essenze, facendo percepire che le analisi fenomenologiche, intese come elemento imprescindibile per la ricerca sull'uomo, non sono per nulla in contrasto con l'elaborazione di una ontologia che mira a determinare l'essere stesso dell'uomo come relazionalità sussistente «tra» altri altrettanto sussistenti.

Infatti, assumendo la distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib*, Edith Stein si sofferma, mediante delle indagini molto minuziose, sulla descrizione del corpo, dei movimenti, dei suoi limiti e sulla sua interazione con l'anima. In quanto realtà materiale (*Körper*), il corpo è una cosa fisica che mostra le stesse caratteristiche delle altre realtà materiali, nella quale la materialità è il tramite necessario per l'esperienza.¹⁵ Tale dimensione corporea, essendo anche una realtà che ha sensazioni, va compresa

“respira” la sua essenza in modo spirituale, esprimendosi inconsciamente: è anche personalmente-spiritualmente attivo. L'anima dell'uomo *in quanto* spirito si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale. Ma lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma dandole la sua forma corporea. 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. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999⁴, pp. 386-387).

¹⁴ E. STEIN, *La struttura ontica della persona*, in IDEM, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1999², pp. 56-155, *ad indicem*.

¹⁵ «Innanzitutto rivolgiamo la nostra attenzione alla struttura del *corpo vivente*. Se lo osserviamo per una volta prescindendo da ciò che lo rende “corpo vivente”, allora è un corpo materiale come gli altri e mostra le stesse caratteristiche. Esso è una cosa spaziale, con una figura ben delineata e dotato di estensione “tridimensionale” ed in quanto tale sottostà alle leggi della geometria euclidea. In qualsiasi momento del suo esserci occupa un luogo preciso nello spazio mondano puro ed

come un corpo organico vivente proprio (*Leib*), ovvero un corpo che si percepisce interiormente.¹⁶ Il *Leib* è il corpo vivente o proprio, vivificato da una presenza che lo rende presente a chi lo è ed ha, perché è il corpo di cui si fa esperienza, il corpo vissuto, diverso da tutti gli altri oggetti in quanto corpo proprio di ciascuno.¹⁷ È insieme cosa materiale, corpo senziente e capace di movimento proprio e in questo organo volitivo, espressione della vita psichica e spirituale. È un corpo dal quale non ci si può allontanare «perché anche se serriamo gli occhi e protendiamo le mani dinanzi a noi in modo che nessun membro tocchi un altro membro, sicché non possiamo né afferrare né vedere il corpo proprio, nemmeno in questo caso ce ne possiamo sbarazzare».¹⁸ È, inoltre, un corpo libero nei movimenti e, conseguentemente, strumento dell'io, perché «il centro, intorno al quale si ordina tutto il mondo spaziale, appare situato in questo stesso corpo fisico, esso forma in un certo qual modo un ambito “zero” rispetto al quale tutta la spazialità esterna e tutti i cambiamenti di orientamento che rende possibili, sono cambiamenti in tale ambito».¹⁹ Il corpo vivente possiede pure una forza vitale (*Lebenskraft*) la quale presenta oscillazioni favorevoli o inibenti che agiscono in modo causale su di esso. Tale forza proviene tanto dagli stati del corpo, in quanto forza organica, quanto dai sentimenti vitali dell'io, in quanto forza psichica. In questo modo l'unità di corpo fisico e di corpo vivente nell'essere umano determina la posizione del tutto peculiare dell'uomo nell'ambito dei processi della natura. Essa fa sì che la dimensione corporea manifesti l'originalità dell'umano in rapporto con gli altri esseri viventi, la quale è data dal fatto che «mentre il corpo fisico subisce effetti, il corpo vivente si sente coinvolto».²⁰ Il corpo è luogo di conoscenza, incontro e apertura verso l'altro, spazio in cui vivono e si sperimentano sentimenti e esperienze di gioia e di dolore. Il corpo vivente costituisce l'espressione

è ad una determinata distanza da ogni altra cosa spaziale (con il caso limite). Inoltre, come corpo spaziale compiuto ha la caratteristica di potersi dare ad una coscienza comprendente soltanto in una visione parziale e che è proprio della sua datità piena una infinita molteplicità di tali intuizioni. Così come nelle altre cose, anche nel corpo animato, la forma spaziale, in tutta la sua estensione, è ricoperta o riempita di qualità sensibili: colori, durezza, levigatezza e così via, che si distinguono in generi precisi e che presuppongono corrispondentemente differenti punti di “ricezione” (vista, tatto, ecc.) in un soggetto che conosce. Siccome qualità sensibili, forma spaziale e posizione non sono qualcosa di fisso e di immutabile, il corpo può assumere posizioni diverse nello spazio (può muoversi) e forme differenti come qualità sensibili (può cambiare). Movimento e cambiamento sono l'insieme degli stati di cose – cioè tanto i *corsi* del movimento e del cambiamento quanto i loro risultati, la posizione corrispettiva e le qualità sensibili – dipendono l'uno dall'altro, sono connessi *causalmente*» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 160-161).

¹⁶ Il corpo vivente, non essendo solo sottoposto a movimenti meccanici, è «un corpo nello spazio, ed in un certo senso si deve anche dire che ciò che è animato è proprio là dove si trova il corpo, anzi, è “rinchiuso in esso”. Ma non è spaziale come lo sono gli organi interni, poiché la vita dell'io è assolutamente aspaziale, ad essa non si può assegnare alcun luogo determinato. Contrassegnare il corpo vivente come l'“esteriorità” di questa “interiorità” aspaziale ha senso perché l'intimo si rende visibile nel corpo vivente e perché esso – in virtù del suo ruolo di portatore dell'*espressione* della vita dell'anima – appare nel mondo spaziale» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 146).

¹⁷ «È *corpo vivente* (*Leib*) e non solo corpo (*Korper*), e il “mio” corpo vivente, e mio come nessuna altra cosa esterna e mia; perché abito in esso come nella mia dimora “innata” e sento ciò che succede in esso e di esso, e sentendo lo percepisco» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 389).

¹⁸ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 125.

¹⁹ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 238-239.

²⁰ *Ibidem*, p. 244.

dell'umano e, in quanto tale, si connota come corpo proprio di ogni uomo che vive i suoi specifici vissuti intenzionali e si determina come mediatore e linguaggio dell'anima. L'intimo dell'uomo si rende visibile nel corpo vivente e perché esso, in virtù del suo ruolo di portatore dell'espressione della vita dell'anima, costituendosi come significante rappresentativo dell'umano, appare nel mondo spaziale.

Definendola come «la forma essenziale insita in ogni essere vivente»,²¹ per Edith Stein l'anima è ciò che «forma l'organismo»,²² è, cioè, quella realtà che dà vita al corpo. È, ciò da cui parte e procede la vita del corpo, permette le trasformazioni del corpo e determina il fatto che questo sia *Leib* anziché *Körper*.²³ L'anima è ciò che determina tutto l'essere dell'uomo, è la forma vivente che determina il corpo, il centro profondo della persona, il luogo dell'«inquietudine» in cui converge ciò che proviene dall'esterno e da cui scaturisce ciò che si considera proveniente dall'interno, luogo di scambio la cui «essenza è *nello stesso tempo* abissale (cioè senza fondo) e creatrice». ²⁴ Essa si colloca sempre all'interno di un corpo vivente (*Leib*) al quale è legata indissolubilmente e rappresenta ciò che caratterizza nella sua specificità l'individuo singolo nella sua dinamica psichicità che è data dalle esperienze vissute (*Erlebnisse*) intenzionali ed esistenziali. Appartiene all'essere dell'uomo in un modo specifico costituendone di fatto il centro che dà all'uomo la sua determinazione essenziale. C'è un legame profondo tra l'anima e l'essere dell'uomo, in quanto solo «l'uomo vive a partire dalla sua anima, che è il centro del suo essere». ²⁵ L'anima (*Seele*), pur non separata dalla *Psyche*, che è dipendente dall'ambiente esterno,²⁶ va al di là di

²¹ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 280.

²² *Ibidem*, p. 285.

²³ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1999², p. 246. L'anima è «lo spazio al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (*Sinnenseele*) abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io – un mondo di cose, persone, avvenimenti –, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto *anima*, nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'Io persona è di casa» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 394).

²⁴ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 303.

²⁵ «L'anima e il corpo (*Leib*) non sono separabili: lo sono soltanto l'anima e il corpo inanimato (*Körper*). Per *Leib* infatti intendiamo il corpo animato: un corpo in cui non ci sia vita, e quindi, anima, non merita più il nome di *Leib*. La vita è l'essere dei viventi, dove non c'è vita non vi è neppure un vivente. L'anima forma l'*organismo*, in cui ogni parte è *membro*, *organo* del tutto vivente. La separazione della materia dalla forma è evidente, poiché c'è qualche cosa di materiale prima che la vita si affacci e la formazione di ciò che è vivente inizi dal di dentro; parimenti resta qualche cosa di materiale anche quando la vita cessa. Appunto per questo diciamo che una materia già formata riceve una nuova forma, che in essa la vita incomincia a destarsi, e sparisce quando l'organismo «muore». Della medesima cosa si può dire che prima era viva e che poi è morta» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 285).

²⁶ È interessante notare che in Edith Stein a proposito della parola anima vi è una variazione linguistica tutt'altro che secondaria. «Mentre, infatti, nella dissertazione di laurea la Stein parla di *substanzielle Seele* (anima sostanziale), in *Introduzione alla filosofia* utilizza il termine *Psyche*, considerandolo come più corretto. Ciò sta ad indicare un avvenuto cambiamento (o meglio un avvenuto chiarimento) nel modo di concepire l'anima e la psiche, che si traduce sul piano linguistico nel bisogno di fornire una chiara distinzione concettuale. Con la conversione al cattolicesimo, infatti, la Stein accoglie due diversi significati di anima. Da un lato, quello della psicologia, per cui la psiche è anima nel senso di «unità di tutte le qualità 'interne' e degli stati di un soggetto reale. [...] L'anima, intesa nel senso della psicologia, comincia ad esistere con l'esistenza dell'essere vivente a cui appartiene e finisce con la sua morte». Dall'altro lato, quello religioso metafisico per il quale l'anima

questa, perché è fondata e fissa in se stessa, è essere-presso-di-sé che emerge da se stessa e che «cresce a partire da una radice, che determina l'intero essere delle creature animate individuali in ogni loro dimensione». ²⁷ Mentre come *Psyche* configura l'attività psichica dell'uomo che ha un suo inizio e una sua fine e può esistere soltanto connettendosi in modo reale ad un corpo, per cui costituisce il «principio di unità di tutte le qualità di un soggetto reale, connessa ad un corpo vivente», ²⁸ come *Seele*, intesa in senso metafisico, l'anima indica quella realtà «immortale, spirituale, indivisibile e sussistente che si unisce col corpo vivente ma non ha bisogno dell'esistenza di questo per la sua, una realtà semplice che quindi non attraversa alcuno sviluppo perché si sottrae a tutti gli influssi delle circostanze esterne, ma è fondata in se stessa e fissa in sé». ²⁹ In tal modo, l'anima possiede una natura «fontale», in quanto costituisce la forma originaria che determina la struttura ontica della persona umana, è pienamente in contatto con l'esperienza vissuta della persona, è fonte di arricchimento e di sviluppo di ciò che in profondità è già dato, è fonte di vita con la quale l'essere umano si muove e si apre all'esistere e a ciò che è altro da sé, è il luogo dell'interiorità, la «parte più interiore di tutte le interiorità», ³⁰ lo spazio della profondità da cui procedono le prese di posizione e di decisione, è apertura all'altro e centro da cui emergono il senso di libertà e il senso di colpa, è il luogo dell'intelletto e della ragione, del dubbio, della fede, dell'angoscia e,

è sostanza spirituale e perciò immortale» (M. SCHERINI, *Esiste una trasformazione del linguaggio filosofico in Edith Stein?*, in L.E. ACOCELLA - D. DEL GAUDIO - C. DOBNER - A. MARGARINO - N. SALATO - M. SCHERINI, *Il linguaggio in Edith Stein. 3/I. Il linguaggio e il senso religioso*, Edizioni OCD, Morena (Roma) 2008, pp. 103-104). Per Angela Ales Bello l'impiego del termine anima secondo queste due accezioni, spiega perché il termine *Seele*, da parte di Edith Stein, sia usato con delle continue fluttuazioni e non sempre in maniera univoca. Infatti, «il termine anima (*Seele*) qualche volta è riferito all'unione della psiche e dello spirito, qualche altra ad uno solo dei due momenti. L'oscillazione linguistica si giustifica con il fatto che le analisi fenomenologiche tendono a considerare l'anima non come un'unità monolitica, ma come un terreno complesso di atti e di operazioni che hanno anche qualità diverse; alcuni di questi costituiscono la psiche, da riferirsi a tutto ciò che troviamo in noi stessi come impulsi, tendenze, prese di posizioni spontanee che non possono essere eliminati, ma eventualmente controllati da una serie di atti liberi e volontari; poiché questi ultimi ci consentono di prendere decisioni, hanno allora, caratteristiche peculiari e quindi fanno parte di una sfera diversa che si definisce spirito. Il complesso psichico-spirituale è diverso dalla corporeità e perciò può con un termine unitario essere chiamato anima» (A. ALES BELLO, *Introduzione*, in E. STEIN, *Il castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni del Carmelo di Legnano, Legnano 1999, pp. 21-22).

²⁷ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 246. La differenza tra *Psyche* e *Seele* è possibile riscontrarla con maggiore evidenza in *Introduzione alla filosofia*, nella quale Edith Stein, operando una sintesi dei due concetti, scrive che «l'anima, intesa nel senso della psicologia, comincia ad esistere con l'esistenza dell'essere vivente a cui appartiene e finisce con la sua morte. Tra questi due punti limite si pone la durata dell'essere, che viene riempita dallo sviluppo dell'anima. Essa non si presenta subito nell'esistenza, piuttosto prende possesso delle sue qualità nel corso della sua vita concepita come un continuo mutamento. Può esistere soltanto connettendosi in modo reale ad un corpo e cessa quando il corpo perde la sua vitalità rimanendo semplice corpo materiale. In contrapposizione a questo modo di intendere l'anima, in senso religioso-metafisico si dice che essa sia immortale, si unisce con il corpo vivente, ma non ha bisogno dell'esistenza di questo per la sua esistenza, è una realtà semplice (che quindi non attraversa alcun sviluppo, durante il quale entra in possesso delle sue qualità). Questo secondo modo di intenderla si accorda propriamente con quanto abbiamo detto in merito all'anima nel significato specifico del termine da noi utilizzato, con l'essere intimo nel quale si esprime nella maniera più pura il "nucleo della persona". Diverse espressioni mostrano che si ha presente il concetto di anima da noi utilizzato e non quello psicologico» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 192).

²⁸ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 192.

²⁹ *Ibidem*, p. 192.

³⁰ E. STEIN, *La struttura ontica della persona*, in IDEM, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, cit., p. 90.

soprattutto, della conoscenza del proprio essere. Sotto questo profilo, l'anima assume, per Edith Stein, una «posizione intermedia tra spirito e materia, propria della forma corporea. In quanto spirito, ha il suo essere in “sé”, può elevarsi con tutta libertà al di sopra di sé, e accogliere in sé una vita più alta. Non irradia solo la propria essenza inconsciamente e involontariamente in ogni essere spirituale – cosa che conviene anche agli esseri inferiori –, ma anche la sua attività spirituale che si svolge fuori di sé in tutta la sua libertà».³¹ Oltre ad essere forma del corpo, l'anima è, anche, partecipe dello spirito. Da una parte, è rivolta verso la natura, dall'altra, verso il mondo spirituale. Rivolta verso la natura, l'anima è associata alla nozione di vita. Rivolta verso il mondo spirituale, l'anima è una «energia» all'opera nella vita dello spirito che lo vivifica e da esso è vivificata. In tal modo, l'anima è proprio quella realtà che, al di là della scissione tra l'ordine della natura e quello dello spirito, garantisce la continuità e la corrispondenza tra questi ordini.

Lo spirito, che è il terzo elemento della triade, per Edith Stein, è un aspetto di primaria importanza per l'«Io personale», perché l'uomo, in quanto soggetto spirituale è l'«Io» «nei cui atti si costituisce un mondo di oggetti e che in forza della sua volontà crea esso stesso degli oggetti».³² Poiché il mondo dello spirito non è meno reale e meno intelligibile di quello naturale e dato che l'uomo appartiene ad entrambi, lo spirito è una realtà che esiste con manifestazioni e con leggi proprie, per cui l'uomo, in quanto soggetto spirituale, che vive i suoi vissuti, che stanno in rapporti intelligibili, è una persona spirituale ben definita, giacché le sue esperienze si fondono in una unità di senso che è data proprio dalla dimensione spirituale dell'essere umano. Edith Stein definisce «spirituale il soggetto, nella misura in cui non ha semplicemente stati psichici, piuttosto vive il senso e sottostà alle leggi del senso» e definisce «vita spirituale il processo psichico nella misura in cui è pieno di senso, e le stesse leggi del senso leggi della vita spirituale».³³ Il soggetto spirituale è inserito in un grande insieme significativo che è dato dal nesso dei suoi vissuti, il quale costituisce una totalità significativa vissuta che ha inizio quando l'io apre «il suo sguardo spirituale e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, divenendo per lui 'oggetto'».³⁴ Questa apertura è data dall'intenzionalità, la quale significa che con «l'*intentio*», che «indica una nuova classe di vissuti [...]»: la classe delle 'apprensioni' o degli 'atti',³⁵ l'uomo in quanto spirito non vive più semplicemente nel flusso dei dati esperienziali ma li rende oggetti dando, di fatto, avvio alla

³¹ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., pp. 472-473.

³² E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 175.

³³ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 264.

³⁴ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 72. Ogni persona spirituale «ha la sua qualità, che, prescindendo dalla sua struttura universale, dà a ciascuno dei suoi atti una nota individuale, e lo distingue dagli atti di ogni altra persona» (*ibidem*, pp. 320-321).

³⁵ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 72.

vita spirituale.³⁶ L'essere spirituale è un essere in sé che si apre ad altri sottraendosi al regno della natura e si apre a nuovi rapporti spirituali che determinano il senso della libertà.

Lo spirito è contrassegnato dalla libertà, perché «l'essere spirituale non è trasparente solo a se stesso, non è solo essere cosciente intellettivamente di se stesso; è, in pari tempo, in quanto soggetto spirituale, essere influenzabile, libero, volitivo».³⁷ Se la vita spirituale è il cammino proprio della libertà, nel quale l'essere umano può creare qualcosa da sé, lo spirito è la qualità che definisce la comprensione dell'uomo come persona ed è proprio nell'ambito dello spirito che la libertà è possibile ad ogni essere umano. Essendo una proprietà peculiare che struttura l'essere umano in senso personale, la libertà rende l'uomo non solo come realtà che si autodetermina ad agire, ma anche come essere che si autodetermina nella decisione ad agire modificando il suo stesso stato di vita. Lo spirito è dotato di una doppia apertura, una verso il mondo oggettivo che viene esperito, l'altra verso la soggettività umana, insieme alla quale si esperisce e vive, e, in quanto tale, è aperto all'influsso della vita proveniente dalla totalità del mondo. La dimensione spirituale non definisce soltanto un elemento costitutivo dell'essere umano, ma qualifica pure la dimensione psichica e corporale dell'uomo.³⁸ Lo spirito configura la profondità dell'interiorità dell'uomo la quale, esprimendo la dimensione spirituale presente nell'essere umano, è il centro delle decisioni, il cammino per l'unificazione e lo sviluppo della persona, il luogo del senso dell'«Io personale», che si definisce come ciò mediante cui si è coscienti della propria vita e dei propri vissuti.³⁹ Da questo punto di vista l'«Io personale», delineandosi a partire dalla corporeità e definendosi

³⁶ «Lo spirituale ha una 'interiorità' in un senso assolutamente sconosciuto a ciò che è materiale ed esteso. Se 'esce da sé', questa esteriorizzazione può avvenire in molteplici modi: come un 'rivolgersi' verso gli *oggetti* (ciò che Husserl chiama *l'intenzionalità* della vita dello spirito), come un aprirsi puramente spirituale a spiriti estranei, e come una penetrazione in loro al fine di comprendere e partecipare della loro vita spirituale; ma anche come uno strutturarsi nello spazio (strutturando corpi animati e dando forma a materie estranee), tuttavia permanendo in sé» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 255).

³⁷ E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, cit., p. 180.

³⁸ «L'anima dell'uomo, come spirito e come ritratto dello Spirito di Dio, ha come compito di conoscere l'intero mondo creato e di accoglierlo amorosamente, quindi di comprendere e di corrispondere alla sua chiamata ad operare. Alla costruzione graduale del mondo creato corrispondono le *dimore* dell'anima: essa va considerata da diverse profondità. E, se la dimora più profonda è riservata dal Signore della creazione, è chiaro che, solo dall'ultima profondità dell'anima, quasi dal centro del Creatore, va dedotta una reale corrispondente immagine della creazione: non ancora un'immagine globale, come è proprio di Dio, ma un'immagine senza deformazioni, Così, rimane assodato quanto la Santa [Teresa d'Avila] ha così chiaramente tratteggiato: il rientrare in se stessi significa un avvicinarsi graduale a Dio. Significa però ugualmente la progressiva acquisizione di una posizione sempre più pura nei confronti del mondo. [...] In quanto spirito ed immagine dello Spirito divino, l'anima ha conoscenza non solo del mondo esterno, ma anche di se stessa: è *cosciente* di tutta la sua intera vita spirituale e questa le consente una riflessione su se stessa» (E. STEIN, *Il castello dell'anima*, in IDEM, *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni OCD, Roma 2004, pp. 320-321).

³⁹ «L'io vive in ogni vissuto. [...] È inseparabile da ogni contenuto del vissuto, ma non è propriamente da considerare come *parte* di questo contenuto. Per contro, ogni vissuto gli appartiene; l'io è ciò che vive in ognuno di essi; la *sua vita* è il flusso in cui si vanno formando sempre nuove unità di esperienze vissute. Ciò significa però qualcosa di più del fatto che alcuni contenuti dei vissuti gli appartengono. L'io *vive* e la vita è il suo essere. Vive ora nella gioia, tra poco nel desiderio, poi nella riflessione (il più delle volte nello stesso tempo in queste distinte unità di esperienza vissuta); la gioia si dilegua, il desiderio svanisce, il pensare cessa, ma l'io non viene meno, non cessa, ma è vivo in ogni istante». E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 85.

attraverso la dimensione psichica e spirituale, configura l'essere umano come persona, realmente unitaria, in quanto soggetto delle prese di posizione della volontà, delle azioni, del pensiero e della libertà. È il nucleo della personalità, nel quale risiede «quella consistenza immutabile del suo essere che non è il risultato dello sviluppo, ma che al contrario impone allo sviluppo stesso un certo andamento».⁴⁰ Infatti, per Edith Stein «la personalità umana, osservata come un tutto, ci si presenta come un'unità di caratteristiche qualitative formata da un nucleo, da un principio formativo. Essa è costituita da anima, corpo e spirito, ma l'individualità si imprime in modo del tutto puro, privo di qualsiasi commistione, soltanto nell'anima. Né il corpo vivente materiale, né la psiche intesa come unità sostanziale di ogni essere sensibile e psichico-spirituale, né la vita dell'individuo sono determinati integralmente dal nucleo».⁴¹ Ciò in ragione del fatto che l'«Io personale» è ente il cui essere è vita,⁴² abita nel corpo e nell'anima, è presente in ogni punto del corpo e dell'anima, è cosciente di sé e si manifesta come vivente personale e spirituale, non può essere ridotto a nessuno dei suoi contenuti, ma i contenuti dei vissuti giungono all'essere reale attraverso di esso, partecipando del suo essere.

Concepito come il momento dell'autocoscienza e dell'autopossesso, l'«Io personale» è ciò attraverso il quale il soggetto personale può esprimere un giudizio veritativo sulle realtà di cui fa esperienza e può prendere posizione nei loro confronti in modo libero e consapevole, comprendendosi come persona autonoma e responsabile capace di affermare la propria originalità rispetto ad altre soggettività.⁴³ L'«Io personale» unifica l'articolata struttura bio-psico-spirituale dell'essere umano in un'unica realtà, le conferisce una dimensione personale e personalizzante, determina la sua individualità e ipseità,⁴⁴ è «ciò

⁴⁰ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 123.

⁴¹ *Ibidem*, p. 254.

⁴² L'io ha un ruolo centrale in quanto «è l'ente, il cui essere e vita (e precisamente la vita non come struttura materiale, ma come sviluppo dell'io in un essere, che sgorga da sé) e che in questo essere rappresenta il suo stesso momento interiore (nella forma interiore del sentire confuso, o in quella superiore della coscienza desta)» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 395).

⁴³ «Il nome con cui ogni persona definisce se stessa, è "Io". "Io" può definirsi solo un ente che nel suo essere è interno al suo proprio essere e, nello stesso tempo, al suo essere distinto dagli altri enti. Ogni Io è unico, ha qualcosa che non divide con nessun altro ente, qualcosa di "incomunicabile" (questo il significato tomistico della *individualità*). Con ciò non è ancora detto che esso sia *unico*, cioè che non partecipi a nessun altro *ciò che è*. Il termine "Io" ha infatti un significato universale, che può avere un riempimento in ogni caso in cui viene applicato giustamente. Se per ogni persona ci sia una "particolarità", che essa non condivide con nessun altro, è una questione che possiamo, per il momento, lasciare da parte. Nel termine "Io" non si trova certamente tale particolarità. L'incomunicabile, che appartiene ad ogni Io in quanto tale, è una *particolarità dell'essere*: ogni Io ha il suo essere, che noi chiamiamo *vita*, che si svolge di momento in momento, e diventa un ente *chiuso in sé*, ed ognuno a suo modo è *per sé* così configurato come non lo è per nessun altro ente, e come nessun altro lo è per lui» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 367).

⁴⁴ «In quanto forma strutturale l'io è qualcosa di generale che appartiene necessariamente ad ogni coscienza. Ma, in quanto fonte del vivere è un individuo assoluto ed, in virtù della sua origine da questa fonte, ogni vissuto 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. Innanzitutto questa individualità dell'io puro e dei suoi vissuti non è pensata come una differenza qualitativa, piuttosto soltanto come un essere-se-stesso-e-nessun-altro. È qualcosa che non si può esprimere a parola, ma si può solo mostrare. Proprio in questo senso dobbiamo considerare ogni persona come un individuo assoluto» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 149-150).

che sostiene in rapporto a ciò che viene sostenuto». ⁴⁵ In questo modo, l'«Io personale», costituisce la profondità della struttura della persona umana che sperimenta se stessa nel momento in cui suoi sentimenti e vissuti psichici e corporali emergono nella sua coscienza e nel momento in cui percepisce e accoglie i singoli vissuti personali degli altri, avendo presente ciò che sente l'altro, rendendosene conto, e si configura come termine di una relazione intersoggettiva originaria che si definisce e viene arricchito in relazione agli altri «vissuti» all'interno di una comunità di vita con altri soggetti nell'ambito della quale ciascun «Io personale» ha la possibilità di crescere e di maturare la propria personalità, entrando in comunicazione spirituale e intersoggettiva con altri soggetti. ⁴⁶

3. Empatia

La specificità di ciò che caratterizza la possibilità di entrare in comunicazione spirituale e intersoggettiva con altri soggetti è data dalla peculiarità dell'atto empatico, il quale, essendo definito come l'atto che si manifesta alla base della comunicazione intersoggettiva. Cioè è un atto tramite il quale si coglie l'esperienza altrui, in quanto è un atto concreto, che permette all'io di cogliere la vita psichica dell'altro, e consiste nel fatto che il vissuto altrui attrae il soggetto al suo interno cambiando radicalmente la sua prospettiva. ⁴⁷ L'empatia, non essendo, per Edith Stein, una sensazione, un

⁴⁵ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 86.

⁴⁶ Interessante a questo proposito l'affermazione di Laura Boella e Annarosa Buttarelli, quando scrivono che per Edith Stein, «l'attenzione per la vita soggettiva, formulata in termini rigorosamente fenomenologici, non è certo rivolta alle regole dell'attività di una coscienza esclusivamente impegnata nel rispecchiarsi dentro di sé o nell'afferrare il mondo esterno. È piuttosto attenzione per la vita soggettiva come quella parte animata e “sentita” della realtà che si incarna nelle relazioni viventi tra le persone» (L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 59-60).

⁴⁷ «Una prima chiarificazione del concetto di empatia può essere data facendo riferimento al significato del termine *Einfühlung* al quale è associata la parola empatia di cui costituisce la traduzione italiana. Il termine tedesco ha dietro di sé una stratificazione di significati tra estetica e psicologia piuttosto incerta, che solo nel –novecento assumerà quel significato che è arrivato a noi. Il sostantivo *Einfühlung* (letteralmente “immedesimazione”) deriva dal verbo tedesco *fühlen* (in inglese *to feel* e in olandese *voelen*). Il verbo *fühlen* è di origine germanica occidentale ed ha il significato originario di “andare a tastoni”. In origine indicava il tocco di oggetti materiali; solo nel corso del XVIII secolo viene usato anche nel senso di “avvertire impressioi dell'animo”. Lo studioso di München Theodor Lipps ed altri studiosi legati alla psicologia empirica dell'inizio del Novecento cominciano ad usare il nuovo termine *Einfühlung* – ancora non tanto chiaro nella sua definizione scientifica – come termine tecnico per lo sforzo messo in atto dalla persona di percepire l'esperienza soggettiva interiore, proprio o di un altro. Percepire uno stato d'animo riferito a se stesso o ad altri è il primo significato del termine *Einfühlung*» (R. PITTITTO, *Con l'altro e per l'altro*, Edizioni Studium, Roma 2015, pp. 209-210). «La scuola fenomenologica nei suoi diversi rappresentanti ha dato un contributo notevole alla comprensione dell'empatia. Il risultato è un modello di relazioni umane, che sta a significare un forte coinvolgimento emotivo tra gli esseri umani sollecitati a un sentire comune, che conduce inevitabilmente a un fattore comune. L'empatia come cifra dell'esistenza umana di per sé non era estranea alle istanze della prima fenomenologia» (*ibidem*, p. 223). «Su un piano fenomenologico, lo studio dell'empatia ha avuto co Edith Stein un'interpreta acuta e originale e ha rappresentato un avanzamento significativo nella sua comprensione, dopo le incertezze terminologiche e di contenuto che avevano caratterizzato la prima riflessione. [...] Quello della Stein è un percorso teoretico che partendo da Husserl va oltre, fino ad allargare il campo stesso della fenomenologia, postulando un metodo d'analisi relativo all'individuazione e alla rideterminazione del rapporto io-tu sulla base di un “sentire” coinvolgente che trasforma l'io stesso» (*ibidem*, pp. 224-225).

sentimento o un atto della percezione interna di sé, né, tanto meno, riconducibile al ricordo o alla immaginazione, è un atto concreto e originario, attraverso il quale è possibile cogliere un vissuto esterno. Un vissuto, che è esperienza di una coscienza estranea dentro la coscienza propria, e che è presente strutturalmente in ogni essere umano.⁴⁸ In tal modo, il vissuto altrui non si dà più all'«Io personale» come «oggetto di fronte», bensì l'«Io personale» si trova ad avere per oggetto il contenuto stesso del vissuto altrui. Egli si viene a trovare, così, «presso» il soggetto di quel vissuto originario e dal suo stesso angolo di visuale, pur non confondendosi con lui. L'empatia, in quanto legame originario che lega tra loro gli uomini e che prelude a forme di riconoscimento reciproco nell'incontro tra gli umani, è, in questo modo, «il fondamento di tutti gli atti (emotivi, cognitivi, valutativi, narrativi, ecc.) con cui viene colta la vita psichica altrui. L'empatia è cioè il mondo specifico in cui “incontriamo” l'altra persona, ci rendiamo conto che i suoi occhi “parlano”, che non solo le sue mani, ma anche il suo cuore “trema”, che non solo il suo volto è inciso dalle rughe, ma che lei, lui “si sente” vecchia, vecchio».⁴⁹ L'empatia, in altri termini, rappresenta l'atto attraverso cui la realtà di «altro», cogliendo le modificazioni vissute dal soggetto, genera nel soggetto che empatizza una dimensione di apertura, la quale divenendo elemento dell'esperienza più intima, che consente il sentire insieme, suscita il fascino dell'«altro» e produce ampliamento ed espansione verso ciò che è «oltre». Tramite l'empatia, secondo Edith Stein, si genera la possibilità di una «trascendenza», ossia di uno spostamento dell'io verso l'altro io che lo costituisce nella sua identità personale. Infatti, se l'«Io personale» «empatizza» l'esperienza vissuta altrui, percepisce l'altro come soggetto originario, cioè come un altro io e si ritrova a essere un tu per un altro tu.⁵⁰ L'io coglie il tu come un altro-io, che si vive come tale. L'altro resta l'altro diverso dall'io, da esso distinto, ma l'io incontra l'altro sul suo terreno che resta «suo».⁵¹ Ciò dà luogo ad una modalità di

Edith Stein si accosta al problema dell'empatia per «chiarire la possibilità di una comprensione tra gli uomini, la possibilità di creare una comunità umana che non dolo teoricamente, ma anche vitalmente, esistenzialmente, le era molto necessaria» (R. INGARDEN, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di Edith Stein*, in «Il Nuovo Aeropago», 6 (1987), p. 33). Cfr. N. SALATO (a curadi), *Per una fenomenologia dell'Einfühlung. Studi su Edith Stein: ipotesi a confronto*, Diogene Edizioni, Campobasso 2016; G. JORLAND – B. THIRIOUX, *Notes sur l'origine de l'empathie*, in «Revue de métaphisique et de morale», 58 (2008) 2, pp. 269-280.

⁴⁸ Per Edith Stein l'empatia «è un vissuto originario, una realtà presente. Quello che presentifica, però, non è una propria “impressione” passata o futura, ma un moto vitale, presente ed originario di un altro che non i trova in alcuna relazione continua con il mio vivere e non lo può far coincidere con esso. Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e compio un impulso “quasi” dello stesso tipo di quello che potrebbe causare un movimento – percepito “quasi” dall'interno – che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente. Se la presentificazione empatizzante non fosse motivata dalla percezione esterna, allora non si distinguerebbe dalla fantasia» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 200).

⁴⁹ L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, cit., pp. 66-67.

⁵⁰ «All'io finito si contrappone tuttavia un tu – come un “altro Io”, uguale a lui come un ente cui può rivolgersi chiedendo comprensione e risposta, e col quale vive, per la comunanza dell'essere-Io, nell'unità di un “noi”» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 373).

⁵¹ «L'empatia è un paradosso: faccio esperienza interiore di un'esperienza che non è la mia, vivo un sentimento che non è il mio. Cosa significa questo? Che cos'è l'empatia se non si traduce nel provare lo stesso dolore, la stessa gioia? In realtà, empatia non vuol dire gioire, soffrire, come o insieme all'altra, all'altro. Empatia vuol dire allargare la propria esperienza,

reciprocità reciprocante che apre all'accettazione della possibilità che quanto viene dall'altro possa essere accolto come significativo per sé.⁵² L'atto empatico, quindi, permette e definisce sia l'esperienza della singolarità sia, al contempo, quella dell'alterità, perché, afferma Edith Stein, «solo colui che sente di essere in se stesso una persona, un tutto pieno di significato, può capire gli altri».⁵³ Inoltre, poiché la possibilità di cogliere l'esperienza vissuta altrui attraverso la propria esperienza vissuta originaria, permette di instaurare un rapporto di condivisione profonda, contraddistinta da sentimenti di rispetto, accoglienza e reciprocità, l'empatia si presenta come esperienza originale d'incontro, la quale, oltre ad essere costitutiva del modo di porsi del singolo, favorisce la dimensione intersoggettiva, che si concreta quando il soggetto, consapevole del proprio *corpo vissuto* (*Leib*), estende analogicamente a quello altrui la propria esperienza corporea.

Infatti, condizione fondamentale perché l'«Io personale» possa cogliere l'esperienza altrui è la permanenza dell'«Io» originario e dell'altro quale «Io» altrettanto originario. L'«Io personale» e l'altro io «empatizzano» solo se continuamente si colgono originariamente distinti e tengono desta la consapevolezza, durante l'atto empatico, di permanere come soggetti. È questa dimensione che determina e configura un autentico «noi», che è il soggetto reale dell'empatia nel momento in cui essa si realizza. L'«Io personale» si sente accompagnato nella sua esperienza vissuta non-originaria da un'esperienza vissuta originaria e questo «sentirsi accompagnato» dà la misura di un «noi», come dono e compito, in cui tuttavia l'«Io personale» non è annullato o confuso con l'altro, ma coglie la sua reale soggettività,⁵⁴ in ragione del fatto che è l'empatia ciò che dà luogo alla costituzione delle diverse soggettività e alla comunicazione delle esperienze soggettive in una intersoggettività originaria.⁵⁵

renderla capace di accogliere il dolore, la gioia altrui, mantenendo la distinzione tra me e l'altro, l'altra. Empatia è “rendersi conto”, cogliere la realtà del dolore, della gioia di altri, non soffrire o gioire in prima persona o immedesimarsi. Può accadere, spesso accade, che in un secondo tempo intervenga una partecipazione emotiva nella forma del gioire, del soffrire insieme. Ma ciò può avvenire solo se c'è stata empatia, se l'orizzonte della mia esperienza si è ampliato e ha accolto il dolore, la gioia, di un'altra, di un altro» (L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, cit., pp. 69-70).

⁵² Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 152-153

⁵³ *Ibidem*, p. 227.

⁵⁴ «Il mondo in cui vivo non è solo il mondo di corpi fisici, è anche un mondo di soggetti estranei, oltre a me, e io sono a conoscenza di questa esperienza vissuta. [...]. Se prendessimo in considerazione i singoli e concreti vissuti di questi individui, ci renderemmo conto che qui si verificano diversi modi di datità, e ciò ci consentirebbe di fare un'ulteriore indagine sulle stesse modalità: scopriremmo allora l'esistenza di altri modi di datità. [...]. Infatti dall'espressione del volto e dai gesti degli altri non solo so quel che vedo, ma anche quel che si nasconde nel loro intimo: così, ad esempio, sono in grado di vedere quando uno è triste dall'espressione del suo volto, anche nel caso in cui veramente non provi un sincero, sentimento di tristezza; inoltre posso sentire uno che dice delle cose sconsiderate e quasi contemporaneamente vederlo arrossire; in tal caso non solo capisco che quel che ha detto è sconsiderato, non solo mi si manifesta la vergogna dal suo rossore, ma capisco pure che egli è consapevole di aver detto cose sconsiderate e si vergogna di averle dette. [...]. Tutte queste datità relative all'esperienza vissuta estranea rimandano ad un genere di atti nei quali è possibile cogliere la stessa esperienza vissuta estranea. Su tali atti si basa quella particolare conoscenza che vogliamo ora indicare col termine “empatia” (*Einfühlung*), astraendo dal senso che al termine è stato attribuito da tutte le tradizioni storiche. [...]. Per capire a fondo l'essenza dell'atto empatico, facciamo un esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello e io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto? Su che cosa esso si basa, donde so di questo dolore, di ciò non vorrei

In questo senso l'empatia (*Einfühlung*), che è, quel vissuto originario in chi la realtà dell'altro viene a presenza secondo quei modi che l'«Io personale» può riconoscere nel vissuto stesso della propria vita e che tuttavia avverte come non suoi, come non coincidenti con l'esperienza che egli ha di se stesso, si offre come un «intreccio di esperienza di sé e di esperienza dell'altro».⁵⁶ L'empatia si attualizza solo presupponendo la salvaguardia dell'altro nella sua diversità. Ciò che distingue gli uni dagli altri non può essere, allora, solo la corporeità organica, bensì il nucleo di vissuti, le diverse esperienze che segnano il corpo vissuto nello scorrere della quotidianità, l'insieme dei sentimenti e degli stati d'animo, un mondo di valori verso cui è indirizzata la volontà. Questo insieme costituisce il nucleo personale di ognuno, ciò che rende persone irripetibili, totalmente diverse ma altamente capaci, per natura, di entrare in comunicazione intersoggettiva e interpersonale.

Non indicando un generico accordo tra gli esseri umani, ma la capacità umana di rendersi conto, in prima istanza, che l'altro è un altro «Io personale» e che vive strutturalmente gli stessi vissuti di ogni altro «Io personale», i quali insieme condividono tutti gli stessi atti, anche se articolati nella struttura personale peculiare di ciascuno, l'empatia è ciò che consente a ciascuno di conoscersi reciprocamente.⁵⁷ L'empatia sta, così, a fondamento di una fenomenologia e ontologia dell'intersoggettività, perché è ciò che consente di prendere coscienza dell'alterità inaggrabile che vi è tra soggetti diversi e nello stesso

qui trattare. Forse giungo a saperlo attraverso la percezione del suo volto pallido e sofferente, della sua voce sommessa e quasi afona, forse ancora attraverso le parole con cui egli si esprime: su tali argomenti si possono ovviamente avviare delle indagini, tuttavia di essi non mi interessa qui parlare. Quel che invece vorrei sapere è che cosa sia di per sé tale rendersi conto e non attraverso quali vie sia possibile giungere ad esso» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 72).

⁵⁵ «L'empatia attesta dunque la possibilità della circolazione o comunicazione dell'esperienza, non perché due soggetti diventino uno, si confondano o trovino un'analogia e un'identità misteriosa, ma perché è possibile riferirsi a qualcosa che non siamo noi, ma non è una cosa, è la realtà vissuta di un altro essere umano. [...]. L'empatia ha tutta l'intensità del sentire, non è una forma di conoscenza intellettuale. Il suo valore "cognitivo" è il "rendersi conto" dell'essere in relazione, ossia una comprensione che è viversi come non autosufficienti, come limitati e aperti a qualcosa d'altro» (L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, cit., pp. 70-71).

⁵⁶ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 231.

⁵⁷ L'empatia, per Edith Stein, è, in definitiva, «un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto. E tale contenuto è un vissuto che come tale può attuarsi in molteplici modi, come avviene nella forma del ricorso, dell'attesa della fantasia. Nell'istante in cui il vissuto emerge dinanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a "leggere nel volto"); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a dati più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso non sono rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto». (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 77-78). L'empatia, in altri termini, consiste nella concrezione di atti esperienziali che permettono all'«Io personale» di entrare nel vissuto di un «Tu», altrettanto personale, senza eliminare la sua identità. Essa, a giudizio di Edith Stein, si attua in tre gradi: «1) l'emersione del vissuto; 2) la sua esplicitazione; 3) l'oggettivazione comprensiva del vissuto esplicitato. Nel primo e nel terzo grado l'atto di presentificazione corrisponde in modo non-originario, mentre nel secondo grado esso corrisponde in modo pure non-originario all'attuazione del vissuto» (*ibidem*, p. 78). Questo assume una importanza notevole, perché, proprio in virtù della separazione delle coscienze, non vi possono essere due vissuti identici. Infatti, «Il soggetto del vissuto empatizzato, però, non è lo stesso che compie l'atto dell'empatizzare, ma un altro – ciò è un fatto assolutamente nuovo rispetto al ricordare, all'attendere, al fantasticare i propri vissuti – dal momento che i due Soggetti sono reciprocamente separati» (*ibidem*, p. 79).

tempo permette di individuare le condizioni di possibilità dei rapporti umani a livello interpersonale e comunitario.

Determinandosi come «essere presso il soggetto», cioè, essere al suo posto, l'empatia è il fondamento di tutte le «datità» relative all'esperienze vissute dei diversi soggetti e, come tale, non può essere scambiata né con una percezione esterna, né con una pura intuizione e neppure con la percezione affettiva di un valore. L'empatia attesta la possibilità della circolazione e comunicazione delle esperienze soggettive e intersoggettive, riconoscendo l'acquisizione emotiva della realtà del sentire altrui nel tramite di una relazione comunionale, e connotando il principio di individuazione dell'agire dell'uomo come essere corporeo, psichico e spirituale. Non a caso, per Edith Stein, nella trattazione dell'empatia è decisiva l'esperienza del corpo, sia a livello intrapersonale, in quanto essa tematizza il legame tra corpo, anima e spirito, per cui è costitutiva della struttura della persona umana, sia a livello interpersonale, perché, nell'atto empatico, si impara «a vedere il proprio corpo tra altri corpi analogamente caratterizzati come capi sensoriali, punto zero di orientamento nel mondo spaziale, capaci di muoversi liberamente e costituiti da organi mobili, campo espressivo di vissuti dell'io e strumento della sua volontà».⁵⁸ Ciascun «Io personale» si costituisce, così, mediante atti di empatia in un reciproco movimento relazionale con gli altri «Io personali». Mentre ognuno coglie il corpo dell'altro come suo simile, ciascuno coglie se stesso, nel proprio corpo, come simile all'altro. Lo stesso accade sia a livello psichico, sia a livello spirituale. Da questo punto di vista, oltre a dimostrare la struttura unitaria, articolata e complessa della persona umana, rivelando la sua unicità e irripetibilità, e ad avvalorare l'intrinseca natura relazionale della stessa, evidenziandone la costitutiva apertura all'alterità, inserita in una rete di rapporti che si rapportano, l'empatia può definirsi, infine, come valore in base al quale si può arrivare a caratterizzare la tipologia della persona umana in senso assiologico,⁵⁹ in quanto è «vivere valori che in prima persona non si sono ancora sperimentati e pervenire quindi a una valutazione di sé che si apre a un percorso di esperienza personale dell'assoluto e dell'incondizionato».⁶⁰

4. La comunità

La dimensione intersoggettiva, sperimentata nell'atto empatico, consente di percepire che le relazioni umane sono immerse in un «Noi» empatico comunitario che è sempre un dono e un compito, perché il soggetto dell'empatia è il «Noi» in cui l'«Io» empatizzante e il «Tu» empatizzato, empatizzando, rimangono distinti. Il rivolgersi all'altro nell'ambito della comunità ha, dunque, la caratteristica

⁵⁸ L. BOELLA, *Edith Stein*, in A. CIMINO - V. COSTA, *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012, p. 151.

⁵⁹ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 217.

⁶⁰ L. BOELLA, *Edith Stein*, in A. CIMINO - V. COSTA, *Storia della fenomenologia*, cit., p. 152.

dell'empatia.⁶¹ L'essere umano si realizza come persona nell'incontro con altre persone all'interno di una comunità, all'interno della quale il singolo membro non scompare ma conserva la propria personalità e la sua responsabilità.

L'«Io personale» vive del rapporto con gli altri e costituisce rapporti comunitari nel suo uscire empaticamente da sé verso gli altri. La comunità è fonte di forza vitale e spirituale per le persone. Essa, a differenza della società, ha un carattere organico,⁶² e, in quanto «analogo», dell'«Io personale», gli individui contribuiscono a creare la comunità, ma, nello stesso tempo, sono da essa alimentati.⁶³

La comunità, per Edith Stein, si sperimenta come vissuto comunitario, cioè come senso di appartenenza reciproca. Non esiste, infatti, una coscienza della comunità (*Wir-benubtsein*) indipendente dalla coscienza dell'«Io personale». Tale «vissuto comunitario», che consente di entrare e realizzare «una comunità di vita» con altri soggetti, è determinato dall'esistenza di un «flusso di vissuti» della comunità che si realizza quando il vissuto che un membro vive costituisce il materiale sui cui si basano i vissuti comunitari. Ciò accade quando l'«Io personale» considera l'altro come un soggetto.⁶⁴ Questo in ragione del fatto che per generare una comunità, è necessario che alla base vi sia una responsabile presa d'atto della singolarità soggettuale di ogni essere umano, in quanto nessuna relazione umana può prescindere dal doppio movimento empatico dell'andare l'uno verso l'altro e viceversa, riconoscendosi reciprocamente.⁶⁵ La correlazione io-altri dice che l'esistenza dell'uomo è «esistenza nel mondo» e «la

⁶¹ «Ciò che gli altri ora avvertono, l'ho visivamente dinanzi a me, assume la forma di un corpo proprio e vive attraverso il mio sentire; inoltre, dall'«Io» e dal «Tu» emerge il «Noi» in guisa di un Soggetto di grado più elevato» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 88).

⁶² Riprendendo Ferdinand Tönnies, e differenziandosi da Max Scheler che ha accolto la distinzione di Tönnies tra «comunità» e «società», Edith Stein scrive: «Per “comunità” si intende la relazione naturale ed organica degli individui; per “società” quella razionale e meccanica» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 159). Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Torino 1999. Sul rapporto tra Edith Stein e Max Scheler circa la considerazione della comunità, Cfr. J. URAM, *Persona e comunità nel pensiero di Max Scheler ed Edith Stein*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008.

⁶³ «Troviamo le comunità nella vita esterna ma le troviamo anche *in noi*, quando viviamo come un loro membro. [...] Nel vivere della comunità di apre un mondo dotato di senso. Sono gli individui che con la loro attività spirituale costituiscono il mondo della comunità e, comunque, non tutto quello che appartiene al mondo individuale entra nel mondo della comunità» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 217-218).

⁶⁴ «Quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale *soggetto ad oggetto*, la esamina e la “tratta” secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambi convivono un *società*. Quando, al contrario, un soggetto accetta l'altro *come soggetto* e non gli sta di fronte, ma *vive come lui* e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una *comunità*» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 159-160).

⁶⁵ «Passando dall'incontro isolato alla convivenza stabile, ciò che è esteriore e universale, il più delle volte, scompare sempre di più dinanzi a ciò che è interiore e personale. L'accordo reciproco si realizza più esplicitamente e passa gradualmente allo star l'un con l'altro in modo durevole e consapevole, eventualmente all'essere con o contro l'altro nelle diverse forme di comunità; procede pian piano sempre di più muovendo dalla “storia” dell'essere umano, dal suo “destino” e, in relazione a ciò, nasce la coscienza della responsabilità reciproca. La vita dell'essere umano è una *vita comunitaria* ed è uno sviluppo nel quale ci si condiziona reciprocamente. Vivere in comunità con gli esseri umani significa, in buona misura, vederli agire e agire con loro; vivere nelle azioni dell'essere umano, vederlo nascere e finire, essere formati da esse e, attraverso esse, aiutare altri a formarsi: la vita umana è una *vita culturale*. Il mondo dell'essere umano è un mondo spirituale

sua vita è vita in comunità». ⁶⁶ È, infatti, nella mutua relazione della vita comunitaria che ciascun uomo vive le articolazioni del proprio trascendersi.

Comprendere e sperimentare i reciproci vissuti tra i soggetti significa, allora, individuare le dinamiche fondamentali che regolano la vita comunitaria, la quale si costituisce come una convergenza di vissuti e atti che sono atti intenzionali, mediante i quali, determinando le motivazioni dello stare insieme, una persona entra coscientemente in contatto con l'altra, in quanto ciascuno vive rigorosamente il proprio stare gli uni con gli altri. ⁶⁷ Tali atti vengono distinti, da Edith Stein, in «atti categoriali», che sono quelli della facoltà razionali, mediante i quali ciascun uomo, attingendo al patrimonio comune e contribuendo a svilupparlo e a farlo crescere, realizzando, di fatto, la comunione dell'umanità a livello storico-culturale, è soggetto di un pensare in comune; ⁶⁸ e in «atti dell'animo» (*Gemütsakte*) o del sentimento, che corrispondono ai valori, ⁶⁹ attraverso i quali la persona, prendendone coscienza, come misura «oggettiva» delle sue prese di posizione e dei suoi atti liberi, favorisce e realizza i valori costitutivi della comunità quali la gratitudine, la fiducia, la stima dell'altro e deve superare i non-valori come l'ingratitudine, l'invidia, la collera e altri ancora che arrecano danno alla vita della

pluriforme fatto di persone individuali e di comunità, di forme sociali e opere spirituali. Egli sta in esso, vive in esso, guarda dentro esso, in esso gli vengono incontro l'esistenza e l'umanità» (E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, cit., p. 69).

⁶⁶ E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, cit., p. 187.

⁶⁷ «Il soggetto comunitario di cui parliamo non va inteso come Io puro identico a quello individuale. Il vissuto comunitario non sorge dal soggetto comunitario come dall'io individuale sorge il vissuto individuale, che proprio in quanto tale, nella sua egoità, si caratterizza come luogo originario ultimo. I vissuti della comunità di fondo hanno, come quelli individuali, la loro origine negli io individuali che appartengono alla comunità» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 163). «Sono i singoli vissuti che cooperano alla costituzione di unità superiori» (*ibidem*, p. 182).

⁶⁸ «Un motivo concernente il pensiero può farsi attivo in me soltanto se è un motivo *vissuto* e sono spinto a procedere nella connessione non dal significato oggettivamente esistente, ma da quello *prodotto*. Si può dunque pensare che un motivo provenga da un altro e che partendo da me proceda verso un'altra persona, ma non è necessario per derivarne un vissuto comunitario. Il vissuto di entrambi deve stare in un rapporto di *produzione* e di *riproduzione*. L'altra persona, comunicandomi il suo pensiero, mi apre, passo dopo passo, alla comprensione del senso che ha costituito originariamente nel suo pensiero. Vivendolo, mi spinge a continuare a pensare, il che non è più una riproduzione successiva bensì una produzione originaria, in cui mi si apre un nuovo complesso parziale della connessione di senso globale. Così si sviluppa, nello scambio di pensiero, un *pensare insieme* che non è più vissuto da singolo, ma è un pensare in comune. Tutto quello che riguarda la scienza si svolge in questa maniera. Ciò a cui contribuisco in proprio, nella mia prestazione di pensiero, originaria, cresce sul fondamento del patrimonio già accumulato, da me accettato e che si trasforma a sua volta in fondamento su cui altri costruiranno dopo me. Con il mio fare spirituale mi trovo inserita in una grande connessione motivazionale, ovvero ne processo conoscitivo dell'umanità» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 195-196).

⁶⁹ «Gli "atti del sentimento", come quelli logici, sono di tipo fondativo, ovvero delle prese di posizione spontanee nei confronti di un materiale che si dà di fatto, delle reazioni dei soggetti alle prese d'atto di qualsiasi specie di cui sono stati partecipi. A differenza degli atti logici, bisogna mettere in evidenza che in questo caso la sensibilità rivesta un ruolo completamente diverso. Essa non è soltanto presupposta come la costituente dei vissuti fondanti, ma sono gli stessi atti fondati che hanno bisogno di una propria *materia*. [...]. Nei termini *sentire* e *sentimento* sono compresi due elementi: gli atti i cui valori, e dunque gli oggetti, si propongono come ripieni di valore, come *beni*, e le prese di posizione che tali valori determinano in noi» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 195-196).

comunità.⁷⁰ In tal modo, la comunità, che si costituisce come comunità intersoggettiva empatica, procede dall'unione di persone responsabili di se stessi e degli altri che diventano corresponsabili gli uni degli altri, avendo acquisito la consapevolezza del loro essere insieme secondo l'ordine degli incontri.⁷¹ In essa, ciascuno resta un «Io» poiché la coscienza comunitaria non si dà con i caratteri della sovraindividualità, ma si inverte nella coscienza di ciascun singolo membro. Specificazione importante, questa, in quanto consente di affermare che tra vita individuale e dimensione politica si può instaurare un legame armonico, determinato in modo empatico da un'*idem sentire*,⁷² che equivale a dire la necessità di un guardare nella stessa direzione, definito da Edith Stein, appunto, «comunità» (*Gemeinschaft*). Da questo punto di vista nella comunità si sperimentano rapporti reciproci di mutuo scambio tra i diversi soggetti, in quanto la forza vitale dei singoli contribuisce a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa serve da stimolo per ciascuno nell'ambito della sua particolare comunità, determinando anche la possibilità che ogni soggetto possa appartenere a comunità diverse, dando e ricevendo da esse senza esaurire la sua forza vitale. Siccome questo influsso reciproco tra i soggetti è l'elemento caratterizzante, che connota essenzialmente la comunità, esso si configura, pure, come un obiettivo e uno scopo comune. Ciò determina la possibilità di parlare di un carattere personale della comunità stessa, che emerge quando i soggetti vivono come membri della comunità, cioè quando hanno uno scopo comune. In questo senso, si può, pure, dire che una comunità ha un corpo, un'anima e uno spirito, quando esiste una reciproca apertura dei membri e quando si stabilisce un'unità in senso qualitativo.

Per Edith Stein la vita della comunità si configura come una convergenza di vissuti e di atti e dipende dall'atto intenzionale delle singole persone, mediante la connessione intenzionale, per l'associazione, che è la chiave fenomenologica per spiegare la «fusione» dei singoli vissuti nel vissuto comunitario, la motivazione, che riguarda tutti i livelli dei vissuti interiori, e l'atto volontario che si associa in una volontà comune, la quale concreta uno scopo comune che motiva i singoli ad unirsi in un'unica volontà. Ciò determina il contagio dello scopo di uno o di pochi trasmesso agli altri e la consegna della propria volontà ad un'altro, senza perdersi nell'altro, perché «quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità».⁷³ Ciò determina,

⁷⁰ Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 230-235.

⁷¹ «La comunità, che implica un'assunzione di responsabilità reciproca, è il momento culminante di quel processo che muove dalla corporeità passa attraverso la psichicità che non è eliminata, ma trova il suo completamento e il suo controllo nella dimensione spirituale» (A. ALES BELLO, *L'antropologia fenomenologica di Edith Stein*, in «Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences», 2, 2011, p. 38).

⁷² Cfr. E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 33.

⁷³ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 232.

anche, il senso della «responsabilità comunitaria» in quanto ogni persona è responsabile dei suoi atti davanti alla comunità e corresponsabile per quelli dell'altro nella comunità.

Da questo punto di vista, secondo Edith Stein, la comunità è il complesso unificante di una molteplicità di membri da cui riceve e ai quali dispensa forza vitale e spirituale, perché come la singola persona anche la comunità riceve il suo essere dal flusso della forza vitale e spirituale. La comunità è, così, portatrice di vita, un'unità ontica che ha come senso ultimo la finalizzazione dell'esistenza di ciascun «Io personale» nella comunità, concretandosi come intreccio di rapporti personali, di relazioni che si esprimono in atti sociali, attraverso i quali «ognuno esperisce un ampliamento della vita del suo io, un afflusso di nuove esperienze, di motivi intellettuali, di valutazioni, di disposizioni del volere e, nello stesso tempo, un ampliamento dell'ambito in cui i propri impulsi diventano efficaci». ⁷⁴ Ciò che connota i legami intersoggettivi all'interno della comunità è, insomma, la connessione profonda che nasce dalla forza dei vissuti psichici e spirituali di ogni «Io personale» che interagisce con quella degli altri. Tale connessione esplicita che ogni persona nasce come soggetto comunitario nella dinamica vitale di un «noi originario» il quale, connotandosi come dono e come compito, consente di capire come avviene il passaggio dall'«Io personale» a quello comunitario e di affermare che la comunità non è una semplice aggregazione umana oppure una semplice essenza ipostatica, sopraindividuale, indipendente dai singoli. A tal proposito, Edith Stein, per comprendere pienamente i caratteri propri della comunità, che la definiscono come comunità di persone, distingue la vita comunitaria dalla massa (*Masse*) e dalla società (*Gesellschaft*) che costituiscono altri due tipi di forme associative. Nella massa, intesa come connessione di individui che si comportano in modo uniforme, gli individui, come soggetto comunitario (*Gemeinschaftssubject*), si uniformano acriticamente, assumendo atteggiamenti che non sono né comunitari né societari. La massa, infatti, si costituisce attraverso un contatto, intrapreso dagli individui, nel momento in cui questo contatto viene meno resta intaccata la durata temporale della massa stessa. Essa non ha volontà, perché è priva di vita spirituale e di apertura al mondo dei valori, in quanto non si dà al suo interno neppure un flusso di coscienza, poiché «gli individui che la formano si influenzano scambievolmente senza rendersi conto dell'influsso esercitato o subito». ⁷⁵ Nella massa, inoltre, la volontà è estranea perché essa è caratterizzata da un modo di reagire collettivo, fondato sulla eccitabilità della psiche individuale, in quanti tra i componenti della massa si sviluppa una sorta di contagio, di suggestione, che può manipolare e sottomettere la loro dimensione personale. Non a caso, infatti, l'agire degli individui che compongono la massa è caratterizzato dall'esteriorità dei rapporti. Caratteristica della massa è, perciò, quella di essere fondata sulla eccitabilità della psiche individuale, la quale fa sì che gli individui vivano uno sotto l'influsso dell'altro lasciandosi vicendevolmente

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 280-281.

⁷⁵ E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 20.

contagiare.⁷⁶ Contagio, però, che non si limita, secondo Edith Stein, agli stati psichici inferiori o ai movimenti istintivi, ma può agire anche sulla sfera spirituale con una modalità che lei chiama «infezione», in quanto le idee non si pongono davanti allo spirito del soggetto come oggetto, bensì gli si impongono in maniera suggestiva e trasmettendosi dall'uno all'altro come virus, producono l'impulso all'azione.⁷⁷ La massa non agisce a partire da una persuasione o per il riconoscimento di valori oggettivi, ma in maniera priva di intenzionalità, spinta dalla eccitazione diffusa che la chiude al mondo dei valori. Essa è costituita da un movimento di tipo emotivo al quale non fa seguito una presa di posizione razionale e volontaria e i membri possono essere trascinati inconsapevolmente da qualche autorità esterna che li manipola secondo i propri interessi.

La società, invece, si distingue dalla massa, perché in essa, che è «relazione razionale e meccanica»⁷⁸ tra gli individui, i membri che la compongono sono uniti in vista di uno scopo. Essa, infatti, comincia a esistere quando a fondamento del raggruppamento di individui vi è la volontà consapevole dei singoli, che si sentono uniti tra loro dall'obiettivo comune che intendono perseguire, che è immanente allo sviluppo della propria organizzazione, ma esterno agli individui stessi. Lo scopo comune richiede che ciascuno svolga la propria funzione, in coordinazione con gli altri, per cui è indispensabile possedere quelle capacità che permettono di contribuire al raggiungimento dell'obiettivo e che sono specifiche del ruolo di ciascuno.⁷⁹ I legami tra i membri della società pur essendo di tipo razionale, in realtà sono impersonali, in quanto i soggetti essi non sono coinvolti fino in fondo nella loro umanità e nella loro personalità in modo responsabile e corresponsabile. Sotto questo profilo «la società non cresce come un organismo, bensì ricorda piuttosto una macchina progettata e costruita per uno scopo determinato al quale essa si adegua con progressivi miglioramenti, ottenuti modificando alcune parti o introducendone di nuove».⁸⁰ In questo modo, la società, caratterizzata da una razionalizzazione dei rapporti, non ha una storia o una tradizione e può sussistere nonostante il ricambio dei suoi membri.

Sia la massa sia la società, a giudizio di Edith Stein, sono aggregazioni di qualità inferiore rispetto alla comunità. Solo in quest'ultima l'«Io personale» realizza le sue capacità sia individuali sia sociali. La vita personale non solo è aperta alla comunità, bensì è essenzialmente vita di soggetti spirituali liberi in

⁷⁶ «L'uniformità nel comportamento della massa, che conferisce ad essa il carattere di un'oggettualità collettiva, è fondato sull'eccitabilità della psiche individuale attraverso la vita psichica estranea e sulla sua reazione rispetto allo stesso comportamento. È perciò anche possibile che si tratti di soggetti spirituali, tra i quali, tuttavia non si svolge uno scambio spirituale reciproco. Ma può anche accadere che non vi sia alcuna vita spirituale, che gli individui siano *puramente* psichici, che non escano in linea di principio fuori di se stessi, ma che rimangano chiusi in sé; in entrambi i casi ognuno conduce una vita per conto proprio e, anche se è influenzato dagli altri, non c'è alcuna vita *comune* che fluisca dalla forza vitale come da un'*unica* fonte, e corrispondentemente neppure un "carattere" che sia attribuibile alla massa di individui psichici anziché ai singoli» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 260).

⁷⁷ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 267-268.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 159.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 270-271.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 271.

relazione gli uni con gli altri in tutti gli ambiti e forme della vita. Infatti, «empatizzando» con gli altri ciascuno arricchisce se stesso e fornisce all'intera comunità un apporto sempre più conforme alla verità della persona.

Affinché la comunità si realizzi, pertanto, «è necessario che sia presente una coscienza comunitaria che abbracci intenzionalmente tutta la molteplicità aperta degli individui ad essa appartenenti; la mancanza di rapporti personali fra tutti i membri deve essere compensata attraverso uno scambio continuo di solidarietà tra i componenti che sono divisi nel tempo e nello spazio».⁸¹

L'agire comunitario è guidato da valori (*Werte*), indissolubilmente legati all'essere personale degli individui della comunità, ed è il frutto di una presa di posizione sociale in cui ogni individuo può fortificare l'altro comunicando il suo stato vitale attraverso gli atti sociali. Tramite l'agire comunitario ogni soggetto, ogni «Io personale» realizza il proprio dover essere e favorisce la realizzazione e il progresso della comunità nella misura in cui, avendo aderito ai valori, concreta la propria vita in unità di senso (*Einheit des sinnes*) esplicitando le ragioni delle proprie scelte nell'ambito di una comunicazione interpersonale che rende l'uomo un essere non puramente naturale ma anche, specificamente unità articolata di corpo, anima e spirito.

5. Per un'etica intersoggettiva

La riflessione di Edith Stein, nella articolata complessità, invita a «prendere sul serio il valore dell'identità relazionale e della relazionalità identificante, che toglie d'un colpo legittimità al soggetto monologico dell'individualismo metodologico e al soggetto sociale, definito in termini di pura appartenenza»,⁸² e a riconsiderare la normatività della relazione pratica con gli altri tale da configurare un'etica relazionale. Questo perché a ogni uomo compete l'essere «soggetto» di storie relazionali attraverso l'esperienza del rapporto di «apertura», la quale permette di cogliere e comprendere che il soggetto umano non è «un puro io disabitato, ma [...] un io modellato a un incontro»,⁸³ in quanto è sua attitudine fondamentale cercare il reciproco di se stesso con cui confrontarsi, tanto che non è possibile essere uomini isolati tra loro. Nell'esperienza dell'incontro ciascun uomo è chiamato in causa con la sua pienezza relazionale. Nell'incontro ciascuno è nella posizione della massima reciprocità, in quanto ognuno è rispettoso dell'alterità dell'altro, nella quale si coglie come persona in dialogo, mediante un incontro reale nella dinamica di una relazione *intersoggettuale* che avviene, accade ed è evento di reciproca compresenzialità empatica. Questo perché empatia è intersoggettività, nel senso che lo stare insieme

⁸¹ E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 35.

⁸² F. BOTTURI, *Pluralismo e libertà*, in C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 100.

⁸³ S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, cit., p. 335.

tra gli umani è determinato dallo «scambio» di esperienze vissute che restituisce a ciascuno la propria e l'altrui esistenza, perché ciascuno è se stesso non per se stesso, né da se stesso, ma grazie alla costante relazione con l'altro reciprocandosi reciprocamente.