

DOTTORATO DI RICERCA IN “FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE”

Focus bibliografico su: IL TEMPO FECONDO DELL’ESSERE IN EDITH STEIN

Dottorando: MARIA CHIARA TELONI

XXIV CICLO

*1. Fonti*

**Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, 1959; tr. It., A. Pessina, Id., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari 2009.**

Il testo preso in esame, apparso per la prima volta nel 1896, si inserisce nell’ambito della discussione in voga all’epoca sulla relazione tra la mente, ovvero l’attività noetica dell’io, e il cervello, quale struttura fisiologica, cioè tra il corpo e lo spirito, come suggerito anche dal sottotitolo dell’opera, problema ripreso con forza dalla filosofia contemporanea, sotto il nome di *mind-body problem*, grazie soprattutto al contributo di Popper ed Eccles<sup>1</sup>.

L’opera di Bergson si inserisce in un contesto, quello francese di fine Ottocento, in cui, pur prevalendo uno spirito positivista, si affacciano sull’orizzonte filosofico nuovi modelli teorici, grazie alla spinta proveniente dagli sviluppi della biologia cellulare, dell’elettrofisica e dalle acquisizioni nel campo della fisiologia e della psicologia. Di qui l’esigenza di una chiarificazione del metodo filosofico rispetto a quello proprio della ricerca scientifica, che Bergson condividerà con lo stesso Husserl.

A tale scopo Bergson segue un percorso di chiarificazione linguistica, lungo il quale porta alla luce le ambiguità presenti nell’uso di certi termini propri delle scienze sperimentali, quali quello di “materia”. Per far ciò, egli sceglie di prendere in esame una precisa condizione patologica quella delle afasie, in cui sembra affacciarsi più chiaramente il problema della relazione tra il corpo e la mente, che non fa altro che riprendere un tema caro alla filosofia fin dalle sue origini con Platone e consacrato dal cartesiano *cogito ergo sum*, finalizzato ad avvalorare contemporaneamente la fisica e la metafisica spiritualistica dell’epoca. Da questa posizione scaturirono due linee opposte: quella materialistica, basata sui risultati delle scienze sperimentali; e quella spiritualistica, rivolta costantemente ad una *realtà che si presenta*, pur sottraendosi ad una misurazione.

La riflessione del filosofo francese si pone a cavallo di queste due posizioni moniste, giudicate entrambe insufficienti a giustificare il fenomeno della conoscenza, in cui intervengono sia fattori materiali, sia elementi sensoriali, prendendo le mosse dalla nozione di «immagine», intesa come unità di esperienza, precedente alla scissione tra il soggetto conoscente e l’oggetto conosciuto.

E’ importante ricordare, come ben fa il curatore dell’edizione italiana<sup>2</sup>, come l’interesse di Bergson per le tematiche sopra citate, oggetto dell’opera presa in considerazione, sia il frutto di un percorso, che da un iniziale attenzione dell’autore per i fondamenti della fisica, in special modo della meccanica<sup>3</sup>, lo condusse a rivolgersi successivamente alla psicologia, considerata l’unica disciplina in grado di sciogliere il nodo essenziale della dimensione temporale del vissuto, che Bergson chiama *durata*, quale “realtà dinamica, qualitativa e

---

<sup>1</sup> K. Popper, J. Eccles, *L’io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981.

<sup>2</sup> Cfr. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, 1959; tr. It., A. Pessina, Id., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari 2009, pp. X-XI.

<sup>3</sup> Nella Francia della seconda metà dell’Ottocento, era, infatti, in atto un ripensamento dei fondamenti della matematica sulla base della relazione tra le categorie dello spazio e del tempo e la misurazione numerica.

imprevedibile *a priori*”<sup>4</sup>. E’ a questa fase che risalgono il corso del 1887-88 tenuto a Clermont<sup>5</sup>, e il *Saggio sui dati immediati della coscienza*<sup>6</sup>, del 1889, che contiene *in nuce* le problematiche affrontate successivamente in *Materia e memoria*.

Per quanto concerne la struttura dell’opera, *Materia e memoria* si compone di quattro capitoli, in cui il posto centrale è occupato dal terzo, intitolato *La sopravvivenza delle immagini. La memoria e lo spirito*, che, come asserito dall’autore nella *Prefazione* alla prima edizione, contiene le analisi che costituiscono il punto di partenza della sua riflessione:

In questo capitolo mostreremo, sull’esempio preciso del ricordo, che lo stesso fenomeno dello spirito interessa contemporaneamente una molteplicità di piani di coscienza differenti, che segnano tutti i gradi intermedi tra il sogno e l’azione: è nell’ultimo di questi piani, e soltanto nell’ultimo, che interverrebbe il corpo<sup>7</sup>.

Tale dimostrazione ha, però, nel progetto di Bergson un fine, potremmo dire, estrinseco, vale a dire quello di “garantire l’eccedenza della conoscenza rispetto alla struttura fisiologica che pure la rende possibile”, ed, in questo modo, guadagnare l’esperienza della libertà umana, “partendo dall’inserzione dell’io nella realtà”<sup>8</sup>. E’ così che da un piano di carattere prevalentemente psicologico, passiamo ad un piano piuttosto filosofico, e, più precisamente, metafisico.

Afferma, infatti, Bergson, nella più matura *Prefazione* alla settima edizione del 1911:

La critica kantiana, almeno su questo punto [vale a dire quello del fondamento della fisica e dell’ordine matematico], non sarebbe stata necessaria, lo spirito umano, almeno in questa direzione, non sarebbe stato condotto a limitare la propria portata, *la metafisica non sarebbe stata sacrificata alla fisica*, se si fosse presa la risoluzione di lasciare la materia a metà strada tra il punto verso cui la spingeva Cartesio e quello verso cui la tirava Berkeley, ovvero insomma, là dove la vede il senso comune<sup>9</sup>.

Anche la psicologia, infatti, agli occhi di Bergson, si profila ben presto insoddisfacente, inadatta a rendere ragione della libertà propria dell’essere umano, fondata com’era all’epoca su criteri di misurazione che finivano con il ridurre lo specifico livello della vita psichica al suo referente fisico, e le variazioni qualitative in quantitative, come accadeva, ad esempio con la psicofisica di Fechner, confondendo spazio e tempo, e misconoscendo radicalmente la dinamica coscienziale dell’uomo, come avveniva, invece, con il «falso evoluzionismo» di Herbert Spencer - di cui lo stesso Bergson era stato inizialmente discepolo - , e buona parte della concezione deterministica e meccanicistica della vita umana. Ciò non comporta, però, un abbandono totale della prospettiva psicologica, tutt’altro. L’approccio psicologico al problema della relazione tra lo spirito e il corpo, risulta piuttosto bisognoso di un’integrazione da parte della speculazione metafisica:

Come potrebbe essere diversamente, se la psicologia ha per oggetto lo studio dello spirito umano in quanto utilmente funzionante per la pratica [l’azione], e se la metafisica non è altro

---

<sup>4</sup> A. PESSINA, Id., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari 2009, pp. XI-XII.

<sup>5</sup> Cfr. H. BERGSON, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, a cura di H. Hude, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

<sup>6</sup> H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. Alcan, Paris 1889; tr. it., Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina Raffaello, Milano 2002.

<sup>7</sup> Ivi, p. 3.

<sup>8</sup> A. PESSINA, Id., *Materia e memoria*, op. cit., pp. XIII-XIV.

<sup>9</sup> Ivi, p. 7.

che questo stesso spirito umano che compie lo sforzo per emanciparsi dalle condizioni dell'azione utile, e per tornare in possesso di sé come pura energia creatrice? Molti dei problemi che sembrano estranei gli uni agli altri, se si sta alla lettera dei termini con cui queste due scienze li pongono, appaiono molto vicini e in grado di risolversi reciprocamente qualora se ne approfondisca così il loro significato interno<sup>10</sup>.

Abbiamo precisato che l'autore sceglie come punto di partenza della sua riflessione la trattazione del fenomeno dell'immagine quale appare nel terzo capitolo dell'opera e che da questo capitolo occorre partire, tramite un percorso a ritroso, per recuperare il resto dell'opera. Qui il tema dell'immagine, come richiamato dallo stesso titolo del capitolo, è connesso, non a caso, con quello della memoria, e, quindi, della temporalità, che interessa direttamente l'oggetto della mia ricerca e che mi ha portato, anche per gli esiti metafisici che Bergson attribuisce alla sua opera a scegliere questo testo.

Per Bergson, infatti, la questione della memoria, intesa come sopravvivenza delle immagini, è cruciale per la risoluzione delle problematiche metafisiche scaturite dalla trattazione della relazione tra mentale e cerebrale, tra spirito e corpo:

perché il ricordo – così come tentiamo di mostrarlo nella presente opera – rappresenta precisamente il punto di intersezione tra lo spirito e la materia. [...] nessuno contesterà, io credo, che, nell'insieme dei fatti capaci di fare un po' di luce sulla relazione psicofisiologica, quelli che riguardano la memoria, sia allo stato normale, sia allo stato patologico, occupino un posto privilegiato<sup>11</sup>.

E ancora:

A colui che affronta, senza alcuna idea preconcepita, sul terreno dei fatti, l'antico problema dei rapporti tra l'anima e il corpo, questo problema apparirà ben presto restringersi attorno alla questione della memoria e, più precisamente ancora, della memoria delle parole<sup>12</sup>.

Di qui la trattazione del problema delle afasie. In particolare l'analisi del ricordo per Bergson è funzionale all'eterno dibattito tra idealisti e realisti sull'esistenza e l'essenza della materia. "Passando", infatti, "dalla pura percezione alla memoria, lasciamo definitivamente la materia per lo spirito", in quanto "prolungando e conservando il passato in un presente che se ne arricchisce, si sottrae così alla legge stessa della necessità che vuole che il passato si succeda senza posa a se stesso, in un presente che lo ripete semplicemente sotto un'altra forma, e che tutto scorra sempre"<sup>13</sup>.

In sostanza, la conclusione a cui giunge Bergson è che la memoria, al contrario, di alcune teorie prevalenti all'epoca, non è una funzione del cervello, e tra il ricordo e la percezione c'è una differenza di natura, non semplicemente di grado. Ciò è provato dal fatto che nel caso delle afasie e delle malattie del riconoscimento visivo o uditivo, ad esempio, in cui "la localizzazione cerebrale è netta e certa [...] non sono questi o quei determinati ricordi che sono come divelti dal luogo in cui risiedevano, è la facoltà del ricordo che è più o meno diminuita *nella sua vitalità*, come se il soggetto facesse più o meno fatica a condurre i suoi ricordi a contatto con la situazione presente"<sup>14</sup>.

E' a partire da tale conclusione che Bergson porta alla luce la "tensione crescente e concomitante [rispetto al movimento nello spazio] della coscienza nel tempo":

---

<sup>10</sup> Ivi p. 10-11.

<sup>11</sup> Ivi, p. 8.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ivi, p. 197.

<sup>14</sup> Ivi, p. 198.

grazie alla sua memoria delle esperienze già trascorse, questa coscienza conserva sempre meglio il passato per organizzarlo con il presente in una decisione più ricca e più nuova, ma vivendo di una vita più intensa, contraendo nella sua durata presente, grazie alla sua memoria dell'esperienza immediata, un numero crescente di momenti esterni [...]. Lo spirito prende dalla materia le percezioni da cui trae il suo nutrimento, e gliele rende sotto forma di movimento, in cui ha impresso la sua libertà.<sup>15</sup>

L'analisi condotta da Bergson presenta numerosi punti di contatto con le riflessioni fenomenologiche compiute dalla Stein, soprattutto nei *Contributi per una fondazione filosofica delle scienze dello spirito*<sup>16</sup>, in cui confrontandosi anch'ella con la psicologia d'impianto prevalentemente riduttivista a lei contemporanea, afferma l'impossibilità sia della fondazione della psicologia come scienza esatta, al pari della fisica, sia della costituzione di una *psicologia concreta* deterministica, in grado, muovendo dalla pretesa kantiana di giustificare lo spazio e il tempo a partire dalla geometria e dall'aritmetica, di rintracciare la causalità psichica in tutti i vissuti, e ricostruire l'interezza della vita psichica. Se è vero infatti che anche nella vita psichica dell'essere umano è possibile rintracciare un livello di causalità, non si tratta, però, della stessa causalità riconducibile a leggi ben precise riscontrabile in natura. E' così che l'Autrice si trova a dover affrontare il tema del rapporto tra natura e spirito, partendo dal ruolo che la corporeità svolge nella vita psichica dell'essere umano. Per la Stein, come del resto già per Husserl, occorre distinguere tra psiche e io puro e i vissuti di quest'ultimo. La causalità è riferita alla psiche e non ai vissuti, i quali si sottraggono alla successione causale. La causalità della psiche, definita prescientifica, è, però, distinta da quella naturale materiale, causalità esatta, in quanto esse costituiscono entrambe un mondo a sé. Trattando della psiche, la Stein richiama esplicitamente le analisi di Bergson, avendo presente, però, soprattutto il *Saggio sui dati immediati della coscienza*, di cui, pur appoggiando la polemica antipositivista e antideterministica, critica la tesi secondo la quale non si potrebbero individuare le parti del continuo dei momenti qualitativi, costituenti la psiche. Per la Stein, infatti, la psiche è data dal fluire di stati qualitativi riconoscibili nella loro struttura essenziale. Inoltre, per la Stein, lo spirito non può essere ricondotto alla sola psiche, ma costituisce un livello ulteriore della struttura antropologica, come mostrato dai fenomeni della motivazione, centrale nella trattazione della vita spirituale, e del riconoscimento, testimoni della libertà umana.

## 2. Letteratura critica

**Lidia Ripamonti, *Fenomenologia dell'essere umano e analisi dell'esserci in Edith Stein*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a cura di), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011, pp. 417-437.**

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 208.

<sup>16</sup> E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: 1) Psychische Kausalität; 2) Individuum und Gemeinschaft*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band V, Halle 1922. È stato ripubblicato insieme al saggio *Eine Untersuchung über den Staat*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it., Id., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1996.

All'interno di questo contributo, che si colloca nel più ampio orizzonte di una serie di interventi motivati dal V Convegno Internazionale di Fenomenologia, tenutosi a Bari nel maggio del 2010, l'autrice prende in esame l'analisi dell'essere umano condotta rispettivamente dalla Stein tramite il concetto di persona, e da Heidegger mediante il ricorso all'Esserci. Da tale analisi scaturisce un confronto tra le due posizioni, che passa attraverso le differenti concezioni della vita e della temporalità, che ne derivano, per terminare con la riflessione sulla fine o sul fine dell'Esserci.

L'essere umano è, infatti, l'oggetto d'indagine comune alla Stein e a Heidegger, entrambi sensibili alla questione del senso dell'essere, che dominava la vita filosofica a loro contemporanea. Ma, mentre la Stein muove dalla fenomenologia di Husserl, per sviluppare la sua antropologia quale ontologia della persona, che ha il suo fulcro nella sua essenza (*Wesen*), Heidegger approda all'Esserci (*Dasein*) perché ritenuto l'unico ente (*Seiende*) in grado di rispondere alla domanda sul senso dell'essere, che egli intende riproporre in epoca contemporanea, dopo secoli di oblio.

La Ripamonti per affrontare e svolgere tale confronto, fa riferimento, però, soprattutto ad alcune opere essenziali della Stein, quali l'*Appendice a Essere finito e Essere eterno*<sup>17</sup>, intitolata *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*<sup>18</sup>, e alcuni altri contributi della Stein apparsi in maniera sparsa in altri luoghi, compresa la già citata *opera maior*, adottando, cioè, la prospettiva della Stein, cronologicamente delimitata da *Essere e tempo*<sup>19</sup> e *Kant e il problema della metafisica*<sup>20</sup>, ripercorrendone i punti essenziali.

La prima caratteristica che si incontra nell'analisi dell'Esserci è la sua finitezza, costituita soprattutto a livello temporale, per cui l'Esserci si trova «gettato» all'interno di una esistenza temporale. Ciò significa, però, che l'Esserci è qualcosa, ma non il tutto, in quanto solo l'eternità designa il possesso pieno dell'essere. Non essendo il tutto, l'Esserci può, contrariamente a quanto asserito da Heidegger, connettere il proprio essere a qualcosa all'infuori di se stesso, a cui chiedere ragione della propria esistenza. Non è vero, allora, che l'essere dell'Esserci è l'unica via per raggiungere il senso dell'essere, ma, poiché l'uomo non ha comprensione solo del suo proprio essere, ma anche di quello degli altri, la sua ricerca del senso può percorrere altre strade, quale quella dell'essere delle cose o del primo Essere, strada percorsa da Edith Stein, proprio in *Essere finito e Essere eterno*, in cui si assiste ad una vera e propria *ascesa al senso dell'essere*, come riportato nel sottotitolo:

In metafisica si tratta del senso dell'essere in quanto tale, non solo dell'essere dell'uomo. Chi sorvola sulla questione del senso dell'essere, [...] e «progetta» la comprensione dell'essere dell'uomo, incorre nel pericolo di tagliarsi fuori dal significato dell'essere; per quanto io sia in grado di giudicare Heidegger è appunto incorso in questo pericolo.<sup>21</sup>

In tal modo la finitezza perde quella connotazione negativa che assume in Heidegger, in quanto qui si fa foriera di un'apertura ontologica e dell'esperienza del *riconoscimento* della vita altrui. La differenza di prospettiva, secondo la lettura che la Ripamonti dà della versione

---

<sup>17</sup> E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in *Edith Steins Werke*, Band II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; tr. it., Id., *Essere finito e essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1999.

<sup>18</sup> STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (1936); tr. it. a cura di A. M. Pezzella, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 153-226.

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle a.d.S., 1927; tr. It., Id., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2001.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, *Kant und Das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929; tr. it. di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2006.

<sup>21</sup> STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 57 (nota 33).

steiniana, sta proprio nella negazione o nell'affermazione della complessa struttura della persona umana, fatta di anima (*Seele*), corpo (*Leib*, come corpo vivente) e spirito (*Geist*), come ben sottolinea la Stein nel corso di antropologia contenuto ne *La struttura della persona umana*<sup>22</sup>, risalente al 1932-33, complessità che rende giustizia della profondità interiore dell'essere umano e la sua apertura all'altro da sé: "La vita non viene solo portata, ma lo stesso portare è vita, e questa vita implica un essere interiore [...]. C'è una vita dell'io con un corrispondente «essere interiore» che non si identifica con una conoscenza razionale o con una comprensione di sé"<sup>23</sup>. La vita splende nella profondità della persona, ma "è alimentata da una materia che di per sé non splende. Splende senza essere interamente luce"<sup>24</sup>.

Tale complessità e integralità nella concezione dell'essere umano è del tutto assente in Heidegger, nonostante ci siano gli estremi per una sua trattazione. Per Heidegger, infatti, "la «sostanza» dell'uomo non è lo spirito, come sintesi di anima e corpo, ma l'*esistenza*'"<sup>25</sup>. Tuttavia, egli rinvia in continuazione ad un essere dell'Esserci, come alla sua essenza, che, però, va a coincidere con la sua esistenza.

Così pure "l'idea di eternità è presentata da Heidegger come semplice prolungamento temporale [...] in Edith Stein, invece temporalità ed eternità restano separate, come anche esserci ed essere"<sup>26</sup>. E uno scorcio di eternità si apre, si svela nella temporalità, nella finitezza temporale. Infatti:

Se fosse solo Io puro, la persona non potrebbe vivere. Essa vive per la pienezza dell'essenza, che si manifesta nella vita cosciente, che però non può essere né illuminata né dominata interamente. Essa porta questa pienezza e nello stesso tempo è sostenuta da essa come dal suo fondamento oscuro. Qui ci appare la caratteristica della persona umana: [...] in quanto cosciente e libera, in quanto abbraccia e porta la pienezza della sua essenza, assomiglia ai puri spiriti, mentre in quanto sale da un fondamento oscuro ed è sostenuta da questo, in quanto non è in grado di formare personalmente il suo "sé", di illuminarlo e di dominarlo, è inferiore a loro<sup>27</sup>.

Infine, per Heidegger per comprendere realmente l'essere autentico dell'Esserci occorre guardare alla sua fine, ovvero alla sua morte. Ma che cosa intende Heidegger con questo termine. La morte per Heidegger non ha affatto le caratteristiche del compimento, del passaggio o della trasformazione, ma in essa semplicemente l'Esserci, in quanto finito, cessa di essere: "L'essere umano ha la sua possibilità estrema nella morte ed il suo essere aperto, cioè la sua comprensione dell'essere proprio, comprende questa possibilità fin dal principio"<sup>28</sup>. Per questo come ben sottolinea la Ripamonti sulla scorta della Stein "l'Esserci è interessato al «qui» ed «ora», non perde tempo e considera il futuro solo dal punto di vista della cura per la propria conservazione. Quello descritto è un essere «sempre dinanzi a se stesso», dove l'essenza dell'Esserci si concentra nell'attimo, non coincide solo con la sua esistenza, ma anche con il tempo"<sup>29</sup>. Nella prospettiva heideggeriana l'unica possibilità è offerta dall'essere-sempre-dinanzi-a-se-stesso come essere-per-la-morte. Si spiega così la centralità dell'angoscia (*Angst*) come stato fondamentale dell'Esserci nella riflessione heideggeriana.

---

<sup>22</sup> STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, Band XVI, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1994; tr. it., *La struttura della persona umana*, a cura di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000.

<sup>23</sup> STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 384.

<sup>24</sup> Ivi, p. 387.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 148.

<sup>26</sup> L. RIPAMONTI, *Fenomenologia dell'essere umano e analisi dell'esserci in Edith Stein*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a cura di), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011, p. 431.

<sup>27</sup> STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 398.

<sup>28</sup> STEIN, *La ricerca della verità*, cit., p. 188.

<sup>29</sup> RIPAMONTI, *Fenomenologia dell'essere umano...*, cit., pp. 430-431.

Per la Stein, invece, la finitezza non è un ostacolo o una limitazione, in quanto attraverso questa condizione nasce l'anelito ad una pienezza di essere che l'esserci non possiede, ma a cui sempre tende, per cui:

non vorrebbe lasciare ciò che gli dà pienezza e vorrebbe essere senza fine né confine, per impadronirsene pienamente e per sempre, gioia senza fine, felicità senza ombre, amore senza limiti, la vita più intensa senza rilassamento, un agire al massimo delle forze che è nello stesso tempo pace piena ed abbandono di ogni tensione - questa è la beatitudine eterna. Questo è l'essere per il quale ne va all'uomo nella sua esistenza<sup>30</sup>.

Il testo della Ripamonti ripropone un tema caro alla Stein, quello del senso dell'essere, in riferimento alla discussione, purtroppo a senso unico, che la Stein intrattiene con M. Heidegger. Certo è che sarebbe stato utile sviluppare un confronto a-posteriori anche con le opere successive o precedenti di Heidegger sullo stesso tema, per veder confermate o meno le tesi della Stein.

**Michele D'Ambra, *Edith Stein. Una fenomenologia dell'esistenza?*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a cura di), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011, pp. 439-478.**

Scopo del contributo è quello di vagliare la possibilità di rintracciare e ricostruire una fenomenologia dell'esistenza a partire dall'analisi fenomenologica dell'essere umano condotta dalla Stein durante tutto il suo percorso filosofico. Nel far questo l'autore parte dall'esame dei vari significati che lo stesso termine "esistenza" ha assunto nel corso della storia della filosofia, a partire dal pensiero medievale, passando attraverso la modernità, per giungere, infine al pensiero contemporaneo, con particolare riferimento all'ambito fenomenologico, in cui si colloca l'analisi della Stein.

Successivamente egli pone in luce la fenomenologia dell'esistenza emergente dalla struttura dell'essere umano delineata dalla Stein, come composta di spirito, anima e corpo, tramite un'oscillazione tra la libertà del livello spirituale e affettivo, e il limite sperimentato nella corporeità.

Nel pensiero medievale l'esistenza stava ad indicare l'essere reale di un ente, il suo divenire concreto, mediante l'attuazione della sua forma o essenza specifica. E l'esistenza di Dio, assoluta, in quanto non dipendente nell'essere da qualche altra realtà, era considerata all'origine e fondamento dell'esistenza di ogni altro essere, che risultava, quindi, legato indissolubilmente all'Essere primo. Il termine "esistenza", infatti, deriva dal latino "*existere*", ovvero "provenire da". Non solo, dall'esistenza divina dipendeva la *consistenza* stessa delle cose create.

Dunque, per i medievali l'esistenza della realtà era considerata un dato di fatto. Al contrario in età moderna ciò che viene messo in discussione è proprio l'aprobietà del dato di fatto di tale esistenza. La causa di tale scetticismo va rintracciata in una sfiducia nelle capacità conoscitive dell'uomo, e quindi della sua ragione. L'unica conoscenza certa rimane quella relativa all'esistenza del soggetto conoscente, basata sull'evidenza, che finisce, così con il sostituirsi all'Essere di Dio, assumendo un ruolo centrale nell'indagine filosofica, ruolo che riveste pure all'interno della scuola fenomenologica, che presenta tematiche affini a quelle dell'età moderna.

Sotto tale prospettiva la categoria dell'esistenza finisce con l'attestare non più la dipendenza della realtà da un essere superiore che ne è la fonte e il supporto costante, ma il

---

<sup>30</sup> STEIN, *La ricerca della verità*, cit., p. 198.

semplice “essere presente alla consapevolezza di se stesso, di un soggetto cosciente”<sup>31</sup>, mentre Dio funge da garante della verità delle cose, che non potrebbe essere colta altrimenti dalla ragione.

Il pensiero contemporaneo ha, infine, legato sempre di più l’esistenza alla vita di un soggetto, ovvero quell’“ente che di essa può avere consapevolezza”, e alle “modalità attraverso le quali si realizza l’essere della persona”<sup>32</sup>.

E’ in quest’ultimo senso che l’autore del contributo che stiamo analizzando intende partire per tracciare la fenomenologia dell’esistenza che scaturisce dalle opere della Stein, in quanto, forse, il più vicino alla sensibilità della stessa Stein.

Nel fare questo muove dall’analisi preliminare dell’essere umano, in quanto quest’ultimo si presenta come un microcosmo, che racchiude in sé tutte le componenti della realtà. L’essere umano è costituito, infatti, da un corpo materiale, un corpo vivente, un’anima e uno spirito. Sebbene risulti alquanto artificioso considerare l’essere umano sotto il profilo del corpo materiale, in quanto egli si manifesta sempre vivo, ed “è proprio dell’essere vivo il potersi muovere da sé”<sup>33</sup>, “l’essere umano nella sua costituzione corporea, è una *cosa materiale* come le altre, sottoposta alle stesse leggi, inserito nell’ambito della natura materiale”<sup>34</sup>.

In quanto vivente, invece, l’essere umano *sente* ciò che gli accade intorno:

Il corpo vivente (*Leib*), in quanto tale, è caratterizzato e distinto dal corpo (*Körper*) puramente materiale di cui è costituito, dal fatto che tutti i suoi stati e tutto ciò che gli accade è sentito o può essere sentito. Tutto ciò che è corporeo-vivente (*leibliche*) ha una parte interna; dove c’è il corporeo vivente c’è anche una vita interiore. Il corpo vivente non è semplicemente un corpo che percepisce, ma in quanto corpo vivente appartiene necessariamente ad un soggetto che, attraverso di esso, sente, di cui rappresenta la forma esteriore e che grazie ad esso, è posto nel mondo esteriore ed è capace di dargli forma; appartiene ad un soggetto che sente i suoi stati<sup>35</sup>.

Tale modalità del sentire propria del vivente assume una particolare vividezza nel caso dell’essere umano, grazie al contributo dello spirito che “ci pone da subito in una relazione con l’altro essere spirituale, nella quale possiamo giungere ad una conoscenza reciproca”<sup>36</sup>.

Quando parliamo di realizzazione dell’essere personale, dobbiamo pertanto tener presenti tutte queste componenti, che costituiscono la struttura complessa dell’essere umano.

Innanzitutto, il primo guadagno dell’analisi fenomenologica dell’essere umano è la messa in luce del suo *carattere relazionale*, per cui, pur affermando la Stein che l’individualità è intangibile, la vita di ogni persona è legata alla totalità del reale e agli altri esseri personali, come ben mostra l’analisi steiniana del rapporto tra individuo e comunità.

Un secondo carattere peculiare dell’esistenza umana è la *libertà*, fondata nella dimensione spirituale dell’essere umano. In particolar modo, l’essere umano può vivere la sua esistenza secondo tre modalità differenti: quella *naturale spontanea*, quella della vita *padrona di se stessa*, e quella della *vita liberata*.

Nel primo caso avremo il prevalere di un atteggiamento passivo rispetto alle impressioni provenienti dal mondo esterno, che avranno, quindi, il sopravvento sul soggetto. A tale forma

---

<sup>31</sup> M. D’AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell’esistenza?*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a cura di), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011, pp. 441.

<sup>32</sup> Ivi, p. 443.

<sup>33</sup> STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 67.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> STEIN, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (1932?); tr. it. a cura di M. D’Ambra, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in STEIN, *Natura persona mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 87- 88.

<sup>36</sup> D’AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell’esistenza?*, cit., p. 446.

di vita si contrappone direttamente quella della vita liberata, che “Non viene mossa dall'esterno, ma guidata dall'alto”<sup>37</sup>:

Mentre viene condotta in se stessa, e per questo, ancorata all'alto, viene allo stesso tempo recitata, sottratta alle impressioni del mondo esterno e all'essere abbandonata senza difese.<sup>38</sup>

Oltre a queste due forme di vita c'è la vita padrona di se stessa che si pone nel mezzo tra le altre due. La persona padrona di se stessa riceve le impressioni dal mondo esterno, ma reagisce a partire dal nucleo dell'anima. Essa può operare le sue scelte sia mediante un uso minimo della libertà sia seguendo un criterio razionale. La libertà appare qui come “una possibilità vuota che deve essere riempita da ciò che sceglie”<sup>39</sup>. La persona “in virtù della propria libertà, è capace di usare la ragione per *vedere meglio*, cade, per abuso della libertà, nella estrema irrazionalità”<sup>40</sup>.

L'unica via di salvezza è la sottomissione all'azione della Grazia divina, in quanto la “libertà umana può trovare la sua piena realizzazione solo in quella divina”<sup>41</sup>.

Un'ulteriore dimensione dell'essere umano da prendere in considerazione per avere una visione il più possibile esaustiva della realizzazione della sua esistenza personale è quella dell'*affettività*, legata alla stratificazione dell'anima, che si manifesta nell'intreccio dei rapporti tra corpo vivente e spirito. La vita affettiva dipende, infatti, dal legame dell'anima con il corpo vivente, che è duplice, ovvero passivo, in quanto l'anima riceve ciò che proviene dall'esterno tramite i *sensi*, ma, allo stesso tempo, attiva, dal momento che essa risponde agli stimoli e alle impressioni mediante le sue *potenze*.

La Stein, inoltre, presenta l'anima ricorrendo ad un'immagine cara alla mistica carmelitana, a lei ben nota, vale a dire quella del *castello*, che ben rappresenta la complessità della struttura dell'anima stessa. L'anima, così come un castello è composta da varie stanze, *sette dimore*, corrispondenti, a loro volta, a vari livelli di profondità interiore. La vita del soggetto sarà tanto più autentica quanto sgorgherà da una maggiore *profondità* dell'anima, fino a raggiungere la profondità massima, la stanza più interna, vale a dire quella che la mistica considera la stanza nuziale, luogo dell'unione mistica, appunto, tra l'anima stessa e Dio, e che la Stein fa coincidere, utilizzando un'espressione di carattere più fenomenologico, *nucleo dell'anima*. Così pure ad una maggiore profondità corrisponde una maggiore libertà del soggetto nelle risposte che esso fornisce alla realtà.

La corporeità attesta, invece, un doppio limite dell'essere umano: il primo deriva dal fatto che il nostro corpo è anche corpo materiale, e, quindi, al pari delle altre cose del mondo naturale, è soggetto alla corruzione e al deperimento; un secondo limite deriva, invece, dal legame tra il corpo e le altre dimensioni dell'essere umano, ovvero dal suo essere vivente. Tale aspetto ci si presenta con tutta chiarezza nei fenomeni della malattia e della morte. Nel primo caso, infatti, ci rendiamo subito conto che c'è un limite nel nostro potere di cura del corpo, limite posto dalle leggi della natura.

Inoltre, e questo, forse, costituisce l'aspetto più drammatico, “nessuno può vivere la malattia di un altro [...]. Il corpo appartiene a noi e ciò che gli accade può essere vissuto solo da noi”<sup>42</sup>. Questo fatto, se da un lato mostra la solitudine del soggetto nella responsabilità che gli compete nella realizzazione della propria esistenza, dall'altro connota l'apertura del soggetto alla relazione con l'altro da sé, e la fiducia e il bisogno di “abbandonarsi in mani

---

<sup>37</sup> STEIN, *La struttura ontica della persona*, cit., p. 52.

<sup>38</sup> Ivi, p. 53.

<sup>39</sup> D'AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell'esistenza?*, cit., p. 453.

<sup>40</sup> STEIN, *La struttura ontica della persona*, cit., p. 57.

<sup>41</sup> D'AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell'esistenza?*, cit., p. 461.

<sup>42</sup> D'AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell'esistenza?*, cit., p. 469.

sicure”<sup>43</sup>. Così pure accade per il fenomeno della morte che se da un alto si pone come esperienza personale, tuttavia, attraverso l’esperienza della morte altrui ci rendiamo conto che essa riguarda solo il corpo, lasciando aperta la questione sul destino dell’anima. Afferma la Stein:

L’esserci - come Esserci per la morte – non è essere per la fine, piuttosto per un nuovo essere, indubbiamente attraverso l’amarezza della morte e il violento distacco dall’Esserci naturale<sup>44</sup>.

Quanto detto sin qui riguarda il limite posto dal corpo materiale. Per quanto concerne il secondo aspetto citato, cioè quello del legame tra il corpo e le altre dimensioni dell’essere umano, questo riguarda la limitazione nell’esercizio della libertà, ovvero la questione del male morale, del peccato. “Per questo occorre, per essere pienamente liberi, avere il più grande possesso del proprio corpo, fare in modo che esso non esaurisca la forza vitale, che proviene dall’esterno e dall’interno della propria anima, in un continuo richiamo a sé che allontana la persona da ciò che le può donare vita e felicità. Il corpo stesso, dopo un po’ diverrebbe solo una massa amorfa se pensa solo a se stesso, poiché:

“Esso ha forma solo nella misura in cui è formato e portato dall’interno”<sup>45 46</sup>.

La cura da riservare al corpo deve allora fa sì che il corpo vivente espleti nel miglior modo possibile la sua funzione originaria, ovvero quella di fungere da veicolo dell’interiorità dell’essere umano. Ciò per la Stein può avvenire mediante un intervento esterno, o attraverso la via dell’*ascesi*, un’*ascesi*, che, però, avvenga sul solido fondamento di una forza ricevuta dall’esterno, ovvero nell’incontro con la Grazia:

D’altra parte la volontà può appropriarsi di tutte le forze che originariamente sono a disposizione della psiche – quelle che le provengono dal corpo vivente come quelle che le provengono dall’anima – per assoggettare, appoggiandosi ad esse, il corpo vivente al proprio dominio. Se fa ciò senza assicurarsi il legame con le fonti della forza spirituale, il risultato dell’*ascesi* potrà essere solo mortificazione e nient’altro. Il corpo vivente e l’anima si consumano. La tirannia del corpo vivente sarà spezzata, ma non si avrà niente in cambio. La liberazione dalle proprie forze, come abbiamo visto prima porta allo svuotamento totale. La liberazione dal corpo vivente attraverso l’*ascesi* ha senso solo se non è fine a se stessa, ma tende a rendere indipendente la vita dell’anima. Essa non deve riassumersi nello sforzo concentrato della volontà, ma deve volgere il suo sguardo alla sfere spirituali nelle quali essa può vivere autenticamente e a partire dalle quali può rinnovarsi<sup>47</sup>.

E’ confermato, dunque, al termine di queste indagini, il legame inscindibile dell’esistenza personale con un Essere assoluto, fonte della sua vita e della sua libertà, l’incontro con il quale si profila come il fine di tutta l’esistenza.

A me pare che il percorso seguito da M. D’Ambra nella disamina, che fa, della fenomenologia dell’esistenza di Edith Stein, abbia colto tutti i nodi essenziali, riproponendo la questione in modo originale rispetto alla stessa Stein. Da un lato, infatti, ha individuato una chiave di lettura del pensiero della Stein molto attuale mediante la scelta del tema dell’esistenza e l’ha sviluppato in modo personale, anche se ovviamente sempre a partire dai testi dell’Autrice.

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 470.

<sup>44</sup> STEIN, *La ricerca della verità*, cit., p. 195.

<sup>45</sup> STEIN, *La struttura ontica della persona*, cit., p. 91.

<sup>46</sup> D’AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell’esistenza?*, cit., p. 474.

<sup>47</sup> STEIN, *La struttura ontica della persona*, cit., p. 93.