

Approfondimenti lezione del 11/03/2003

«E' altrettanto certo considerare la persona umana come "realtà unica", come *unità di corpo vivente ed anima*»<sup>1</sup>. Infatti, Stein considera un artificio il fatto di isolare, per poi indagare singolarmente aspetti che costituiscono un essere umano. Ma questo artificio risulta necessario per comprendere meglio quanto è oggetto di indagine, sebbene inevitabilmente riemerge sempre la relazione con gli altri momenti costituenti la struttura umana. E proprio perché una parte ne richiama un'altra, è possibile partire da un qualsiasi aspetto. I fenomenologi inizierebbero dalla coscienza, ma noi preferiamo partire dal corpo, perché non solo è sempre stato bistrattato, ingiustamente, in tutta la storia della filosofia occidentale, considerato carcere o prigionia dell'anima, luogo del peccato, ma soprattutto perché esso rappresenta ciò che ci rende visibili, e che ci manifesta immediatamente agli altri, è il ponte che ci consente di giungere ai vissuti degli altri esseri umani, alla loro interiorità.

### 3.1 *L'essere umano come corpo fisico e come corpo vivente*

L'analisi fenomenologica del corpo rappresenta una profonda apertura rispetto all'intera tradizione filosofica. Husserl così come i suoi discepoli o collaboratori<sup>2</sup> non mostrano rispetto ad esso alcun pregiudizio. Esso, infatti, non viene etichettato né come carcere dell'anima, né come macchina, né come manifestazione di un'unica sostanza, ma è il corpo di cui si fa esperienza, è semplicemente corpo vissuto ed è un oggetto diverso da tutti

<sup>1</sup> E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p.146.

<sup>2</sup> Molti filosofi di formazione husserliana hanno sottolineato l'importanza del corpo. Basti pensare a Scheler che fonde nell'unità della persona soggetto e corpo, vita organica e spirituale. Oppure a Merleau Ponty che fa dell'indagine sul corpo il filo rosso della sua speculazione, approfondendo un aspetto particolarmente caro a Husserl, cioè la percezione. Ma, non bisogna neppure dimenticare J.P. Sartre, il quale, di prima formazione fenomenologica non solo compie analisi fenomenologiche sul corpo, ma giunge alla famosa affermazione che *io sono il mio corpo*.

gli altri in quanto è il *mio corpo*. Se sia semplicemente prigioniera dell'anima o suo strumento va mostrato attraverso un'analisi che isoli tale fenomeno e lo faccia parlare, in modo da poter toccare veramente con mano come stanno le cose. Con Husserl rispetto a tale questione siamo ben oltre ogni idealismo o materialismo, il corpo dalle sue analisi si dà per quello che realmente è: cosa materiale, corpo senziente ed organo volitivo, espressione della vita psichica e spirituale. Tutte le riflessioni più profonde sarebbero incomprensibili se non fossero radicate nel corpo ed in modo più preciso nella percezione.

Anche E. Stein in *Introduzione alla filosofia* ritorna alla percezione come il fondamento di ogni esperienza, come il momento in cui l'essere cosale si fa incontro in carne ed ossa, si manifesta per quello che è.

Indagini sul corpo si ritrovano sia in *Il problema dell'empatia* che in *Introduzione alla filosofia*, mentre in *Potenz und Akt (Potenza ed atto)* e in *La struttura della persona umana* la fenomenologa pur riprendendo le linee di fondo fenomenologiche, l'indagine si amplia che diventando meno analitica perché si apre a prospettive diverse, come a quelle tomistiche.

La corporeità ha un ruolo fondamentale perché ogni conoscenza inizia con la percezione che utilizza i sensi che sono funzioni del corpo. Ed il senso che più di tutti rimanda alla corporeità è il tatto. Infatti, «Il corpo proprio come tale – scrive il maestro - può costituirsi originariamente soltanto nell'ambito tattile e in tutto ciò che si localizza insieme con le sensazioni tattili, come il calore, il freddo il dolore e così via»<sup>3</sup>.

L'analisi compiuta da E. Stein nella dissertazione di laurea e da Husserl nel secondo volume delle *Idee*, parte dalla *astrazione delle astrazioni*, cioè dalla costituzione solipsistica della corporeità. Il problema per la Stein è lo stesso di quello del maestro, cioè come si costituisce il corpo vivente per il soggetto. Una prima modalità del corpo è quello di essere *Körper* cosa fisica, sebbene io non abbia mai la possibilità di averne esperienza, posso solo sforzarmi di immaginarlo nel momento in cui non sarà più un corpo vivo. Eppure in esso, sebbene faccia lo sforzo di considerarlo cosa fisica, ne ritroverò fino ad un certo punto le

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idee II*, cit. p. 544.

caratteristiche che appartengono alla cosa materiale. Infatti, esso si dà in atti della percezione esterna ma a differenza degli oggetti viene dato in apparizioni molto limitate. Diversamente dal corpo fisico, di una cosa reale posso cogliere tutte le parti Tatto e vista che per le cose materiali sono strettamente correlate, non lo sono per il corpo fisico. Se vedo un libro lo posso toccare, mentre posso tastare la mia schiena ma contemporaneamente non posso vederla. Perciò in ogni percezione esterna del corpo rimangono delle componenti vuote ed insoddisfatte. E pur ammettendo per assurdo che la testa possa ruotare su se stessa, gli occhi non saranno mai in grado di guardarsi. Inoltre dal proprio corpo non è possibile allontanarsi, è sempre qui mentre tutte le cose sono là. «Perché se anche chiudiamo stretti gli occhi e stendiamo le mani lontano da noi (...) anche in questo caso non possiamo sbarazzarcene»<sup>4</sup>. Il corpo fisico, però, è anche un corpo che ha sensazioni, che è sempre in un *dove*, localizzato spazialmente, non è mai nell'io ma ad esso vicino. Per cui un corpo che ha sensazioni non è più un mero corpo fisico, ma organico, vivente, è *Leib*. Esso è un corpo materiale, con una sua figura ben delineata che si pone ad una precisa distanza da ogni cosa spaziale. Rispetto al *Körper* è portatore di campi sensoriali, si trova nel punto zero di orientamento ed è libero nei movimenti e perciò strumento dell'io.«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»<sup>5</sup> Esso infatti non è solo sottoposto a movimenti meccanici, ma è organo della volontà e, dirà più tardi in *Introduzione alla filosofia*, esso è «l'esteriorità” di questa “interiorità ”spaziale»<sup>6</sup> che si rende visibile proprio grazie ad esso. Per tale motivo, «di fronte ad esso non ho solo la risorsa della percezione esterna, lo percepisco anche dal di dentro. Perciò è il mio *corpo vivente (Leib)* e non solo corpo (*Körper*), è il mio «corpo vivente», è mio come nessuna altra cosa esterna è mia; perché abito in esso come nella mia dimora «innata» e sento ciò che succede in esso e di esso, e sentendo lo percepisco»<sup>7</sup>.

Tuttavia, non si è ancora detto in che modo si costituisca la percezione del corpo vivente rispetto al corpo fisico e alla psiche. E. Stein fa l'esempio del palparsi la testa. Ancora il tatto, così come per Husserl, senso fondamentale. Se ci si palpa la testa si ha una serie di sensazioni

<sup>4</sup> *Ivi*, p.105

<sup>5</sup> E.Stein, *Introduzione*, cit. pp.238-239.

<sup>6</sup> *Ivi*, p.146

<sup>7</sup> E. Stein, *Essere finito e Essere Eterno*, tr. it. di L. Vigone, rev. e pres. di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p.389.

tattili attraverso cui riconosco la mia testa. Però, ho anche percezioni tattili continue mediante le quali mi viene a datità una superficie tattile, il che è coincidente con la superficie tastata. Allora la parte del mio corpo che chiamo testa e la serie di sensazioni tattili che mi rimandano ad un corpo fisico coincidono. Il mio corpo vivente è lo stesso sia che lo tocchi sia che lo guardi. E tutte queste datità costituiscono *lo schema «corpo vivente-fisico»*<sup>8</sup>. Da questa coincidenza scaturisce una peculiarità propria solo al corpo vivente, il quale se sottoposto ad un urto, proprio perché corpo fisico, viene mosso senza che tale movimento sia scaturito da un impulso esterno. Tuttavia, in primo luogo, vi si oppone con la resistenza ed in secondo luogo con la tensione, la forza che si genera nel corpo. Il corpo rientra all'interno di una connessione causale, ma, aggiunge la Stein, «mentre il corpo fisico subisce effetti, il corpo vivente si sente coinvolto»<sup>9</sup>. E seppure decidessi di lasciarlo in balia degli accadimenti causali, e dunque senza opporre resistenza, non potrei sottrarmi dal vivere questi eventi come verificantisi sul mio corpo vivente.

Anche in opere non strettamente fenomenologiche l'analisi della Stein si muove su questo piano. In *Potenz und Akt*, del 1932, l'analisi della corporeità rimane quella fenomenologica, sebbene si ponga una maggiore attenzione soprattutto sulla relazione tra corpo ed anima. Il corpo rimane pur sempre il luogo di sensazioni; infatti, i sensi non solo soltanto organi del corpo ma anche dell'anima; esso è organo di locomozione ed a differenza delle piante il corpo degli animali è anche il luogo in cui si mostra la vita dell'anima, che si sviluppa in lui e opera per lui ma è anche strumento di un'attività esterna. «Il corpo vivente – scrive – è (...) *luogo di manifestazione (Schauplatz)* degli eventi dell'anima ed organo di ricezione del mondo esterno»<sup>10</sup>. Inoltre, esso è dotato di una propria forma, chiusa e determinata in se stessa e che la fenomenologa definisce individualità. Ma è anche un qualcosa, una «realtà tenuta insieme interiormente»<sup>11</sup>, come affermerà in *La struttura della persona umana*, riprendendo i risultati di *Potenz und Akt*. Questo formarsi dall'interno, indicato da Tommaso come *anima*, forma interiore, viene definita da E. Stein forza vitale, energia che dà forma alla materia. E siffatta formazione è un processo che rende il corpo umano organismo<sup>12</sup>. Infatti, ciò che distingue l'organico dall'animale è la capacità di sentire e di muoversi liberamente, mentre ciò che fa la differenza tra l'essere umano e l'animale non

<sup>8</sup> E.Stein, *Introduzione*, cit., p.242

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 244.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>11</sup> E. Stein, *La struttura*, cit., p.76.

<sup>12</sup> Cfr., *ivi*, p.77.

è tanto la capacità di esprimere la vita intima, quanto il fatto che un soggetto libero e consapevole di se stesso.

In definitiva, la Stein rifletterà sempre sul corpo del resto non avrebbe potuto mai rinnegarlo considerata l'importanza che esso riveste all'interno della religione cattolica secondo la quale Cristo si dà ai fedeli attraverso il corpo eucaristico, per cui «Chi riceve in sé il corpo del Signore, vedrà santificato il suo stesso corpo vivente»<sup>13</sup>. Pertanto non è solo possibile una salvezza dell'anima, ma anche del corpo ed inoltre alla fine dei tempi vi sarà pure una resurrezione dei corpi<sup>14</sup>.

### 3.2 *Il corpo come organo di espressione*

L'essere umano, come qualsiasi essere vivente, è dotato di un corpo materiale, che sottostà alle leggi della fisica; è una cosa materiale, *Körper*, anche se, come abbiamo visto, parlare semplicemente ed unicamente di esso, è il frutto di una *laboriosa astrazione*. Il corpo vivente dell'essere umano ha la possibilità di esprimere la vita interiore; esso è il *medium* attraverso cui passa tutto quanto sente una persona: la gioia, la tristezza si percepiscono immediatamente, sul volto dell'altro. Il corpo rappresenta, perciò, il luogo in cui si manifesta l'anima, lo spirito. Lo stesso Husserl afferma che il corpo vivente e lo spirito sono uniti in un modo del tutto peculiare, perché «l'apprensione dell'uomo, l'apprensione di questa persona che è qui, che balla e ride soddisfatta e chiacchiera o discute con me di problemi scientifici, ecc. non è l'apprensione di un che di spirituale che è disposto entro un corpo proprio, bensì l'apprensione di qualcosa che si compie attraverso il *medium* dell'apparizione del corpo, che implica per essenza l'apparizione del corpo e costituisce un oggetto di cui io posso dire: quest'oggetto ha una somaticità, ha un corpo che è una cosa fisica, così e così conformato, e ha *Erlebnisse* e disposizioni all'*Erlebnis* (...). L'uomo nei suoi movimenti, nelle sue azioni, nei suoi discorsi, nei suoi scritti, ecc. non è una mera connessione, il collegamento proprio di una cosa detta anima e di un'altra detta corpo proprio. Il corpo proprio è, in quanto tale, un corpo proprio colmo della psiche. Ogni movimento del corpo proprio è colmo di psichicità, il venire e l'andare, lo stare in piedi e lo stare seduto, il correre e il ballare, ecc.»<sup>15</sup>. La Stein continua sulla stessa scia del maestro anche se in modo

---

<sup>13</sup> E. Stein, *Essere finito*, cit., p.

<sup>14</sup> A tal proposito si cfr. A. Ales Bello, *La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 1998.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Idee II*, pp.632-633.

più incisivo, in quanto è dell'idea che l'interiorità dia forma al corpo vivente, per cui la correlazione sarebbe strettissima se il corpo non opponesse una certa resistenza a seguire le variazioni dell'anima; infatti, non accade quasi mai che esso si pieghi totalmente a quanto viene dettato dall'anima. «I corpi viventi materiali hanno tutti una maggiore o minore *pigrizia*, che si frappone al gioco alterno dell'impressione (...). Allora rimangono chiuse nell'interiorità moltissime parti della totalità dei vissuti»<sup>16</sup>. Ciò però non frena E. Stein dal compiere tutta una serie di analisi che la porta a delineare questo articolato rapporto interno-esterno. E non può non partire dal sostenere l'impossibilità di separare espressione e quanto viene espresso. Certamente è possibile distinguerli solo in modo astratto, in quanto nella realtà si presentano contemporaneamente, sono tra loro fusi. Il corpo è l'espressione della vita dell'anima, per cui l'ira che sento in me si trasforma immediatamente in un atteggiamento corporeo. E'anche possibile che pur percependo l'ira internamente non si dia in una percezione esteriore e viceversa che una smorfia di fastidio, ad esempio, possa essere percepita prima esternamente che internamente. In entrambi i casi si danno delle componenti vuote che necessitano ora di un riempimento esterno ora di un riempimento interno. Tuttavia, si può bloccare volontariamente un'espressione e non rendere percepibile quanto si sente internamente, così come esiste la possibilità di un riempimento falso.

L'espressione esteriore non è semplicemente tale, ma è *espressione animata ed* il sentimento interiore non è vissuto soltanto nell'intimità ma genera un'energia che si imprime nel corpo<sup>17</sup>. C'è tra questi due momenti una connessione di senso. Ed infatti ne *Il problema dell'empatia*, E. Stein ritiene che tra il sentimento e l'espressione non ci sia una connessione causale bensì motivazionale. Esprimo con tutto il corpo la gioia che sento per la realizzazione di quanto mi stava a cuore. Eppure, il sorriso provocato dalla gioia viene vissuto da me in maniera inattuale perché non è immediatamente consapevole e solo un atto della riflessione può restituirmi la percezione del cambiamento nel mio corpo. Ed il fatto di poter oggettivare i vissuti espressivi mi permette anche di poterli riprodurli volontariamente. Posso sorridere, simulando una gioia che in me non si dà. Non bisogna pensare, però, che tutti i sentimenti che nascono in noi producono un atteggiamento del corpo, anche perché scrive E. Stein «noi uomini civilizzati dobbiamo “controllare” noi stessi e trattenere l'espressione corporea dei nostri sentimenti»<sup>18</sup>. Siamo cioè costretti a limitare le nostre azioni ma anche la nostra

<sup>16</sup> E. Stein, *Introduzione*, cit., p.189.

<sup>17</sup> Cfr., E. Stein. *Introduzione*, cit. p.169.

<sup>18</sup> E. Stein, *L'empatia*, cit. p.118

volontà. Quest'ultima, poi, gioca un ruolo fondamentale, perché può esercitare un notevole influsso sull'atteggiamento del corpo esterno. «Un ampliamento delle possibilità espressive della personalità – scrive la filosofa – si fonda solo nel dominio della volontà sul corpo vivente (...), che gli consentono un intervento nel mondo esterno. In virtù della loro origine dall'anima ogni azione volontaria (...) ha l'impronta della caratteristica personale e la imprime anche all'opera che essa produce. La vita personale, che si esprime in un gesto manuale, fa scorgere dietro a tutto ciò che mostra, ai caratteri della scrittura, ai segni, il pennello o martello (analogamente i prodotti del pensiero contengono, oltre al loro contenuto oggettivo, tracce della spontaneità interiore, alla quale debbono la loro esistenza)»<sup>19</sup>. Tuttavia, continua la Stein, è anche possibile dare libero sfogo ad un sentimento in maniera particolare. Se non si può chiamare canaglia il proprio capo, per ovvi motivi, c'è la possibilità di desiderare ardentemente che il diavolo se lo porti via. Ma, aggiunge, il sentimento può anche produrre un atto di riflessione che lo rende oggetto. E questa è un'altra delle possibilità in cui può terminare un sentimento, cioè non solo in un'espressione corporea, non solo in un atto di volontà, ma anche nella riflessione, che, e questo è estremamente interessante, non indebolisce affatto il sentimento espresso. La fenomenologa sfata il mito che un essere umano riflessivo sia incapace di sentimenti forti, passionali, in quanto la riflessione è una delle possibilità in cui può confluire il sentimento in quanto «Il tipo di espressione non dice niente riguardo all'intensità del sentimento espresso»<sup>20</sup>.

Infine è interessante notare come la Stein ritenga che il corpo non sia la *tomba* dell'anima, ma quest'ultima è ciò che lo compenetra, ciò che lo rende materia organizzata, «corpo vivente permeato di spirito, ma anche lo spirito diventa spirito materializzato e organizzato»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> E. Stein, *Introduzione*, cit., pp.190-191.

<sup>20</sup> *Ivi*, p.120.

<sup>21</sup> E. Stein, *La struttura*, cit., p. 156.

### 3.4 Anima e psiche

Quando si parla di anima è impossibile non parlare anche di psiche e di spirito, perché siamo di fronte ad un unico processo che nella realtà è impossibile separare, se non attraverso quella *laboriosa astrazione* che ci consentirà di comprendere che cosa si intende con questi concetti. Il rischio però è sempre lo stesso: isolare i singoli momenti con il pericolo di perdere l'unità del processo. Proprio per tale motivo vale la pena di riportare quanto la Stein afferma in *Essere finito e Essere Eterno* in cui si legge: «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»<sup>22</sup>. C'è una unità intrinseca nel processo che nella realtà è unico ma per analizzarlo sarà necessario differenziare i singoli aspetti, per comprenderli in modo adeguato. Ma prima di giungere a questi risultati, la filosofa compie un cammino molto articolato e complesso che val la pena ripercorrere.

L'anima è una sostanza in cui si radicano le diverse proprietà psichiche, per cui l'intero contenuto del flusso di coscienza dipende dalla struttura della propria anima, quindi flussi identici comporterebbero anche anime identiche. «Tra le qualità psichiche (...) rientrano tutte le qualità personali, il carattere intellettuale dell'uomo e tutte le disposizioni intellettuali che egli nutre, il carattere affettivo, il carattere pratico, tutte le sue facoltà spirituali, le sue abilità, le sue doti matematiche, il suo acume logico, la sua generosità, la sua gentilezza, la sua abnegazione»<sup>23</sup>.

Anche E. Stein *nell'Introduzione* riprende questa visione della psiche come sostanza, affermando che «Come ov [ente] del mondo reale la psiche si inserisce, allo stesso modo della cosa materiale, nella categoria suprema della realtà. Essa è una sostanza una unità concreta di condizioni interiori o di qualità (accidenti) e nel corso della durata del suo essere

<sup>22</sup> E. Stein, *Essere finito*, cit., p.394.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 518.

attraversa una serie di stati mutevoli (modi). Essa e le sue qualità sono soggette in modo determinato a cambiamenti regolati, dipendenti dalle circostanze reali nelle quali si trovano: esse dipendono dalla categoria della causalità»<sup>24</sup>. La psiche, inoltre, ha delle qualità che sono disposizionali, cioè sono delle possibilità, delle capacità che attraverso adeguati stimoli diventano abilità. Essa ha sia capacità sensibili (acutezza dello sguardo, sottigliezza dell'odorato etc.) che spirituali (intelligenza, passionalità etc.).

Va sottolineato, tuttavia, prima di procedere che c'è una differenza tra psiche e coscienza, in quanto la prima è una dimensione dell'essere umano, mentre la seconda è ciò che accompagna sempre l'essere umano, una sua struttura portante. Ed è proprio a questo proposito che si innesca la polemica di Husserl con il maestro Brentano, polemica con la quale la stessa Stein concorda, infatti ella afferma che «la *psiche* non va identificata con il flusso di coscienza né con il flusso continuo originario del vivere né con la totalità dei vissuti, con le unità fornite di un contenuto determinato e di una durata determinata, che si costituiscono in un flusso continuo. (...) Per psiche si intende una realtà del mondo, mentre la coscienza – colta in purezza – è libera e contrapposta a tutto quello che esiste – come ciò per la quale questo tutto è qui»<sup>25</sup>. Ciò nonostante la connessione è molto stretta, in quanto anche i vissuti psichici possono essere esaminati dall'io ed inoltre possiedono una loro intenzionalità che viene poi presa in considerazione consapevolmente dall'io.

L'anima possiede delle qualità stabili, quali nobiltà, purezza, bontà e così via che rappresentano ciò di cui essa si riempie dal di dentro permanentemente. Essere generosi, significa avere la capacità di compiere azioni generose, ed è indifferente, secondo la Stein, se lo si faccia o meno. Certo le circostanze esterne possono offrire l'occasione per azioni buone o cattive e dunque per la costituzione di qualità disposizionali. L'anima può acquisire virtù o vizi, ma paradossalmente la purezza interiore rimane intatta e può emergere anche quando si compie un'azione riprovevole<sup>26</sup>. Si può cercare di eliminare ciò che di negativo c'è in noi, ma le qualità non possono assolutamente essere cancellate o trasformate, a meno che non vi sia una forza *soprannaturale* che consente tale trasformazione. Questo, però, non vuol dire che l'anima non possa maturare ed irrompere nella vita attuale. Infatti mentre una capacità psichica necessita di un adeguato stimolo esterno per divenire abilità, quando l'anima irrompe non è il singolo aspetto della persona che ne trae beneficio, ma l'intera persona. Infatti, La

---

<sup>24</sup> E. Stein, *Introduzione*, cit., p. 171.

<sup>25</sup> *Ivi*, p.171.

<sup>26</sup> Cfr., *ivi*, p.250.

ricchezza dell'anima non si dà in singole dosi, ma esplode e solo allora la vita diviene *piena di calore*<sup>27</sup>. Vivere a partire dalla propria anima significa che la vita stessa e non le singole qualità scaturiscono da essa. *L'anima (...) è una fonte di vita*. Essa infatti riesce a vivificare anche quelle forze sensibili e spirituali che procedono in parte dagli oggetti. E senza tale risveglio queste forze andrebbero perdute. Infatti, se la l'anima viene messa tra parentesi, per qualsiasi situazione scaturente dalla vita, non c'è più nell'individuo quel qualcosa che lo fa essere unicamente se stesso e non altri. Non vi sarà né originalità, né purezza ma solo falsità, sebbene tali situazioni non siano irreversibili perché quando l'anima si riappropria della vita ne trae beneficio anche la psiche. Essa, pertanto, è il centro della persona, ha profondità, è spaziale, ed è proprio a tali profondità ci si riferisce, secondo la Stein, quando si parla di *profondità dell'io*. È questo il motivo per cui ci sono dei sentimenti che possono essere vissuti in profondità ed altri in superficie. Infatti, è possibile una gioia superficiale o una profonda, anche se ciò non vale per la disperazione, che si radica sempre nel punto più profondo. «C'è un vivere- scrive la Stein - al quale partecipa tutta l'anima, che agita tutti gli strati; l'io puro si pone come punto di irradiazione del vivere, si pone allora totalmente nel profondo ed ogni vissuto che si costituisce in questa situazione di sforzo porta in sé i momenti costitutivi di tutti i gradi dell'anima. E c'è – come estremo opposto – un vivere, nel quale l'anima sembra totalmente *morta*, rimane assolutamente inerte e l'io puro vive nel compimento totale di *atti impersonali* (ad esempio di semplici percezioni o di un accogliere semplicemente con l'intelletto conoscenza senza *partecipazione interiore*)»<sup>28</sup>.

La vita dell'anima è apertura, trasparenza, per cui l'io può vivere questa vita, si può abbandonarsi ad essa ed ai suoi impulsi oppure può ostacolarli<sup>29</sup>. Tuttavia è nella vita interiore che si apre la profondità dell'anima, anche se tale profondità rimane sempre al di là, in quanto fondamento, e l'anima non entra totalmente nella vita attuale, sebbene l'autentica e libera attività dell'io, la sua nota più personale, si manifesti soltanto quando emerge dall'interiorità, in cui si radica il nucleo, «ciò che qualifica l'anima dell'essere umano e dunque non l'anima in generale, ma l'anima di *questo* essere umano e che emana da essa quale respiro peculiare, si avvicina a ciò che noi (...) abbiamo definito *nucleo della persona*»<sup>30</sup>. Il problema della Stein diventa capire se questo nucleo, come qualcosa di semplice e di indivisibile, si identifichi con l'anima, se cioè l'anima formi tutto l'individuo,

<sup>27</sup> Cfr., *ivi*, pp.250 e ss.

<sup>28</sup> E. Stein, *Introduzione*, cit., p.p. 185-186

<sup>29</sup> Cfr. *Potenz und Akt*, pp.176-177

<sup>30</sup> *Ivi*, p.178.

se stessa ed il corpo oppure se nel cuore dell'interiorità si debba cercare il principio formale, un'anima dell'anima (*Seele der Seele*)<sup>31</sup>. La Stein sembrerebbe propendere per questa seconda ipotesi, perché quando si parla anche comunemente di anima si intende quanto vi è di più proprio in una persona e che la rende tale. Per quanto sia possibile parlare dell'anima in generale o della differenza tra anima animale o umana, oppure di anima delle donne o anima fanciullesca, esse esistono solo come particolarità ineffabili. Ma fin qui non si è ancora stabilito il rapporto esistente tra nucleo, come parte più intima dell'anima e l'anima considerata nella sua interezza, come anima delle piante o degli animali. In altre parole, si chiede la Stein «Si può dire che il nucleo (l'anima come ciò che è più "interiore") formi l'anima (nel senso più ampio dell'intera interiorità) e questa il corpo?»<sup>32</sup>. L'anima, in questo secondo senso, si sviluppa, possiede in sé delle potenzialità e ne attualizza molte. Allora diventa problematico capire come si possa parlare di semplicità del nucleo, ma nello stesso tempo di una certa mutabilità dell'anima. La Stein, invece, non ha problemi ad equiparare nucleo, essenza ed anima (come ciò che è di più interiore), in quanto scrive: «Nell'essere umano è possibile l'equiparazione di nucleo ed anima, poiché quanto costituisce la sua essenza individuale e lo forma interiormente ed esternamente è contemporaneamente aperto per se stesso nella sua interiorità e aperto all'accettazione spirituale del mondo»<sup>33</sup>. Ciò non è possibile per l'animale perché esso non è caratterizzato come persona, non è dotato di un principio che consente di rendere quest'anima individuale, per cui non si può parlare di nucleo ma di specie. In altre parole, la forma sostanziale, il nucleo della persona è anche ciò che definisce il raggio di possibilità della attualità del soggetto. È la sostanza che definisce il campo dei possibili atti mutevoli. Pertanto non c'è contraddizione tra ciò che è immutabile, il nucleo, e ciò che varia, in relazione anche alle sollecitazioni esterne, perché il tutto è iscritto nella sostanza. Per definire il nucleo e la vita dell'anima la Stein utilizza una argomentazione fenomenologica, cioè quella di essenza. In altre parole, il nucleo, che è l'invariante può subire variazioni pur rimanendo semplice e tali variazioni possono permanere nel nucleo pur restando tali<sup>34</sup>.

La discussione intorno all'anima continua in *La struttura*, in cui si trova un capitolo il cui titolo *Anima come forma e spirito* la dice lunga sulla visione della Stein. Ella ritiene che

<sup>31</sup> *Ivi*, p.179.

<sup>32</sup> *Ivi*, p.180.

<sup>33</sup> *Ivi*, p.181.

<sup>34</sup> Su tali questioni Cfr., E. Husserl, *Idee*, cit.; e A.A.VV., *Mostri divini. Fenomenologia e logica delle metamorfosi*, Guida, Napoli

l'anima sia forma ma non solo *forma corporis* ma di tutto ciò che appartiene all'essere vivente, dalle forme superiori a quelle inferiori

La questione sull'anima, non vien meno in *Essere finito e essere eterno*, la filosofa continua con san Tommaso ma giunge poi alla quella considerazione, a lei tanto cara, dell'anima come spazio interiore in cui abita Dio<sup>35</sup>, che nell'opera del 1936, è ritenuta forza positiva dell'essere, potenza nel senso di forza agente, «che sta a fondamento dell'essere»<sup>36</sup>. E' forza creatrice, e proprio per tale motivo essa è in grado di tenere unite in sé corpo e spirito, perché «*elemento creativo e nascosto* non si attua in una terza specie di pienezza di contenuto, ma in una forma materiale o in una spirituale. Ciò che abitualmente si chiamano esseri viventi. Sono *sostanze*, il cui essere è un corpo materiale in continua formazione per opera dell'anima. Il vivente non è mai compiuto, è sempre in cammino verso la propria attuazione, ma ha in sé – nella sua anima – la potenza di formarsi»<sup>37</sup>. Tale essenza è sempre essenza singola di quest'anima e di nessun'altra.

L'intimo dell'anima è ricettacolo di tutto quanto sfugge alla coscienza e la permanenza di quanto essa accoglie dipende dalla penetrazione originaria, dalla profondità in cui è stata accolta, per cui è tanto più profondo quanto più vi partecipa tutto l'uomo. Anche l'aspetto intellettuale può penetrare nelle profondità dell'anima, perché esso non tocca solo la superficie ma può coinvolgere tutto l'essere: il cuore, la respirazione, il nutrimento; anche se il cuore viene considerato la parte più profonda forse perché «partecipa più fortemente a quanto accade (...), perché in esso si sente più chiaramente che in qualsiasi altra parte il legame tra anima e corpo»<sup>38</sup>. La parte più nascosta dell'anima è anche la più spirituale, sebbene ciò non escluda il fatto che quanto viene prodotto dai sensi giunga fino a lì e ciò che lì si produca abbia ripercussioni sulla sensibilità e sulla corporeità di cui l'anima non può fare a meno. Tuttavia, quanto più l'io vive nella profondità tanto più è in grado di attrarre gli altri nella propria orbita e più il suo comportamento è libero e personale, fino al punto di spiritualizzare lo stesso corpo.

L'interiorità è anche quello spazio in cui l'anima è in grado di muoversi con disinvoltura e anche l'io può raggiungere la pienezza del proprio essere se si muove all'interno in questo ambito, se dimora in questo luogo. Infatti, questo è lo spazio in cui tutti i

<sup>35</sup> La posizione della filosofa in merito è alquanto particolare, perché se da un lato ella discute con san Tommaso, dall'altro tiene ferma la visione agostiniana dell'anima.

<sup>36</sup> E. Stein, *Essere finito*, cit., p. 303.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 304.

<sup>38</sup> *Ivi*, p.452.

contenuti provenienti dal di fuori divengono *carne e sangue*. Per coloro che non vivono nelle profondità della propria anima essa o rimane informe o si non riesce a raggiungere la perfezione del proprio essere e neppure si arriva ad un primo possesso di se stessi. Tutto quanto penetra dal di fuori non raggiunge immediatamente la profondità, necessita di tempo e spesso anche di lunghi periodi. Tuttavia, da questa rielaborazione interiore ne consegue solitamente una presa di posizione nei confronti dell'esterno. Essa è inserita in un insieme significativo che a sua volta stimola, attraverso le dinamiche motivazionali, un'azione, un comportamento.

### 3.5 *Lo spirito*

Il termine spirito è divenuto ormai poco usuale nel linguaggio filosofico; è ritenuto un argomento dietro il quale sembra non esservi più nulla, un po' per colpa di un certo esasperato idealismo ed un po' perché siamo divenuti tutti eredi della mentalità positivista per cui crediamo soltanto a quanto è sperimentabile.

Lo spirito, il *Geist*, riveste, invece, un ruolo fondamentale, sia per Husserl che per la Stein e anche per molti altri fenomenologi, in quanto esso rappresenta il mondo del senso, ciò che contraddistingue l'esperienza umana nel modo più proprio ed inequivocabile. È il regno di ciò che vale, è il mondo dell'intersoggettività, dei rapporti reciproci perché «Non appena pensiamo - scrive la Stein - che la vita spirituale sia cancellata dal mondo, la realtà psichica si dissolve in una serie di monadi psichiche»<sup>39</sup>. Lo spirito non consente di guardare gli altri con gli occhi dello studioso di scienze naturali, perché colui che si pone in questo modo, secondo Husserl, «Non vede le persone, non vede gli oggetti che attingono il loro senso a operazioni personali - non vede, dunque, gli oggetti della *cultura* - non vede, propriamente, le persone, per quanto si accinga a operare con le persone (...)»<sup>40</sup>. La Stein condivide pienamente la visione del maestro, considerando la dimensione spirituale quella umana per eccellenza. A prova di ciò ne la *Psicologia* afferma che «*Lo spirito* è un emergere da se stessi, un'apertura in una duplice direzione, verso il mondo oggettivo, che viene *esperito*, e verso la soggettività estranea, lo spirito estraneo, *assieme* al quale si esperisce e si vive»<sup>41</sup>. Siffatta visione sarà arricchita e approfondita ulteriormente con i

---

<sup>39</sup> E. Stein, *Psicologia*, cit., p.312.

<sup>40</sup> E.E. Husserl, *Idee*, cit. p.587.

<sup>41</sup> E. Stein, *Psicologia*, cit., p. 311.

contributi apportati dal cristianesimo che non entra affatto in conflitto con la precedente visione, ma la amplia e la approfondisce, consentendo, così, alla Stein di tracciare una vera e propria mappa dello spirito. Infatti, le sue analisi toccano lo spirito soggettivo, oggettivo per passare poi al puro spirito finito ed a Dio, spirito puro per eccellenza.

Il soggetto spirituale è l'io «(...) nei cui atti si costituisce un mondo di oggetti e che in forza della sua volontà crea esso stesso oggetti»<sup>42</sup>. E gli atti spirituali si connettono in maniera strettissima: l'uno segue l'altro, attraverso una connessione di senso che E. Stein, come abbiamo già visto, chiama motivazione. Inoltre il mondo dello spirito è soprattutto il mondo dei valori verso i quali si applica, per Husserl, come per la Stein, una duplice intenzionalità: verso l'oggetto così come si presenta e verso questo stesso oggetto in quanto portatore di valore. Il soggetto che vive i valori viene considerato una persona in quanto le sue esperienze si fondono in una unità di senso ed è perciò intellegibile. Infatti, una persona può essere compresa, solo tenendo presente i valori in cui crede e mediante i quali agisce.

Anche per questo argomento è necessario, però, procedere per gradi per comprendere nelle linee essenziali la visione steiniana dello spirito. In *Potenz und Akt* la Stein ritiene, seguendo la lezione husserliana, che quanto è spirituale sia caratterizza nella polarità di soggetto-oggetto, per cui si definisce *intenzionalità*. Tuttavia, la filosofa non negherà mai che la vita spirituale abbia inizio quando l'io non vive più semplicemente nel flusso dei suoi dati, ma quando li rende oggetti, il che significa che con l'*intentio* iniziano gli atti che segnano l'avvio della vita spirituale. Ed è proprio con essa che l'essere umano si sottrae al regno della natura, aprendosi in questo modo al regno della libertà. La vita intenzionale dello spirito è l'atto che dà avvio alla vita spirituale che inizia quando l'io «apre (...) il suo sguardo spirituale e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, divenendo per lui *oggetto*. (...) Il dirigersi verso qualcosa (...), l'*intentio* (...) indica una nuova classe di vissuti (...): la classe delle *apprensioni* o degli atti con cui inizia la *vita spirituale*»<sup>43</sup>. Fino a questo punto siamo di fronte ad una posizione tipicamente fenomenologica che Husserl aveva ampiamente descritto nelle *Idee*, in cui mostra le modalità di costituzione del mondo spirituale. La Stein mantiene questa visione anche quando si imbatte nella tradizione scolastica, sebbene la ampli con una visione sostanzialistica del soggetto spirituale. Infatti, in *Potenz und Akt* ritiene che l'ambito spirituale non si dia soltanto quando si presenta un io puro privo di qualità, in quanto il soggetto dotato di una vita spirituale è una sostanza spirituale, o in altre parole,

<sup>42</sup> E. Stein, *L'Empatia*, cit., p. 175.

<sup>43</sup> E. Stein, *Psicologia*, cit., p.72.

utilizzando una terminologia tomista, è ciò che è in sé e non in altro e che persiste nella variabilità<sup>44</sup>. E tale visione rimane immutata anche in *Essere finito ed Essere eterno* in cui si legge: «Lo spirituale ha una *interiorità* in un senso assolutamente sconosciuto a ciò che è materiale ed esteso. Se *esce da sé*, questa exteriorizzazione può avvenire in molteplici modi: come un *rivolgersi* verso gli oggetti (ciò che Husserl chiama *intenzionalità* della vita dello spirito), come un aprirsi puramente spirituale a spiriti estranei, e come penetrazione in loro al fine di comprendere e partecipare della loro vita spirituale; ma anche come un vero strutturarsi nello spazio (...) tuttavia permanendo in sé»<sup>45</sup>.

A tutto quanto detto sinora, si connette quanto la Stein afferma in merito allo spirito oggettivo. Infatti, il mondo umano, è fatto di rapporti e scambi reciproci; l'essere umano non vive isolato e proprio da queste attività e dalla relazione tra i singoli emerge lo spirito oggettivo, a cui appartengono forme culturali, la tradizione, i valori di un popolo. Nel loro agire spirituale, secondo Husserl, le persone si dirigono l'una verso l'altra, interagiscono, si danno da fare, giungono ad accordi per cui tra lo si stabilisce una relazione coscienziale reciproca e di conseguenza si giunge ad una relazione unitaria di queste stesse nei confronti del mondo<sup>46</sup>. Proprio per tale motivo Husserl nelle *Idee II* ritiene che nel singolo si possa distinguere: «1. Il corpo proprio unitario, cioè il corpo animato, latore di senso; 2 lo spirito vero e proprio; nello stato, nel popolo, in un'associazione e simili abbiamo una pluralità di corpi propri che stanno in quella relazione fisica che è richiesta dal commercio reciproco, diretto o indiretto. (...)Ogni corpo proprio ha un suo spirito, ma al di là di se stessi, essi sono collegati attraverso uno spirito comune, che non è qualcosa che stia loro accanto, che è bensì appunto un *sensio*, uno *spirito*. Cioè un'obiettività di grado superiore»<sup>47</sup>. La Stein è in pieno accordo con il maestro. Ed infatti in *Psicologia* fa vedere molto bene come la sfera soggettiva possa influire quella oggettiva e viceversa, proprio perché non siamo in presenza di attività diverse, ma ci troviamo di fronte ad attività della stessa natura che hanno la loro radice nell'individuo singolo che si relaziona agli altri e da questa nasce un mondo spiritualmente comune. Ed è proprio in un legame di spirito che si concretizza la tradizione, la religione, gli usi, i costumi che fungono da collante all'interno di una comunità o di popolo. Lo spirito oggettivo, dunque, è rappresentato dal mondo dei valori sentiti e vissuti da una comunità,

<sup>44</sup> Cfr., E. Stein, *Potenz und Akt*, cit., pp.87-88.

<sup>45</sup> E. Stein, *Essere finito*, cit., p. 255

<sup>46</sup> Cfr., E. Husserl, *Idee II*, cit., p.587

<sup>47</sup> *Ivi*, p.635.

dalla loro cultura, dalle tradizioni, dalle credenze che si ricevono e si vivono attivamente traendone forza ed apportandovi nel contempo nuovi impulsi.

### 3.3 L'io e il flusso di coscienza

Siamo nel campo che contraddistingue la fenomenologia in senso proprio, in quanto ci muoviamo in quella *sfera assoluta dell'essere*, un ambito estremamente articolato e ricco di implicazioni che si consegue attraverso l'*epoché* la messa tra parentesi dell'intero mondo naturale, di quel mondo che è qui per noi, a portata di mano ed all'interno del quale ci muoviamo e con cui siamo costantemente in commercio. Per il raggiungimento di questa sfera, bisogna mettere fuori circuito il mondo che, in questo modo non viene negato ma scrive Husserl, «io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto»<sup>48</sup>. Il campo che così si apre dopo la messa tra parentesi è sterminato, è quello della coscienza pura che, quale *residuo fenomenologico* ineliminabile è l'ambito su cui lo sguardo del ricercatore si sofferma cercando di carpirne tutti i segreti, anche se data la sua vastità, il lavoro non sarà mai definitivo, ma sarà caratterizzato da sempre nuove e più approfondite indagini. A tali segreti ovviamente non vi potranno giungere tutti, perché è necessario un rivolgimento dello sguardo che Husserl paragona ad una vera e propria conversione religiosa, in quanto spogliarsi dell'atteggiamento naturale comporta un cambiamento tanto profondo da non avere nulla di spontaneo. E' un atto puramente teoretico che una volta realizzato ci porta a non aver più nulla a che fare con il semplice essere immersi nel mondo, perché comporta un uscir fuori da esso non per annullarlo, ma per comprendere che cosa lo rende tale, per cogliere il tipo di processo che ci consente di poter affermare che di fronte a noi c'è un mondo conformato in questo o quel modo. E per quanto astratte possano sembrare, queste analisi sono radicate in quel che Husserl definisce nella *Crisi il mondo della vita*. In altre parole l'indagine che ci conduce alla coscienza parte da ciò che abbiamo immediatamente a portata di mano. Per esemplificare è utile ripercorrere il ragionamento husserliano<sup>49</sup>. I rumori provenienti dalla

<sup>48</sup> E. Husserl, *Idee*, cit. p. 66.

<sup>49</sup> Cfr., *ivi*, p.

strada mi distolgono continuamente dalla lettura. Il sentire dei rumori implica un duplice momento: il sentire ed il sentito dove quest'ultimo non è affatto un vissuto, un *Erlebnis* della coscienza ma è un elemento che appartiene al mondo reale e su cui io applico l'epoché. L'altro aspetto, invece, il sentire, è un atto della coscienza, è un dirigersi, un *volgersi verso l'oggetto*. E l'intenzionalità è la caratteristica propria degli *Erlebnisse* anche se non tutti hanno questa caratteristica di fondo. Tuttavia, scrive Husserl: «L'intenzionalità è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente di indicare la corrente d'*Erlebnisse* come corrente di coscienza e come unità di coscienza»<sup>50</sup>. Ed è questo il campo su cui il fenomenologo mette in pratica le sue capacità di analisi. La coscienza contiene in sé tutti gli *Erlebnisse*, li abbraccia tutti<sup>51</sup> sia quelli psichici che quelli puramente egologici e proprio per tale motivo egli ritiene che il termine *Bewußtsein*, coscienza, sia poco adatto, perché è consapevole che esistano una molteplicità di vissuti e che non tutti siano accompagnati dalla luce rischiaratrice dell'io.

Per la Stein, come per Husserl, è possibile una descrizione generale della coscienza «come descrizione essenziale, non come descrizione nella sua individualità»<sup>52</sup>. Ma aggiunge un inciso, tutt'altro che secondario per gli sviluppi della suo pensiero che «(...) tale descrizione può riferirsi al singolo caso determinato dell'essenza e includere in sé la posizione d'esistenza, la posizione in un determinato luogo del flusso di vissuto individuale e dunque in un determinato punto del tempo immanente»<sup>53</sup>. Ed a mio avviso è proprio per questo motivo che in *Essere finito e Essere eterno*, ella ritiene che dietro l'io vivo di Agostino, il *cogito sum* di Cartesio e l'io puro di Husserl si nasconda un *io sono*, cioè un'esistenza individuale che vive la propria vita indipendentemente dal fatto se ci si rifletta o meno su di essa.

Con l'io siamo di fronte ad un'altra questione fenomenologica fondamentale. Ogni *Erlebnis*, infatti, ha un centro di irradiazione, che è rappresentato dall'io puro, vale a dire che nel momento in cui percepisco, ricordo, giudico etc.. Sono io che percepisco, che desidero, che prendo posizione su etc.. Attraverso la riflessione posso giungere all'io puro, che secondo Husserl è qualcosa di assolutamente dato e non, così come lo avevano definito i suoi critici, di mistico. Esso è quel fascio di luce che illumina la coscienza e che rende chiari anche fasi di essa vissuti con scarsa consapevolezza. Tutto ciò che è oggettivo è sempre e solo pensabile come correlato di un io puro, e questo è il motivo per cui Husserl utilizzando la celebre

<sup>50</sup> E. Husserl, *Idee I, cit.*, p.186.

<sup>51</sup> Cfr. *Ivi*, p.69.

<sup>52</sup> *Ivi*, p.153

<sup>53</sup> *Ibidem*.

espressione kantiana afferma che l'io deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione<sup>54</sup>. Dove per rappresentazioni si intende la coscienza oscura, non illuminata dalla luce rischiaratrice dell'io. L'io puro è ciò che consente di cogliere l'identità, perché dà unità al flusso di coscienza perciò posso affermare che questo flusso è il mio, mi appartiene. E' ciò che né trapassa, né si genera, in quanto come aveva già messo in evidenza Cartesio, se lo facesse si troverebbe in una situazione paradossale, perché l'io che osserva e che perciò vive nella continuità dello sguardo, dovrebbe «trovare (...) in questa durata un segmento di tempo durante il quale esso non fosse oltre che un punto iniziale in cui gli fosse conferito l'essere»<sup>55</sup>. Certamente questo io puro non è l'io reale perché non ha un carattere, non possiede capacità, ma è solo un *centro di funzioni*, in quanto esso «entra in scena ed esce di scena, (...) comincia e smette di funzionare, di agire attualmente»<sup>56</sup>. Husserl sa perfettamente che la conoscenza di se stessi o di altri esseri umani implica ben altre e più complesse operazioni, in quanto l'esperienza è infinita, i tempi sono lunghi e non sempre quanto io scopro di me stesso o degli altri rimane immutato, tutt'altro. Nell'esperienza dell'io reale siamo ben lontani dalla purezza e dalla semplicità dell'io puro, che non possiede lati oscuri o profondità insondabili.

E' da questo orizzonte teorico che si muovono le riflessioni della Stein sull'io e sulla coscienza, anche se, con il tempo la fenomenologa modificherà, e non di poco, la sua visione. Comunque sul concetto di io puro la Stein torna spesso nelle sue opere, anche se via via vi dedica sempre meno attenzione, diventando più stringata sull'argomento, dando per scontato quanto già approfondito dal maestro.

L'io che interessa la Stein, adesso, è l'io che partecipa totalmente alla vita intera dell'essere umano, certamente non si può negare che esistano gradi diversi di consapevolezza, non rinnega l'atto teoretico, ma cala il tutto nella complessità esistenziale in cui si trova a vivere l'essere umano. Contamina la purezza teoretica con l'esistente, non li separa più, non c'è più epoché che tenga di fronte a problemi che toccano l'essere umano in prima persona. E non c'è, neppure, un rinnegare l'esperienza fenomenologica, ma certamente la Stein, almeno sotto questo aspetto, attua una curvatura che la porta a comprendere, ed a trattare aspetti che la fenomenologia metteva tra parentesi, non perché non interessassero il ricercatore in

<sup>54</sup> Non ci vogliamo soffermare, perché non è il tema principale di questa nostra analisi, sul rapporto tra Husserl e Kant. Tuttavia è bene sottolineare che Husserl descrive i vissuti di coscienza, vissuti che possono essere intuiti, mentre in Kant non c'è una tale indagine. Infatti secondo A. Ales Bello, Kant «non ha svolto (...) uno studio concretamente intuitivo delle funzioni della vita di coscienza, delle sue sintesi attive e passive». (A. Ales Bello, *Il trascendentale nella fenomenologia di Edmund Husserl*, in AA.VV. *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, V&P Università, 2002, p. 1001).

<sup>55</sup> E. Husserl. *Idee II*, cit., p.500.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

quanto essere umano immerso nel mondo, ma perché venivano temporaneamente messi da parte per cogliere in modo pieno altri momenti.

### 3.6 Il ruolo della forza vitale sensibile e di quella spirituale nell'essere umano finito

E. Stein affronta in maniera molto accurata tale argomento, che si incontra in fasi diverse della sua attività filosofica, e che comunque ha come punto di partenza un unico nucleo problematico.

Già dal 1919 inizia ad esaminare tali questioni, quando scrive i *Beiträge*, pubblicati soltanto tre anni più tardi, per riprenderle poi nell'*Introduzione alla filosofia*, in *Potenz und Akt* ed in *La struttura della persona umana*. Le analisi più accurate sono condotte in quest'ultima opera e nel testo del 1922.

Nella *Causalità psichica* la Stein affronta la questione della forza vitale sensibile e spirituale, per discutere del meccanismo psichico e della possibilità che il comportamento umano possa essere preventivamente determinato come sosteneva una certa psicologia dell'epoca. Ne *la Struttura della persona umana*, invece, nella discussione con san Tommaso, E. Stein affronta il rapporto tra corpo ed anima e giunge, come abbiamo già visto, ad affermare che non ci troviamo di fronte a due sostanze distinte, ma che corpo ed anima formano un'unica e sola sostanza. «Il corpo – scrive – è *qualcosa* anche senza l'anima, ma è *questo* corpo solo grazie a *questa* anima ed in unità con essa. Per questo si deve dire che il corpo umano senza l'anima non è una sostanza e che l'essere umano nella sua interezza è *una sola sostanza*»<sup>57</sup>. Certamente, però, è innegabile che nell'essere umano, come si è già rilevato, esistano una serie di dimensioni che presentano una diversità notevole ma che non per questo ne compromettono l'unità. L'anima compenetra totalmente la materia organizzata che è il corpo e questa non solo diventa «corpo vivente permeato di spirito, ma anche lo spirito diventa spirito materializzato e organizzato»<sup>58</sup>. La compenetrazione si verifica attraverso la

<sup>57</sup> E. Stein, *La struttura*, cit., p.146.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 156.

forza che riesce a fungere da anello di congiunzione, a penetrare contemporaneamente ambiti strutturalmente differenti.

Il concetto di forza vitale non si trova in Husserl, ma la Stein trova qualche analogia tra il suo concetto di forza e quello di Th. Lipps che, come abbiamo già sottolineato, la giovane fenomenologa conosceva bene in quanto si era confrontato con lui durante la redazione della sua tesi di laurea. Inoltre, tale concetto era presente nella psicologia dell'epoca ed ovviamente nella fisica<sup>59</sup>, sebbene connotata diversamente. In Husserl questo concetto è completamente assente. Infatti, il fenomenologo pur considerando corpo vivente e spirito un'unità comprensiva, non approfondisce quale potrebbe essere l'elemento che consente tale compenetrazione. Ciò si spiega con il fatto che per i fenomenologi il problema classico del rapporto tra corpo ed anima è superato, ed infatti anche per la Stein è così. Ma la fenomenologa è costretta ad argomentarlo in modo più approfondito quando lo incontra nella filosofia scolastica.

Comunque sia, l'indagine condotta sulla forza vitale dalla Stein è estremamente interessante, in quanto la fenomenologa pone l'accento su aspetti che sembrerebbero quasi ovvi, ma li sviscera con rigore tale, esaminandone tutte le complicità e le connessioni, al punto che l'ovvio non è più tale, rispettando in questo caso un'altra delle regole della fenomenologia: problematizzare l'ovvietà. Le indagini condotte dalla fenomenologa non possono che servirsi di esempi provenienti da esperienze ordinarie; eppure, ella mostra, come all'interno di questa stessa normalità si devono fare i conti con qualcosa che la supera. Infatti, è in questa apparente ordinarità che si sente la forza che Dio infonde in ognuno di noi. L'analisi della Stein è fittissima di esempi di descrizione di stati nei quali spessissimo ci si trova un essere umano. E non poteva che essere così. È proprio questa sottile analisi che mostra tutte le interazioni, le dipendenze e le particolarità che contraddistinguono la forza. Qui in modo particolare l'analisi andava condotta sul campo per mostrare in che modo la forza vitale (*Lebenskraft*) è il collante tra ciò che è spirituale e naturale. Per tale motivo

---

<sup>59</sup>Le questioni relative alle scienze in genere avevano sempre interessato la Stein, al punto che L. Di Pinto ha definito E. Stein una filosofa della scienza (Cfr., L. Di Pinto, *Il respiro della filosofia in E. Stein*, G. Laterza, Bari, 1999). La fenomenologa aveva affrontato questioni relative alla filosofia della natura in modo particolare in *Introduzione alla filosofia*. Tuttavia questi interessi erano tipici della scuola. La discussione dei rapporti tra la fenomenologia e le altre scienze era all'ordine del giorno. Non si dimentichi la polemica husserliana contro la matematizzazione della natura operata da quel *genio che occulta e disoculta*, di Galilei, il quale in questo modo aveva rivestito la natura con un *abito ideale*, facendo perdere le qualità secondarie di Aristotele. Per questo motivo sia Husserl che la Stein che H. Conrad Martius (Cfr. A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit.) condivisero le scoperte di M. Planck rispetto a quelle E.Mach, in quanto quegli recuperava « il mondo così come realmente è fatto » per cui vi riconduceva tutti i fenomeni della natura.

seguiremo, anche se in maniera estremamente sintetica ed esemplificativa le indagini condotte dalla fenomenologia che contribuiscono a fornire una visione dell'essere umano sempre più completa.

Spesso il nostro stato vitale presenta una maggiore quantità di forza per affrontare una qualsiasi attività, sia essa fisica che intellettuale, ma di frequente c'è anche un senso di spossatezza che non mi consente di fare nulla. Come spiegare tutto questo? È da qui che muove l'analisi. Che cos'è questa forza che mi riempie o che sento venir meno? Di essa si può soltanto dire che attinge da una scorta che, durante l'azione, si consuma e che è inferiore soprattutto quando siamo in presenza di uno stato di stanchezza ma che riesce poi ad riprodursi con il riposo e il nutrimento. Di più non si può aggiungere. La Stein mostra molto bene con degli esempi nei *Beiträge* il suo funzionamento. C'è sempre in qualsiasi vissuto un dispendio di forze, ed a seconda della sua intensità ve n'è uno maggiore o minore. Sono gli stati psichici che, in primo luogo, consumano forza vitale. Certo non è possibile determinarne numericamente la quantità, anche se l'accadere psichico a cui essa è legata è caratterizzato da leggi causali. Sono così stanca che non ho forza per leggere un libro impegnativo. Tuttavia a questo punto può subentrare la motivazione, legge della vita spirituale che connette gli atti tra di loro. Posso anche essere stanca, ma se l'indomani ho un esame importante, raccolgo tutte le forze per potermi impegnare intellettualmente.

In un essere umano, la forza vitale sensibile sembra radicata nel corpo, per cui è necessaria un'analisi approfondita dell'aspetto corporeo, perché la stessa forza vitale spirituale è condizionata da quella sensibile, ed infatti, con la stanchezza corporea spesso cala anche un rendimento spirituale. Dopo un affaticamento fisico, ad esempio, è difficile una qualsiasi attività che richieda anche un minimo di applicazione. La stessa vita spirituale prevede un consumo di forza vitale, anche se essa è la sola che può regolare razionalmente la vita istintiva attraverso il controllo del meccanismo. Tuttavia, nonostante una certa autonomia della forza spirituale questa dipende, e la Stein lo ripete spesso, dalla forza sensibile e ne sono la prova i rapporti causali esistenti tra processi sensibili e spirituali. «In uno stato di esaurimento corporeo-sensibile – sottolinea la Stein – non riesco a provare sentimenti di entusiasmo verso una determinata attività, mentre si ripresenta subito, nei confronti della stessa attività, dopo che mi sono *ristabilita*»<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> E. Stein, *Psicologia*, cit. p.115.

In questo intreccio di causalità e motivazione, una particolare posizione occupa la volontà, in quanto un atto volontario, per potersi realizzare, necessita di una notevole quantità di forza vitale, che in parte viene reintegrata da motivi che forniscono energia per il mantenimento dello stesso volere. Qui la Stein compie un'ulteriore distinzione tra *presa di posizione volontaria* e *proposito* che è il momento della volontà libera e che si interpone tra la presa di posizione della volontà e l'azione. Essa possiede una propria forza autonoma che non ha origine né nella sfera vitale sensibile né in quella spirituale. Il proposito volontario può mantenere in vita un'attività anche se la forza vitale interiore si esaurisce, sebbene la sfera vitale non possa procurarsi forze nuove attraverso il proposito, in quanto le forze che è in grado di fornire sono soltanto quelle capaci di realizzare l'azione. Può, però, anche succedere che il proposito consumi completamente la forza vitale, ma ciò nonostante esso possa continuare quasi autonomamente e «Questa capacità meravigliosa di produrre impulsi da se stesso indica chiaramente una forza che giace al di là del meccanismo della personalità individuale, che affluisce nell'io volente in cui è ancorato. La ricerca più approfondita di questi rapporti, che esula dal nostro obiettivo, ci porta nell'ambito della filosofia della religione»<sup>61</sup>.

L'analisi della forza vitale viene anche ripresa in *La struttura*. In questo testo parte dalla differenza tra il mondo naturale, non dotato di spiritualità in quanto non in grado di conoscere se stesso, e il mondo spirituale, che in quanto libero è sottratto dalla *necessità della coazione*, perché non esiste per esso quell'unità degli eventi tipica del mondo naturale ma unicamente centri spirituali, differenti, dell'accadere. Non si può negare che, però, l'essere umano, per la sua conformazione, appartenga ad entrambi i mondi, che si compenetrano in maniera peculiare. In un essere umano la forza fisica può esaurirsi non solo in quanto viene impiegata in attività fisiche, ma anche per quelle spirituali. Allora è necessario capire la relazione tra questi due aspetti. Il mio proposito di far visita ad un ammalato, consapevole della gioia che gli potrò arrecare, e dunque siamo di fronte ad una motivazione razionale, deve tener conto anche della lunga strada che dovrò percorrere per fargli visita e pertanto delle forze a mia disposizione. «L'essere umano può porsi degli obiettivi basandosi su riflessioni puramente spirituali, ma non può raggiungerli senza la collaborazione del suo corpo»<sup>62</sup>. Se però esiste, da un lato, questo rapporto molto stretto tra forza fisica e spirituale, che denota l'unità dell'essere umano, dall'altro, però, ci sono casi, sottolinea la filosofa in cui

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 120

<sup>62</sup> E. Stein, *La struttura*, cit. p.173.

non c'è connessione tra i due elementi. Una forza fisica eccezionale, spesso, non corrisponde ad attività spirituali intense o di un certo livello. Oppure spesso ci si trova di fronte a esseri umani molto gracili fisicamente, ma dotati di uno spirito eccezionale. Tutto questo, ovviamente, dipende dal singolo individuo e dalle capacità personali. Il dispendio di forze perciò è direttamente proporzionale alle capacità, alle inclinazioni, che se adeguatamente stimolate, si trasformano. Tali trasformazioni, però, nonostante le attitudini, comportano un dispendio di forze. Infatti, l'imparare una lingua all'inizio costa un notevole dispendio di energie che ovviamente diminuirà quando la lingua sarà perfettamente assimilata e dunque parlata in maniera meccanica. Tutto questo è ancora una volta legato alla volontà che dispone della forza presente ed in base alle capacità personali la indirizza verso un'azione o un'altra fino a renderla una capacità, *habitus*. La volontà, inoltre, può proporsi anche compiti che vanno oltre le proprie forze, ed allora deve confidare in Dio, che è *una sorgente* di forza inesauribile.

Sebbene le indagini condotte nell'opera del 1932 siano meno profonde di quelle del 1922, esse si sovrappongono e si integrano senza alcuna difficoltà, in quanto al di là delle motivazioni iniziali, mirano a mostrare l'intreccio fondamentale di forza spirituale e sensibile, di una stretta connessione tra corpo ed anima e dell'impossibilità di poter determinare secondo leggi matematiche il comportamento di un essere umano, che, invece, è il risultato di variabili, dipendenti e conferiscono al suo comportamento la caratteristica dell'imprevedibilità e perciò della libertà.

### 3.7 Il nucleo, il carattere ed il mondo dei valori

Come tutti i concetti presi in esame da E. Stein, anche quelli di nucleo e di carattere hanno una lunga incubazione, in quanto sono esaminati, da quando inizia ad approfondire la persona. Tali aspetti si trovano, infatti, già accennati ne *l'Empatia*, successivamente sviluppati in *Psicologia*, in *Introduzione* ed in *Potenz und Akt*, ricoprendo quasi tutto l'arco della sua vita speculativa.

Il rapporto tra anima, nucleo, carattere e valori è sintetizzato in maniera estremamente efficace in *Psicologia* in cui si legge: «Non è possibile esprimere con qualità definibili quello che l'anima è, cioè quello che abbiamo definito come anima *individuale*. Il suo essere, come il nucleo nel quale si radica, è qualcosa di individuale, di indissolubile e di innominabile (...).

Abbiamo tuttavia parlato di *qualità statiche* dell'anima, (...) purezza, bontà, nobiltà e così via (...) Tali qualità (...) non sono proprietà durevoli che costituiscono l'essere dell'anima. (...) Sono ciò di cui l'anima si riempie permanentemente (...) L'anima e le sue qualità stabili (...) hanno un significato particolare per quello che abbiamo definito carattere della persona in senso stretto. Le qualità del carattere, intese come capacità rispetto ai vissuti di valore e rispetto alle modalità di comportamento determinate dai valori, non appartengono di per sé né all'anima né al nucleo della persona; è il carattere che si espande verso l'esterno e queste ultime consentono di scorgere ciò che riempie l'anima interiormente»<sup>63</sup>.

Quando la Stein si interessa del nucleo, come abbiamo già visto, non intende aggiungere un'ulteriore dimensione alla struttura triadica della persona umana, formata da anima, corpo e spirito, ma vuole sottolineare che l'individualità più propria si imprime in modo puro soltanto nell'anima ed in maniera ancora più peculiare nel nucleo (*Kern*) della persona che rappresenta in maniera più intima l'essenza di un essere umano. Esso, pur essendo semplice ed immutabile è «(...) ciò che si trova in tutti i suoi [della persona, *n.d.r.*] possibili processi evolutivi e negli esiti dello sviluppo (...) e delimita l'ambito di queste possibilità»<sup>64</sup>. Non è qualcosa di complesso, ma di semplice che in qualche modo predelinea il corso della vita di una persona, prescrivendone le modalità attraverso cui deve decorrere, sebbene non vi sia una necessità morale o un rapporto di causa effetto tra il nucleo e la sua attualizzazione. Spesso infatti ci si trova di fronte a persone di grande bontà d'animo le quali, nel rapporto con gli altri, non sono in grado di manifestarla per un certo timore o diffidenza e tali atteggiamenti non sono *abiti* in un senso positivo ma privazioni, in quanto non corrispondono alla particolarità stessa del nucleo<sup>65</sup>. Infatti a tal proposito la Stein ritiene che: «Ciò che essa [*l'anima, n.d.r.*] è in se stessa – deve (*soll*) essere attualizzato – per quanto possibile - ed essere abitualmente conservato; se ciò accade, è acquisito per l'eternità. Quanto invece poteva essere attualizzato e non lo è stato è perduto per l'eternità, anche se non in tutte le circostanze (...)»<sup>66</sup>. Infatti, per la fenomenologa, tutte le deviazioni dal nucleo vanno intese in senso negativo, sebbene il nucleo, in sé, rappresentando la parte più intima dell'anima, non possa avere nulla di negativo. C'è in tale visione una forte carica positiva nei confronti dell'essere umano che le proviene anche dalla visione creazionistica, dalla prospettiva cristiana a cui si connette. Dio non può aver creato un'essenza individuale negativa, ma è

<sup>63</sup> E. Stein, *Psicologia*, cit., pp.248-249.

<sup>64</sup> E. Stein, *Introduzione*, cit., p. 182.

<sup>65</sup> Cfr., *ivi*, p. 144 e ss.

<sup>66</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, cit. p. 140.

nello sviluppo, nella sua attualizzazione che nascono le devianze. Tutto ciò è anche dovuto al fatto che la vita attuale degli esseri umani dipende da molti fattori: dal mondo in cui vive, dalle persone con cui ci si relaziona, dalle disposizioni etc.. E ciò nonostante il nucleo non è essere possibile, ma *actu ens*, cioè è qualcosa che possediamo da sempre, che ci contraddistingue da tutti gli altri ma che non sempre siamo in grado di estrarre perché nella formazione di un essere umano entra una serie di varianti. L'essere umano, dunque, attraverso il suo nucleo è *similitudo dei*; possiede qualcosa della semplicità divina in quanto non è nel tempo, è un *quale senza qualità* e senza potenze separate anche se è inferiore alla divinità perché egli non raggiunge mai pienamente la sua estrinsecazione in *statu viae*, pur manifestando diversi gradi di intensità e di profondità. Il nucleo è quindi l'essenza più intima di un essere umano che ci contraddistingue sin dall'inizio e che è sempre un che di positivo. Sulla questione dell'essenza la Stein soprattutto in *Potenz und Akt*, pur pensando ad esso come all'essenza dell'essere umano, sente la necessità di specificare ulteriormente che con tale termine non intende l'essenza del genere essere umano, cosa che sarebbe più che legittima, ma quanto c'è di più proprio in un essere umano, perché ritiene che ci sia l'impossibilità della definizione di anima *individuale*.

Il nucleo si dispiega nel carattere, a cui conferisce l'unità ed è proprio qui che la caratteristica personale estrinseca la peculiarità propria ed è qui che le qualità da esso possedute sembrano doversi limitare al solo spirito, sebbene non tutte le qualità spirituali possono essere riportate al carattere. Infatti, quelle intellettuali non hanno alcuna relazione per la formazione del carattere perché possedere un'intelligenza analitica o intuitiva non ha nessun ruolo per la formazione del carattere che è invece strettamente legato all'ambito della vita affettiva e della volontà, in quanto è proprio con il carattere che c'è la possibilità di sentire l'impulso che poi si trasforma nella volontà di attuare qualcosa. Esso è perciò strettamente legato al sentire i valori la cui gerarchia è strettamente collegata proprio alle qualità caratteriali. La Stein fa l'esempio della sensibilità estetica<sup>67</sup>. Posso riconoscere il valore di un'opera verso la quale c'è un accordo universale ed oggettivo, ma quest'opera non è la mia preferita, perché non mi parla, non c'è «un accordo ultimo e segreto tra me ed essa»<sup>68</sup>. Per cui tra la persona ed il valore esiste un legame del tutto individuale ed è ciò che permette di stabilirne la gerarchia. La Stein, quando parla dei valori, ovviamente non può non

<sup>67</sup> Cfr., *Introduzione*, cit. pp. 178 e ss.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 183.

fare riferimento a Husserl<sup>69</sup> ed a Scheler di cui ha letto, come molti giovani della sua generazione, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*. Dunque la scelta di un valore ed il suo sentirlo dipende da qualità caratteriali che si trovano a profondità diverse. E nel momento in cui c'è un atto che dà valore, si connette un sentimento che agita l'io nel profondo e lo spinge ad una scelta, alla sua realizzazione. Se il sentimento non corrisponde al valore superiore o non agisce in relazione ad esso, allora è irrazionale e dunque c'è l'incapacità di sentire i valori in modo conforme. Secondo la Stein, «L'incapacità di sentire adeguatamente i valori o di sentirli così come essi meritano, quando ben si conosce quanto essi meritino, è determinato da uno stato profondo della forza vitale, relativo al momento o anche costitutivo. In questo vediamo che la forza vitale spirituale specifica di un individuo è intimamente connessa al suo carattere e nella sua struttura ha lo stesso ruolo che la forza vitale psichica riveste nella struttura della psiche intera»<sup>70</sup>.

Fondamentali per lo sviluppo caratteriale risultano anche l'intelletto e la sensibilità che consentono di cogliere un bene o un valore e perciò di relazionarsi ad esso in modo adeguato consentendone lo sviluppo delle capacità corrispettive. Un sentimento, ad esempio, in qualità di atto fondato, come un qualsivoglia valore, mi spinge verso un oggetto che in quanto tale, non è più una semplice cosa, ma schelerianamente una cosa dotata di valore, e dunque un *bene*. Le qualità di valore possedute da un oggetto non esistono senza un riferimento preciso ad una scala di valori, così come un qualsiasi atto di valore si può presentare con atti che offrono contenuti materiali. Perciò la sensibilità è fondamentale per riuscire a comprendere i valori e relazionarsi ad essi, ma chi non possiede una sufficiente intelligenza per chiarire le conseguenze della propria azione non può capire quali ne saranno i risvolti.

Al carattere appartiene, inoltre, anche la possibilità di autoformarsi perché «È in mio potere – scrive E. Stein – soffocare impulsi negativi che si ridestano in me, reprimere inclinazioni negative *in nuce* ed ostacolare sul nascere le corrispettive qualità durature (cattive «abitudini», «vizi») che si vogliono formare»<sup>71</sup>. E ciò non può accadere senza l'aiuto fondamentale della volontà, anche se in relazione a quelle che sono le mie capacità, predisposizioni iniziali. Se non posseggo particolari doti artistiche, potrò apprendere le tecniche ma non potrò mai diventare un artista autentico. *Ultra posse nemo obligatur*. Il carattere è costituito da una serie di *qualità disposizionali*, che presuppongono per realizzarsi

<sup>69</sup> Cfr., E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, *Husserliana*, vol. XXVIII.

<sup>70</sup> E. Stein, *Introduzione*, cit., p. 176.

<sup>71</sup> *Ivi*, p.177

una quantità limitata di forza per cui la formazione non sarà mai completa. Il ruolo del volere, della forza di volontà è l'unica eccezione che non conosce limiti, che non conosce *ultra posse*, in quanto è proprio la forza di volontà è fondamentale per il carattere perché esprime la capacità di impegnarsi per i valori sentiti che è la: «forza dell'autoformazione che (...) non è delimitata da una predisposizione iniziale. Essa si radica nell'io stesso, e qui ogni atto volontario deve trarre la sua origine ed è indifferente a quale grado del valore sentito appartenga e a quale grado di profondità corrisponde il cogliere il valore corrispettivo. L'io che si adopera per la realizzazione di un valore<sup>72</sup>».

Su tali questioni la Stein va molto più a fondo del maestro, esaminando in maniera più approfondita il carattere e radicandolo all'interno del nucleo, pur non sottraendolo all'influenza esterna o ad una certa tipicità. Infatti, ella non può non sottolineare che c'è un reagire tipico agli stessi valori, ma, come abbiamo avuto modo di sottolineare, c'è sempre una *caratteristica personale*, una *qualità* che impregna in maniera totale l'essere umano e che lo fa essere questo e nessun altro. Anche per Husserl, ogni uomo ha un proprio carattere, un suo stile di vita ed è qualcosa di permanente, almeno in certi periodi della propria esistenza, anche se è soggetto a cambiamenti che tuttavia manifestano sempre uno stile unitario. Per il maestro l'essere umano ha "profondità di carattere", un "carattere tipico" che si forma e si trasforma mediante l'esperienza<sup>73</sup>. Questo, però, non vuol dire che l'essere umano non abbia profondità o che sia soltanto un essere esteriore, perché anche per il fenomenologo l'anima è un *abisso senza fondo*, presenta, cioè una serie di profondità diverse che portano alla fine alla *profonda profondità*<sup>74</sup>. Tuttavia, l'analisi di Husserl pur soffermandosi su alcuni aspetti antropologici, non va mai a scavare nelle pieghe più nascoste dell'animo umano, non scende in questa *profonda profondità*. Non che si fermi in superficie, ma dell'essere umano gli stanno a cuore alcuni aspetti, l'io, i suoi *Erlebnisse* che analizza con una acutezza ed un accanimento singolari. Nella sua allieva, invece, l'indagine è a tutto campo, nulla le sfugge del complesso universo persona umana, che viene indagata in tutti i suoi aspetti, e sempre ripresa per mostrare le connessioni, per trovarne di nuove, per cercare di sondare quell'abisso insondabile ed innominabile che è l'anima umana.

---

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>73</sup> Cfr. *Idee II*, cit., p. 660

<sup>74</sup> Cfr., E. Husserl, *Entwurf eines Briefes als Antwort Gedacht an Fr. Wlatier*, Ms Trans. Av 21, p. 7.