

# IL CONTRIBUTO DI EDITH STEIN ALLA CHIARIFICAZIONE FENOMENOLOGICA E ANTROPOLOGICO-TEOLOGICA DELLA CORPOREITÀ

MARCO SALVIOLI\*

«... corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase;  
sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans».<sup>1</sup>

«L'uomo è la migliore immagine dell'anima umana».<sup>2</sup>

La fenomenologia si è presentata fin dalle sue origini husserliane come scienza dell'*ovvio*. Non tratta ordinariamente di contenuti eclatanti, ma si attiene a quelle evidenze che manifestano l'orditura della nostra esperienza del mondo così come si dà alla coscienza. Proprio per questo *ovvio* non significa *banale*, ma rimanda alla semplicità ricca di senso dei primi principi di cui non ci si occupa direttamente nella risoluzione dei problemi più complessi e densi di contenuto, ma che non si possono non tenere sempre presenti, pena il fallimento nella ricerca della soluzione ed il progressivo scivolamento nell'assurdo. Non a caso Husserl concluderà il proprio percorso come filosofo, o meglio «funzionario dell'umanità», con una lunga

---

\* Studio Filosofico Domenicano (Bologna) – Scuola di Anagogia, Bologna.

<sup>1</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1, co.

<sup>2</sup> L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, a cura di G. H. von Wright con la collaborazione di H. Nyman, ed. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1988, p. 98.

analisi della *Crisi* (di senso) *delle scienze europee*, proprio negli anni in cui Edith Stein, già Teresa Benedetta della Croce, si avviava a risponderne definitivamente alla propria vocazione.

L'opera filosofica di Edith Stein, come è noto, verte sull'indagine fenomenologica della persona. All'interno di questa prospettiva di ricerca la tematizzazione della corporeità (*Leiblichkeit*) non poteva che costituire un obiettivo di particolare importanza. Il saggio intende descrivere a grandi linee il modo in cui la Stein giunge alla distinzione d'essenza tra il corpo fisico (*Körper*) e il corpo proprio (*Leib*), nel contesto più ampio di una fenomenologia della persona, colta come l'intero antropologico originario. Per descrivere la concezione fenomenologica del rapporto tra l'aspetto corporale e quello spirituale nell'uomo abbiamo utilizzato la nozione di *in-carnazione*. Ci siamo poi soffermati sul fenomeno espressivo proprio del corpo, il quale, oltre a confermare la teoria dell'incarnazione antropologica, apre alla considerazione del corpo come simbolo dello spirito nel contesto di una teoria dell'empatia e della comunicazione interpersonale. Per denotare questa dimensione espressiva della corporeità ci siamo avvalsi del termine *ex-carnazione*. Chiudono il saggio alcune note sulle considerazioni metafisiche e teologico-spirituali che riguardano la corporeità elaborate dalla Stein dopo la conversione, le quali mantengono – pur nell'apertura alla tradizione scolastica – un legame intrinseco con quanto attinto attraverso il metodo fenomenologico.

## 1. IN-CARNAZIONE:

### IL CORPO COME DIMENSIONE DELLA PERSONA

#### 1. 1 Il metodo fenomenologico

Il principio di tutti i principi a cui ogni fenomenologo deve attenersi per potersi così definire è quello enunciato da Husserl nel § 24 del primo libro delle *Ideen*: «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al *principio di tutti i principî*: cioè *che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'“intuizione”* [Intuition] (per così dire in

carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà». <sup>3</sup> A questa chiara e fondamentale presa di posizione, Edith Stein ha fatto eco esponendo i capisaldi del metodo fenomenologico, in modo tanto semplice, quanto illuminante. Ispirandosi al secondo volume delle *Ricerche logiche*, cui ha fatto spesso riferimento la tradizione della fenomenologia realista dei circoli di Göttingen e di München, la Stein ha così caratterizzato le principali esigenze di un'adeguata considerazione fenomenologica: 1) «considerare le cose stesse» così come si offrono all'esperienza viva; 2) «indirizzare lo sguardo all'essenziale», ossia rivolgersi alle cose per ciò che esse manifestano della loro essenza universale. <sup>4</sup>

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Nuova ed. a cura di V. Costa, Intr. di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53. Non ci è possibile fornire qui un'esposizione dettagliata del metodo fenomenologico. Rimandiamo, pertanto, oltre alle opere dei più importanti fenomenologi, alle seguenti introduzioni: E. MELANDRI, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960; R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini e Associati, Milano 1998; ID., *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, in <http://www.biblioteca-husserliana.net/testi.html>; B. WALDENFELS, *Einführung in die Phänomenologie*, W. Fink Verlag, München 1992; S. BESOLI, GUIDETTI L. (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e di Göttinga*, Quodlibet, Macerata 2000; E. HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, Éditions du Seuil, Paris 2000; V. COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>4</sup> E. STEIN, *Der aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Stein Werke*, vol. XVI, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1994; tr. it. di M. D'Ambra, *La struttura della persona umana*, Pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000, p. 66. La Stein descrive l'atteggiamento del fenomenologo con un'icastica espressione in ID., *Einführung in die Philosophie*, in «Edith Steins Werke», vol. XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg i. B. 1991; tr. it. di A. M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001<sup>2</sup>, p. 37: «Il soggetto teoretico ha gli occhi spalancati, guarda il mondo in maniera "disinteressata"». Sul problema dell'interpretazione steiniana del metodo fenomenologico in chiave realistica, cf. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, in part. «Il metodo fenomenologico secondo Edith Stein», pp. 60-67 e M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein*, LED, Milano 2003, in part., i capitoli «La fenomenologia come *Arbeitsphilosophie*. La lettura steiniana di Husserl», pp. 33-51 e «La questione dell'idealismo», pp. 53-84.

Attraverso la pratica di questo metodo, è possibile ottenere quella chiarificazione concettuale che permette ad ogni scienza particolare di effettuare le proprie ricerche a partire dal terreno sicuro della manifestazione delle cose stesse. L'ideale della chiarificazione risponde così a due importanti esigenze spesso dimenticate o disprezzate dal mondo culturale contemporaneo: a) il *rispetto* delle cose per come si manifestano in opposizione al sospetto che vuole costantemente rinvenire, in qualche presunta profondità, una verità più vera dello stato di cose – atteggiamento, questo, che poi sfocia inevitabilmente nello scetticismo; b) la *fedeltà* al modo di manifestarsi delle cose in opposizione, da un lato, ad alcune interpretazioni del metodo scientifico che riducono ogni cosa ad oggetto misurabile e, dall'altro, a quelle filosofie che riducono razionalisticamente il reale all'ideale. Cerchiamo di mostrare quale atteggiamento richiede concretamente questo metodo: a chi definisse, ad esempio, l'Arca di S. Domenico (1473) di Nicolò Pisano come un blocco di marmo con una determinata massa e un altrettanto determinata composizione chimica, il fenomenologo risponderebbe che in questo modo si smarrisce l'essenziale dell'Arca, ossia ciò per cui quel blocco di marmo è chiamata «Arca di S. Domenico» e non «pavimento della sacrestia». Il marmo è infatti una parte inseparabile dall'Arca, ma non è l'Arca, così come non lo è una presunta *idea* dell'Arca! In questo senso, concordiamo con quanto scrive Massimo Epis secondo il quale nel metodo della Stein «la consistenza obiettiva del discorso è correlativa non a una strategia autoreferenziale del concetto, ma alla fedeltà al fenomeno; e l'umiltà è il risvolto dell'inesauribilità di ciò che si manifesta».<sup>5</sup>

Questi caratteri traspaiono con grande lucidità nella primissima esposizione del metodo fenomenologico elaborata da Edith Stein nel contesto della tesi dottorale dedicata a *Il problema dell'empatia*.<sup>6</sup> Per facilitare una comprensione d'insieme, definiamo previamente il metodo fenomenologico come *lo studio «esclusivo» delle cose così come si manifestano alla*

<sup>5</sup> M. EPIS, *op. cit.*, p. 100.

<sup>6</sup> E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; tr. it. e cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini; ID., *Il problema dell'empatia*, Pref. alla seconda edizione di A. Ales Bello, Edizioni Studium, Roma 1998<sup>2</sup>, pp. 67-71. Cf. anche ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 43-50.

*coscienza in modo essenziale e secondo determinati atti.* Per studio esclusivo intendo un metodo che consideri inutile per la propria ricerca tutto ciò di cui si può dubitare, al fine di concentrarsi su ciò che – nell'incontro con le cose – non si può mettere in discussione. Per ottenere infatti un solido terreno su cui fondare la chiarificazione dei concetti, che andranno a comporre gli enunciati scientifici, occorre escludere tutto ciò su cui si può nutrire un ragionevole dubbio. Quest'operazione è chiamata *riduzione fenomenologica* e consiste nel mettere tra parentesi (*epochè*) – ma non nell'eliminare del tutto, cosa di per sé irragionevole – quelle conoscenze che derivano da qualcosa che non sia assolutamente certo. Occorre quindi neutralizzare, cioè rendere momentaneamente inattive, le conoscenze derivanti dalle teorie scientifiche, a cui si vuole dare un fondamento solido, e quelle che provengono dall'esperienza naturale, in quanto irrimediabilmente sottoposta a interpretazioni filosofiche o derivante da uno sguardo ingenuo sulla realtà. In particolare, ciò che viene ridotto è il mondo considerato secondo la *posizione di esistenza (Existenzsetzung)*, affermata nel giudizio: su come di fatto stiano le cose posso sempre ingannarmi – e non ho ragioni per negare questa possibilità –, ma sul fatto che le cose mi si manifestano in questo modo, e non altrimenti, non posso assolutamente ingannarmi. Se vengo, ad esempio, a contatto con una fiamma, avverto dolore. Di questo non posso dubitare, mentre posso dubitare di tutte le spiegazioni scientifiche che mettono in relazione il processo di combustione con certi neurotrasmettitori presenti nella pelle e via dicendo. Questo non significa che tali osservazioni dicano il falso, il rigore fenomenologico esige soltanto che – quando si chiede che cos'è il fuoco o che cosa è il dolore – non ci si rivolga a spiegazioni che possono essere messe in dubbio, ma si proceda da una descrizione delle cose così come si danno nell'esperienza immediata. È questo, infatti, l'unico terreno sul quale il fenomenologo può avere la meglio sullo scettico, che da sempre abita il pensiero filosofico, e col quale ha ingaggiato una lotta decisiva.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Una buona riflessione sul rapporto tra scetticismo e fenomenologia è offerta da G. PIANA, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966; si veda soprattutto il capitolo I dedicato alle «Argomentazioni scettiche».

Oggetto della fenomenologia sono allora le cose stesse nel loro manifestarsi alla coscienza, secondo l'esperienza vissuta (l'atto nel quale colgo in qualsiasi modo qualcosa) e il suo correlato, ossia il «fenomeno» della cosa nella sua pienezza (l'identico oggetto che mi si offre come tale, pur nella molteplicità dei punti di vista). Questa correlazione corrisponde alla concezione dell'*intenzionalità* della coscienza, secondo la quale ogni vissuto della coscienza si compone di un atto e di un oggetto, per cui avendo l'uno, nella maggior parte dei casi, si ha correlativamente l'altro: ogni coscienza è coscienza di ... Il campo dei vissuti che si ottiene attraverso *l'epoché* viene assunto come «base esemplare ai fini di una considerazione sull'essenza», ossia su qualcosa che vale per ogni caso studiato e in ogni circostanza. Riprendendo l'esempio di cui sopra: il metodo fenomenologico non indaga il singolo dolore, ma cerca l'essenza del dolore e la cerca a partire dai singoli dolori esperiti, certo tutti diversi, ma tali da darsi secondo uno stesso modo, quello per cui riconosco alcune sensazioni come «dolore» e altre come «piacere» o «gioia». Ogni dolore concreto o immaginato, presentando quindi alcune caratteristiche riconoscibili tramite l'«astrazione ideizzante»,<sup>8</sup> è quindi un esemplare del dolore stesso che colgo nella visione d'essenza.

Rimane un ultimo elemento da chiarire. Chi è il soggetto dell'esperienza fenomenologica? La fenomenologia chiama «Io» il soggetto dell'esperienza vissuta, il punto di vista privilegiato per ogni analisi. L'Io di cui parla la fenomenologia non è l'Io empirico, vale a dire quello cui è assegnato un nome, che ha una determinata storia, un'età e una posizione sociale: di tutto questo si può ancora dubitare e, pertanto, va messo fuori circuito. Ciò che non può essere messo tra parentesi è invece quello che Husserl chiama «Io puro» che accompagna ogni vissuto nei limiti del vissuto stesso e che non possiede alcuna altra qualificazione se non quella di essere «la fonte originaria del vivere, il punto di partenza dal quale i vissuti irradiano, secondo i loro obiettivi, gli oggetti».<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 69.

<sup>9</sup> ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 149; cf. anche p. 48: «L'io che rimane dopo il compimento della messa fuori circuito, della riduzione non è niente altro che il soggetto del vivere, non ha alcuna qualità e non è sottoposto ad alcuna condizione reale; non

Perché allora adottare il metodo fenomenologico? Il vantaggio più evidente consiste nel consentire al ricercatore, filosofo o anche scienziato, di non cadere nei paralogismi e nelle illusioni del naturalismo. Oggi, soprattutto nel campo del cosiddetto *mind/body problem*, questo errore assume i tratti del riduzionismo fiscalista o di quel dualismo delle sostanze che riduce la dimensione spirituale della persona a un fantasma diafano sottratto a qualsiasi esperienza. Questa rarefatta *res cogitans* sarebbe così disponibile per un'ulteriore riduzione – per così dire «antifenomenologica» – in vista di un monismo per il quale la vita della coscienza non è, in fondo, che un flusso di epifenomeni prodotti dalla complessità dell'organismo biologico, che rimane appunto l'unica realtà. La concezione epifenomenica, a dispetto della prossimità del segno linguistico, è portavoce di uno sguardo sull'esistente diametralmente opposto rispetto a quello fenomenologico, il quale ritiene che «nulla appare invano» (R. De Monticelli) e che ciò che si manifesta è espressione essenziale della cosa stessa, per cui il vissuto coscienziale dice l'uomo più adeguatamente di quanto non faccia la più recente analisi dell'encefalo. Il metodo fenomenologico praticato da Edith Stein, come ha recentemente e con grande acume ricordato il compianto Paul Ricoeur, preserva la stessa ricerca scientifica dalle derive ideologiche e dai fraintendimenti più nocivi riguardo alla comprensione dell'essere umano, espressi tra l'altro da espressioni fortemente confuse come «il cervello pensa».<sup>10</sup>

---

si può dire niente altro che il vissuto si irradia da lì, che vive in lui. Lo chiamiamo *Io puro*. Non è una parte del mondo reale così come l'individuo psichico, ma si contrappone al mondo». Una precisazione è importante: l'io puro husserliano, ripreso da Edith, si distingue decisamente dall'io trascendentale kantiano; cf. R. DE MONTICELLI, *L'ascesi filosofica. Studi sul temperamento platonico*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 149 e ss.

<sup>10</sup> J.-P. CHANGEUX, P. RICOEUR, *La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998; tr. it. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 14: «Resterò, modestamente ma fermamente, al livello di una semantica dei discorsi tenuti da una parte sul corpo e sul cervello e dall'altra su ciò che, per farla breve, chiamerò il mentale, con le riserve fornitemi dalla filosofia riflessiva, fenomenologica ed ermeneutica. La mia tesi iniziale è che i discorsi tenuti da entrambe le parti dipendono da prospettive eterogenee, cioè non riducibili l'una all'altra e non derivabili l'una dall'altra. In un discorso si parla di neuroni, di connessioni neuronali, di

## 1. 2 Una distinzione fenomenologica fondamentale: *Leib* e *Körper*

Adottando il punto di vista fenomenologico, concentrandosi in altre parole sul vissuto e sui modi di datità di ciò che quotidianamente incontriamo nell'esperienza, è possibile cogliere la distinzione fondamentale che guida la percezione della corporeità.

«Se cominciamo con l'evidente manifestarsi del fenomeno che ci viene rivelato nella sua concretezza e pienezza attraverso il mondo della nostra esperienza, ci renderemo subito conto – scrive Edith Stein – che il fenomeno di un individuo psicofisico è decisamente diverso da quello di un corpo fisico (*physischer Körper*), bensì anche come corpo proprio (*Leib*) dotato di sensibilità, come corpo a cui appartiene un Io capace di avere delle sensazioni, di pensare, di sentire e volere, infine come corpo che non fa parte solo del mio mondo fenomenico, ma è esso stesso centro di orientamento di un simile mondo fenomenico, fronte a cui si trova, e con il quale io sono in commercio reciproco».<sup>11</sup>

---

sistema neuronale; nell'altro si parla di conoscenza, di azione, di sentimento, ovvero di atti o di stati caratterizzati da intenzioni, motivazioni, valori. Mi batterò, quindi, contro ciò che chiamerò un amalgama semantico e che vedo riassunto nella formula degna di un ossimoro: «Il cervello pensa». Con la stessa determinazione la Stein afferma chiaramente che «l'io non è una cellula celebrale», E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 130.

<sup>11</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 70. Per quanto segue cf. anche ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., «Esperienza del proprio corpo vivente», pp. 237 e ss. Sulla corporeità in fenomenologia, oltre alle fondamentali pagine di E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche Fenomenologiche sopra la costituzione*, cit., vol. II, pp. 59 ss. e 146 ss., cf. le voci «Körper» e «Leib» in *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi herausgegeben von H. Vetter, Meiner, Hamburg 2004, rispettivamente, pp. 318-322 e 331-337; suggerimenti e suggestioni di valore differente possono essere tratti da D. FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981; U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1989<sup>2</sup>, in part., il capitolo II, «La fenomenologia del corpo: l'ingenuità», pp. 64 e ss.; V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1991<sup>2</sup>; P. MICCOLI, *Il corpo dicibile. L'uomo tra esperienza e significato*, Urbaniana University Press, Roma 2003; CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Corpo e anima oggi*, a cura di A. V. Fabriziani, CLEUP Editrice, Padova 2004, in particolare segnaliamo i seguenti studi T. VALENTINI, «Fenomenologia e discorso metafisico. Dalla soggettività trascendentale

Questa osservazione mostra come la fenomenologa colga immediatamente la differenza essenziale che costituisce ciò che chiamiamo «corpo»: ad esso corrispondono almeno due modi di datità, due sensi – distinti anche verbalmente dalla lingua tedesca – e che, radicalizzando, corrispondono alla differenza che si coglie considerando ad esempio il corpo vivo e il corpo nella semplice fisicità, oggetto di uno studio esclusivamente quantitativo.

La specificità dell'indagine fenomenologica non consiste tuttavia nella sola apprensione di questa fondamentale differenza, ma si attua nel descrivere com'è possibile che tutto quel che si manifesta *differemmente* dal corpo fisico (*Körper*) si costituisca nella coscienza. In altre parole, quali sono le caratteristiche essenziali che emergono dall'atto di percezione del corpo proprio (*Leib*)?

Cerchiamo di rispondere presentando, per accenni, i capisaldi dell'analisi steiniana. Per comprendere lo specifico modo di datità del corpo proprio occorre procedere dalla coscienza pura, che non significa per niente coscienza disincarnata, e osservare come si costituisca la percezione del corpo. Cercando di attuare questa percezione fingendo, inizialmente, di osservare un normale oggetto, incontriamo immediatamente delle «strane lacune».<sup>12</sup>

---

alla «rottura epistemologica», pp. 167-189; O. ROSSI, «A proposito di Husserl: alterità e corporeità», pp. 191-204; T. PERRONE, «Corpo, spirito e unità ontologica della persona nella filosofia fenomenologica di Max Scheler», pp. 205-219; M. R. SCARCELLA, «L'uomo come "soggetto spirituale incarnato"»; R. BARBARAS, «De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair», in J-C. GODDARD (dir.), *Le corps*, Vrin, Paris 2005, pp. 207-250. «Lineamenti per un'antropologia della corporeità», pp. 237-255. Con esplicito riferimento ad Edith Stein, cf. P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1994, in part., pp. 127 s., 57 ss., 178 ss.; A. ALES BELLO, «L'analisi della corporeità nella fenomenologia», in *Studium* 96 (2000) III-IV, pp. 481-494; A. M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica sulla persona*, Città Nuova, Roma 2003, in part., pp. 49-59; P. F. MANCINI, *Verso la corporeità in fenomenologia. Ipotesi di confronto Edmund Husserl - Edith Stein - Karol Wojtyła*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2004.

<sup>12</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 124.

A. Il proprio corpo si dà nascondendo buona parte di sé: alcune aree del corpo sono inaccessibili al semplice sguardo, il che non accade per la maggior parte delle cose, le quali, se si danno alla coscienza per adombramenti successivi sono comunque interamente esplorabili attraverso la progressiva variazione del punto di vista. Nel caso del corpo ci troviamo di fronte a una significativa limitazione del campo visivo.

B. Un'ulteriore peculiarità nel modo di darsi del corpo consiste anche nel fatto che, mentre ci si può normalmente allontanare o avvicinare ad ogni cosa ed anche far in modo che essa scompaia dalla propria vista, per il corpo questo è impossibile. Il corpo è, per Edith Stein, «sempre “qui”, mentre tutti gli altri oggetti sono sempre “là”»: <sup>13</sup> ogni sguardo lo contempla, benché parzialmente e anche sullo sfondo.

C. Il corpo conosce un'ulteriore e più profonda persistenza, che si dà quand'anche si fosse al buio e con gli arti distesi in modo che non possano toccare altre aree del corpo stesso. È solo quest'ultima caratteristica a manifestare pienamente il corpo come *Leib*: il corpo proprio è tale quando mi è dato nella sua *Leibhaftigkeit*, ossia nell'aderire essenziale del corpo stesso all'Io che lo tematizza. Solo qui si può percepire il «mio corpo proprio» e non un semplice oggetto. In questo senso, si comprende come per Edith Stein il corpo proprio si dia nell'inscindibile presenza alla coscienza del proprio corpo. La *Leibhaftigkeit*, lungi dall'indicare un'aggiunta estrinseca di una sostanza materiale a un'anima, indica invece la percezione della profonda unità psicofisica significata *a partire dal corpo proprio* stesso: «l'anima è sempre necessariamente anima di un corpo proprio», <sup>14</sup> dove anima significa l'identico sostrato che consente l'unità del flusso di coscienza. Tale concezione non intende, tuttavia, negare la possibilità che un Io possa sussistere senza corpo proprio, sebbene non sia certamente questo il caso dell'uomo così com'è dato nell'esperienza. Anche quando, nel contesto di un esperimento di pensiero, fosse possibile osservare il proprio corpo separato dall'Io, scrive Edith Stein, non si percepirebbe più «il mio corpo proprio [*Leib*], ma un corpo fisico [*Körper*] che gli assomi-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 124.

glia in ogni tratto, ossia il mio cadavere», un'impronta di ciò che è stato un corpo proprio, solo una traccia che, in assenza dell'animazione, è destinata a dissolversi nel mondo.<sup>15</sup>

Affrontiamo ora, in modo piuttosto sintetico, le caratteristiche che marcano fenomenologicamente questa differenza, per giungere a una decisiva distinzione metodologica.

I. In primo luogo, il corpo proprio viene vissuto come luogo e condizione di possibilità delle *sensazioni fisiche* (*Empfindnisse*). Queste rappresentano in modo particolarmente chiaro la dimensione *psichica*, nel cui ambito la coscienza – a differenza di quanto avviene per gli atti della vita spirituale – dipende essenzialmente dal corpo. Date con certezza assoluta, ma non completamente trasparenti, le sensazioni tattili, olfattive, uditive, visive, gustative non scaturiscono direttamente dall'Io, ma sono essenzialmente localizzabili all'interno di un orizzonte unitario. Tale orizzonte nel quale le sensazioni si costituiscono è il corpo proprio, nel cui contesto si origina il sottofondo hyletico di ogni percezione. Nell'atto con cui il dito incontra, ad esempio, il tasto di accensione del computer occorre distinguere la *sensazione tattile*, che rimane in sede fenomenologica non ulteriormente analizzabile (senza cessare, tuttavia, di tematizzarla come tale);

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 133. Forniscono un'ottima prova, per così dire in negativo, dell'adeguatezza delle nozioni fenomenologiche di *Leib* e *Körper* le analisi condotte sulle malattie psichiche, di cui si era già servito, ad esempio, Merleau-Ponty ne *La phénoménologie de la perception*. In particolare, rimandiamo alle suggestive pagine di E. BORGNA, *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia*, Feltrinelli, Milano 1998<sup>3</sup>, in part., pp. 60-62 e 169-171. Dapprima la psicopatologia depressiva è descritta nell'esperienza di estraneità (*Entfremdung*) vissuta nei confronti del proprio corpo: il *Leib* si appiattisce progressivamente sul *Körper* ed entrambe perdono di senso rispetto a un io sempre più disincarnato. In seguito, l'Autore si sofferma sull'esperienza catatonica dove si dà una profonda «separazione dell'io dal corpo che non è più corpo vissuto (corpo-*Leib*) e che diviene corpo-cosa (corpo-*Körper*)» (p. 170). In riferimento all'orizzonte affettivo, cf. il capitolo «Il discorso emozionale del corpo», in Id., *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2002<sup>3</sup>, pp. 93-107. Per un approfondimento, che include anche un interessante ripensamento di Aristotele, cf. G. STANGHELLINI, *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies. Psychopathology of Common-Sense*, Oxford University Press, Oxford 2004.

correlato all'atto percettivo, il *percepito* (ossia un che di liscio e duro, caratterizzato dalla sottile scanalatura che identifica il tasto); e infine la stessa *punta del dito* dov'è localizzata la percezione tattile. Struttura senziante, questa, autenticamente corporea, che si duplica intensificandosi nel celebre esempio fenomenologico delle mani che si toccano reciprocamente, laddove ogni toccante è insieme toccato e viceversa. Questo gioco di correlazioni dipende dal fatto che il corpo proprio, e non un corpo in generale, è consaputo come senziante, e questo si verifica – grazie alla «presentificazione empatizzante» – anche nel caso che venga tematizzato il corpo vivente di un'altra persona.<sup>16</sup> Pur inserendosi nel contesto globale della natura, per cui il corpo in quanto *cosa materiale* è dotato di alcune caratteristiche che lo rendono misurabile, le modificazioni sensibili che riguardano il *Leib* non possono essere considerate *tout court* secondo le categorie proprie dei processi naturali causali, ma richiedono categorie proprie, in un certo senso parallele a quelle utilizzate per descrivere i processi puramente meccanici.<sup>17</sup> Se «il dato della sensazione sta al confine in cui soggetto e oggetto si separano, è rivolto ad altro, è al confine fra *immanenza* e *trascendenza*»,<sup>18</sup> se cioè il corpo si dà come *soglia* tra soggetto e mondo e dei soggetti tra loro, allora è possibile sottrarsi sia alla visione oppressiva propria della concezione platonica del corpo come carcere dell'anima, sia a quella dualistica di certo cartesianesimo meccanicista.

---

<sup>16</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 149: «La mano che sta ferma sul tavolo non vi sta allo stesso modo del libro presso cui si trova; essa “preme” (esattamente con maggior o minor forza) contro il tavolo; nello stare è rilassata o tesa, ed io “vedo” queste sensazioni di pressione e di tensione in modo con-originario. Seguendo le tendenze riempitive, implicite in questo “con-afferramento”, la mia mano si spinge (non realmente, ma “in certo qual modo”) al posto della mano estranea, entra in essa e ne assume la posizione e l'atteggiamento. Ora la mia mano sente le sensazioni della mano estranea – ma non in modo originario e proprio, bensì le sente “insieme”, esattamente al modo dell'empatia».

<sup>17</sup> Cf. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 163.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 104. Questo è anche il luogo della percezione come sintesi passiva, in cui il soggetto lungi dal dover svolgere un'attività di unificazione del molteplice sensibile – come nella prospettiva kantiana – si lascia guidare dalla cosa stessa nella costituzione del percepito.

Si comprende così la fecondità dell'acquisizione fenomenologica del corpo come *apertura*, dimensione dello scambio tra gli organismi viventi e il mondo, per cui secondo Edith Stein il corpo è «modellato come teatro dell'accedere psichico e come organo per la ricezione del mondo esterno».<sup>19</sup> È all'interno di questa rete di relazioni tra natura e corpi senzienti, e perciò non meramente fisici, che può aver luogo un incremento del sapere biologico.

II. Il corpo proprio inoltre funge da *punto zero di orientamento* – una sorta di origine, simile all'intersezione degli assi nel piano cartesiano –, a partire dal quale lo spazio si costituisce prospetticamente per la coscienza. Mentre infatti le cose esterne al corpo proprio si situano a diverse distanze dall'Io, questo è situato laddove si trova il corpo che è appunto sempre «qui» e mai «là» – se non nel caso delle metafore o della psicopatologia. Nel contesto del rapporto tra l'Io e il corpo proprio, come avrà modo di approfondire Merleau-Ponty ne *La phénoménologie de la perception*, si costituisce l'*ambiguità* fondamentale cui è sottoposta non solo la corporeità, ma anche il gioco dei punti di vista che soggiace alla distinzione tra esperienza personale e scienza naturale. Secondo Edith Stein, «il mio corpo proprio si costituisce in modo duplice, – come corpo senziente (percepito col corpo proprio) e come corpo del mondo esterno percepito esteriormente – e in questa duplice datità esso viene vissuto come il medesimo corpo».<sup>20</sup>

<sup>19</sup> E. STEIN, *Potenz und Akt – Studien zu einer Philosophie des Seins*, in «Edith Stein Werke», vol. XVIII, a cura di H. R. Sepp, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1998; tr. it. di A. Caputo, *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003, p. 338.

<sup>20</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 128. L'errore dualista si colloca a questo punto, quando la duplicità prospettica si scinde, da un lato, nel *Körper* e, dall'altro, in un *Cogito* di per sé disincarnato. Per tener fede alle idee chiare e distinte si perde di vista la *res* che si è, tentazione da cui rifugge decisamente la Stein con perizia fenomenologica. Come dice bene V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, cit., p. 85: «la duplicità si traduce in dualismo solo per astrazione» e p. 87: «la differenza fra dualismo e materialismo, almeno sotto questo profilo, è solo una differenza di grado: nell'uno e nell'altro caso, si presume solo una lettura in termini obiettivanti può raggiungere l'*eidos* del corpo; nel caso del materialismo si supera poi, con maggior povertà di risultati ma anche con maggior coerenza, il tentativo dualistico di affermare e di far concordare due sfere del tutto eterogenee e dunque incompatibili nella stessa unità».

III. Questo carattere bivalente che determina la corporeità è particolarmente evidente nel caso del *movimento*: altro è muovere il corpo proprio [*Leib*], altro è muovere il proprio corpo fisico [*Körper*]. Cosa che la Stein chiarisce con un esempio persuasivo, capace di distinguere il movimento vivente da quello meccanico all'interno del medesimo corpo: «un membro “morto”, cioè privo di sensazioni, non è più una parte del mio corpo proprio, un piede “addormentato” sta attaccato a me come un corpo estraneo che però non posso scrollarmi di dosso, ed esso resta tagliato fuori dalla zona spaziale del mio corpo proprio in cui rientra nel momento del “risveglio”. Ogni movimento che compio col piede in questa situazione ha il carattere di un “io muovo un oggetto”».<sup>21</sup> Il corpo proprio, come organismo vivente, è quindi caratterizzato essenzialmente dalla capacità di un movimento proprio, originato da un impulso intrinseco al corpo stesso.

Nel contesto della divisione degli ambiti di studio sul corpo, le scienze tendono a riprodurre l'ambivalenza che la fenomenologia ha sottolineato: l'*anatomia* studia il corpo come cosa materiale dotata di una determinata struttura, mentre la *fisiologia*, quando si attiene alle proprie leggi e non riduce la propria indagine alle leggi fisiche e chimiche, si occupa adeguatamente del corpo proprio. Occorre qui ricordare che solamente se la fisiologia si serve della chiarificazione offerta dalla fenomenologia riguardo alla differenza essenziale tra *Leib* e *Körper*, o approda indipendentemente a una visione simile, può sfuggire a una tale tendenza riduttivistica. Cerchiamo di chiarire questo punto con un esempio: se la nozione di *Körper* è il risultato di una obiettivazione e una astrazione del corpo altrui, colto esclusivamente secondo i caratteri dell'esteriorità, e se la nozione di *Leib* deriva principalmente dalla percezione del proprio corpo, una visione fenomenologicamente compiuta richiede che l'auto-percezione e l'eteropercezione si correggano reciprocamente assicurando uno sguardo sul corpo, per così dire, a tuttotondo. Procedendo da quest'intreccio dei punti di vista – capace di evitare gli estremi opposti dell'oggettivazione reificante e della poetica polemicamente anti-scientifica –, il metodo fenomenologico racchiude la possibilità di considerare la corporeità nel quadro

---

<sup>21</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 134.

della persona, intesa come totalità antropologica: «una datità pienamente evidente relativa a persone – sia la propria che quella estranea – è possibile soltanto se l’esperienza propria e l’esperienza dell’altro si intrecciano e si completano vicendevolmente. In modo particolare l’unità della persona ci si fa incontro sul fondamento di questa cooperazione». <sup>22</sup> Ogni scienza che ritenga il corpo esclusivamente come cosa fisica, per quanto necessaria, è «una considerazione astratta in cui artificialmente prescindiamo da tante cose che appartengono ineluttabilmente alla totalità di questo fenomeno, soprattutto da ciò che attraverso il suo aspetto esteriore ci parla della vita, dell’anima, dello spirito». <sup>23</sup> Qualora poi si volesse, col pretesto

<sup>22</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 252.

<sup>23</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., cap. III «L’essere umano come cosa materiale e come organismo», p. 71 e ss. Cf. anche ID., *Introduzione alla filosofia*, in part., cap. IV, § 1 «Fisiologia come scienza del corpo vivente; particolarità della determinazione da un punto di vista delle scienze della natura all’interno della legalità naturale», pp. 253-261: p. 259: «le verità generali della fisiologia [...] non hanno il carattere di leggi esatte. Chiaramente in qualsiasi manuale di fisiologia troveremo tutta una serie di leggi esatte e di innumerevoli determinazioni che per i fisiologi sono indispensabili. Ma si tratta di un prestito dalla fisica e dalla chimica e non di ciò che è l’oggetto specifico della ricerca fisiologica. Il corpo vivente è un corpo materiale ed i processi corporei hanno tutti un loro lato fisico, accessibile a una trattazione esatta da parte delle scienze della natura, si possono applicare leggi meccaniche alla respirazione, alla circolazione del sangue, ai movimenti delle membra, ma non si incontra quanto è specificamente corporeo-vivente». Per la fenomenologia ciò che è essenziale alla fisiologia, come scienza biologica del corpo proprio [*Leib*], è la ricerca delle leggi della crescita, della riproduzione, dell’ereditarietà dell’organismo in correlazione con «il principio della teleologia, secondo il quale tutti gli organismi mostrano un certo tendere interno verso una meta e la struttura di un organismo e tutto quanto si svolge in esso si può comprendere solo riferendosi a questa meta» (*ibid.*, p. 260). In modo più polemico nei confronti della scienza cartesianamente strutturata, la riduzione anti-fenomenologica del corpo a simulacro biologico è denunciata da U. GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., p. 47: «Se infatti l’anatomia è lo studio degli organi corporei nella loro esteriorità, se la fisiologia è la ricostruzione sintetica del vivente a partire da quest’esteriorità, anatomia e fisiologia sono condannate in partenza a non capire niente del corpo, perché lo concepiscono semplicemente come una modalità particolare della morte». La concezione della Stein, che invita positivamente a una fisiologia che sia autentica scienza del *Leib* e non ricomposizione dinamica del cadavere sezionato, ci sembra più feconda dell’orizzonte «frankensteiniano» dipinto da Galimberti. In questo senso – ma è solamente un’indicazione di ricerca – si potrebbe confrontare la teoria della persona elaborata dalla Stein con gli esiti della prospettiva neurofenomenologica proposta dal biologo F. Varela.

del ruolo fondamentale giocato dal corpo, ridurre le manifestazioni della persona umana nella sua interezza alle leggi della natura – attinta con metodologie fisiche e chimiche, sebbene tese allo studio degli organismi biologici – si commetterebbe un grave errore nell'intuizione d'essenza, dovuto a una manchevole considerazione del corpo umano così come si dà alla coscienza e solo nei limiti in cui si dà. Studiare un corpo proprio esclusivamente come si studia un qualsiasi corpo fisico, dimenticando che si tratta di un'astrazione incapace di attingere la totalità dell'oggetto – altra definizione dinamica del naturalismo – significa dimenticare la regola epistemologica fondamentale per cui è la cosa ad esigere un metodo ad essa proporzionato e non viceversa.

### **1. 3 Il corpo nel tutto che è la persona: l'incarnazione fenomenologica**

Solitamente Edith Stein non utilizza la semantica dell'incarnazione per spiegare la propria concezione della corporeità. Anche se il primo ad averne introdotto l'uso è stato Gabriel Marcel, sono stati Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry e, più recentemente, Natalie Depraz, a fare dell'incarnazione un termine chiave dell'antropologia fenomenologica. Il riferimento all'incarnazione, spogliato per ora di ogni denotazione teologica, ci sembra molto adatto per compendiare la particolare relazione che Edith Stein, forte delle analisi fenomenologiche sulla persona, istituisce tra lo spirito, l'anima e il corpo proprio all'insegna dell'unità dell'uomo, tenendo conto della molteplicità stratificata delle sue componenti.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 197: «Cerchiamo l'esperienza nella quale la persona, con tutto ciò che le è proprio, ci si fa incontro come unità; è un atto unitario, ma, correlativamente ai molteplici elementi che costituiscono l'unità della persona, l'analisi dovrà mostrare le varie componenti insite in essa». La semantica dell'incarnazione è utilizzata di passaggio da M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività ...*, cit., p. 119: «Senza la vita spirituale la realtà psichica si dissolve in una serie di monadi psichiche. Le personalità empiriche sono miste: nel legame al *Leib* la vita spirituale si incarna nel processo psichico». Affrontando il tema cristologico dell'unione delle due nature nella persona di Cristo, la Stein considera la possibile analogia tra questo tema e l'unità antropologica dell'anima e del corpo, soprattutto per sottolineare come nel

Anche se può apparire superfluo a chi ha una conoscenza adeguata del metodo fenomenologico, poiché molte delle critiche sollevate nei confronti di questo modo di filosofare hanno sottolineato la presenza di un certo dualismo tra *Io puro* e *corpo*, si deve procedere a un'ulteriore chiarificazione: la fenomenologia, almeno così come era compresa da Husserl e dai suoi primi allievi, non condivide per nulla il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* conosciuto dalla filosofia cartesiana.<sup>25</sup> Secondo Edith Stein, «una persona non è semplicemente un Io puro, il cui sguardo spirituale penetra nel mondo degli oggetti, piuttosto – come ogni essere vivente animato – è una realtà intrecciata con l'anima e il corpo nel contesto del mondo reale».<sup>26</sup> Già da questa preliminare definizione dinamica, proposta solamente per chiarire l'orizzonte della considerazione della fenomenologia, si può comprendere come ci si trovi di fronte a una concezione profondamente unitaria dell'uomo, resa possibile dalla percezione della per-

---

Medioevo il rapporto tra la *quaestio* cristologica e quella antropologica fossero intrinsecamente compenstrate, in modo che la chiarificazione dell'una contribuiva all'approfondimento dell'altra e viceversa. Ciononostante la Stein non dimentica di mettere in luce, nell'analogia, la ben più radicale differenza che sussiste tra le due unioni, cf. Id., *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie, bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöller*, ESGA 15, Herder, Freiburg Basel Wien 2005, p. 89. Cf. inoltre le precisazioni formulate recentemente da G. O'COLLINS, *Incarnazione*, tr. it. di L. De Santis, GdT 304, Queriniana, Brescia 2004, pp. 115-116.

<sup>25</sup> Il riferimento è intenzionalmente molto generale, in quanto vuol richiamare l'orizzonte «manualisticamente» cartesiano che è il più diffuso nei dibattiti. Come sempre accade, la posizione del Descartes «in carne ed ossa» è molto più sfumata ed incerta, riguardo alle conclusioni, soprattutto se considerata nell'intero contesto della sua opera. Per una prima introduzione al problema, cf. G. RODIS-LEWIS, *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris 1990, la quale parlando del «paradoxe cartésien» evidenzia alcuni aspetti del pensiero di Descartes meritevoli di una rinnovata attenzione.

<sup>26</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 159. A p. 148 della medesima opera, troviamo una definizione più ampia di persona, che ne prepara la visione d'essenza: «soggetto di una vita egologica attuale, che ha un corpo vivente ed un'anima, con qualità corporee e spirituali, in modo particolare è dotato di un carattere e che, dunque, sviluppa le sue qualità sotto l'effetto di circostanze esterne ed in tale sviluppo dispiega un'inclinazione originaria». Cf. sul pregiudizio – tipicamente francese – che attribuisce ad Husserl una nozione «disincarnata» dell'*io puro* e della *coscienza*, R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale...*, cit., pp. 67-68.

sona, considerata come la «totalità» che presiede alla regione ontologica fondante il sapere antropologico.<sup>27</sup> Tale precisazione è necessaria per un'equilibrata valutazione del contributo della Stein alla concezione fenomenologica della corporeità. Ci è sembrato pertanto doveroso prendere le distanze dai pregiudizi di certa fenomenologia esistenzialista o dalle conclusioni critiche di uno dei primissimi e peraltro validi studi dedicati ad Edith Stein in lingua italiana, quello di Carla Bettinelli, che accusa – in modo piuttosto sorprendente – la fenomenologa di un persistente dualismo, da contrapporsi alla posizione di san Tommaso d'Aquino.<sup>28</sup> Auspichiamo

<sup>27</sup> Molteplici sono i luoghi da cui è possibile ricavare questa concezione; tra i più significativi E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 147: «l'individuo è un Oggetto unitario, in cui l'unità della coscienza di un Io e un corpo fisico si congiungono indissolubilmente; pertanto ciascuno dei due assume un carattere nuovo: il corpo si presenta come corpo proprio, mentre la coscienza si presenta come anima dell'individuo unitario. [...] L'individuo psicofisico come un tutto è un membro nell'ambito della natura» e p. 227: «solo chi vive se stesso come persona, come un tutto significante, può capire le altre persone» e ID., *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in «Edith Steins Werke», vol. II, a cura di L. Gelber e P. Romaeus Leuven, Verlag Herder, Freiburg i. B. 1986<sup>3</sup>; tr. it. di L. Vigone, *Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'Essere*, rev. e pres. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1992<sup>2</sup>, p. 394: «L'anima è lo “spazio” al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito», e p. 398, dove viene data la definizione forse più completa di persona: «Abbiamo inteso per persona, in quanto Io che abbracci il corpo e l'anima, che illumina conoscendo e che domina con la volontà, il supporto che sta sotto e sopra al composto di anima e corpo, o la forma della pienezza onniabbracciante. [...] Se fosse solo *Io puro*, la persona non potrebbe vivere». La nozione di persona come totalità, o come diciamo noi «intero antropologico», è particolarmente sottolineata da A. M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein*, cit., e si può ritrovare anche in TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, co. e ad 3m. Inoltre, nella concezione della Stein, occorre ricordarlo, la struttura della persona comprende la dimensione comunitaria e sociale, infatti «prendere in considerazione un individuo umano isolato è un'astrazione», E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 187.

<sup>28</sup> C. BETTINELLI, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 13 e p. 211: «A parer mio, già in questa prima fase del pensiero steiniano appare qualche punto discutibile. La sua visione della persona che “ha” un corpo e un'anima, la cui unità è data dal fenomeno della fusione, rivela, in un certo qual modo, una concezione dualistica, anche se sfumata, ed una comprensione in parte insufficiente della relazione tra il corpo e l'anima. “Avendo” la

che il nostro lavoro possa contribuire a mostrare l'infondatezza di tali critiche nel contesto dell'ottica fenomenologica adottata dalla Stein, di cui apprezziamo piuttosto la continuità con le posizioni tommasiane sull'unitarietà dell'umano, pur nella differenza dei contesti e delle metodologie.<sup>29</sup>

Per affrontare il problema dell'in-carnazione, cifra dell'unità dell'uomo, procediamo dalla descrizione di un fenomeno che rivela anche un ulteriore e originale aspetto dell'analisi steiniana della corporeità: la *forza vitale* (*Lebenskraft*). La Stein inizia da una semplice osservazione: i sentimenti comuni sono inscindibili dalle sensazioni che esse comportano. Ad esempio, scrive la Stein, «freschezza di forze e abbattimento non riempiono soltan-

---

persona un corpo, questo, sia pure in quanto *Leib* vivente suo proprio, le rimane di fronte come oggetto. Mi pare che manchi, nella concezione steiniana, un concetto di corpo umano che, informato dall'anima, quale sua unica forma sostanziale, ad essa è unito in unità sostanziale e da tale unione è intimamente strutturato in se stesso sia come corpo umano sia come corpo animale. Si è, in ultima analisi, un poco lontani dalla espressione tomista, che ha il pregio della completezza...». A rigore, occorre però ricordare che la Bettinelli non ha potuto confrontarsi con le opere postume di cui noi ci serviremo a fondo. Rispetto alle opere edite in vita, queste ultime – *Introduzione alla filosofia* e *La struttura della persona umana* – si nutrono del pensiero tommasiano e manifestano meglio l'unità psicofisica di cui la Bettinelli lamenta l'assenza. Rimangono, tuttavia, dell'idea che la fenomenologia steiniana sia pienamente compatibile con una concezione antropologica pienamente unitaria e, forse, questo la Bettinelli poteva riscontrarlo già nella lettura di *Essere finito e Essere eterno*. Soprattutto l'insistenza dell'A. sul fenomeno della  *fusione*  di due realtà originariamente separate, il *Leib* e l'anima, non sembra rispettare la concezione steiniana.

<sup>29</sup> Tra santa Teresa Benedetta della Croce e san Tommaso d'Aquino vi è anche una divergenza piuttosto radicale, se ci si attiene al pensiero dell'Aquinato così come lo riporta la tradizione tomista, ma riguarda soprattutto il problema del *principium individuationis* nel caso della persona. La *materia signata quantitate* non è sufficiente per la Stein a spiegare quell'*individualità essenziale* che caratterizza la persona umana. Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., c. VIII «Significato e fondamento dell'essere individuale», pp. 482 e ss. Ci sembra che sia principalmente rispetto a questo punto, e certamente non alla questione del dualismo, che si devono riferire le seguenti affermazioni in ID., *La struttura della persona umana*, cit., p. 65: «non sono in grado di seguire semplicemente gli insegnamenti di san Tommaso; infatti, su alcuni punti essenziali, ho opinioni diverse».

to l'Io, ma io "li avverto in tutte le membra"». <sup>30</sup> Uno stato di spossatezza o di esuberanza corporea viene vissuto come derivante dall'intero corpo proprio, a differenza delle singole sensazioni di volta in volta localizzabili e dei sentimenti derivanti più precisamente dalla psiche, come la malinconia e l'allegria. Tale forza vitale è strettamente connessa con la definizione del vivente come di un ente dotato di un *nucleo* – un «*primum movens*»<sup>31</sup> scrive la Stein – che si autodetermina insieme alla totalità dell'organismo, che si sviluppa e declina. All'interno di questo decorso il vivente compie alcune operazioni (nutrizione, respirazione, riproduzione, ecc.) e vive alcuni stati mutevoli, appunto i sentimenti comuni quali salute, malattia, freschezza, stanchezza, che testimoniano della situazione dell'organismo rispetto alla forza vitale che aumenta o decresce. L'elemento di originalità dell'analisi della Stein consiste in questo: attraverso l'osservazione e la rapida descrizione dei «sentimenti vitali», ella riesce a darci una visione unitaria e completa di quella *totalità differenziata* (E. Coreth) che è l'uomo, mostrando come le dimensioni del corpo proprio o vivente (*Leib*), dell'anima (*Seele*) e dello spirito (*Geist*) emergano da un'unica realtà incarnata.

Introduciamo questo tema con un esempio. Uno studente deve preparare l'esame di Storia della Filosofia del Novecento. Si accosta al libro di testo, ne sfoglia le pagine distrattamente e avverte un improvviso malessere: le parole sembrano lontane e incomprensibili, è attraversato da una irrequietezza che agita tutto il corpo e presto è colto da un diffuso sentimento di noia. Decide così di lasciar perdere per qualche giorno la preparazione dell'esame: esce, incontra amici... Il giorno dopo riprende il libro tra le mani e si scopre animato da una nuova freschezza: i concetti, sempre complessi, rivelano alcune connessioni significative, la memoria corre alle chiarificazioni del docente e l'interesse per la materia rinasce progressivamente.

Quale analisi fenomenologica è possibile compiere? Dapprima occorre notare come la persona, rispetto a un vivente in generale, manifesti chiaramente un centro d'irradiazione dei vissuti: l'Io puro. Eppure questo non

<sup>30</sup> ID., *Il problema dell'empatia*, cit., p. 135.

<sup>31</sup> ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 164.

coincide esattamente con il nucleo del vivente. Se si possono osservare alcuni movimenti volontari che dipendono strettamente dall'Io (ad es., lo studente dell'esempio decide di lasciar perdere...), vi è un processo corporeo che agisce indipendentemente dall'impulso volontario. I processi vitali, infatti, posseggono solo un lato cosciente che si manifesta per così dire sulla *soglia* dell'Io. Per mantenerci dunque nei limiti al cui interno la cosa si dà alla coscienza, l'Io si può solamente collocare *nel* nucleo, ma questo possiede una profondità che non può essere ridotta a quanto traspare al soggetto. I sentimenti vitali come l'improvviso malessere o la freschezza avvertite dallo studente dell'esempio sono vissuti coscientemente – per cui si può dire «io vivo un certo malessere» – e riguardano la totalità del corpo, influiscono sulle attività corporee e anche su quelle spirituali (intelligenza e volontà), ma provengono da una profondità della persona che non si manifesta evidentemente. Si tratta quindi di «*forza vitale organica e psichica*» che manifesta l'unità di interiorità ed esteriorità, corpo e anima. Lo studente vive sentimenti vitali che riguardano la totalità della propria persona e si rapportano a diversi livelli alle dimensioni corporee, psichiche e spirituali della persona, influenzandosi reciprocamente.

«Ci sono stati corporei vissuti che non afferrano l'io e la sua attività spirituale (la stanchezza dopo uno sforzo fisico nel quale si rimane completamente “svegli” o si è capaci di un lavoro spirituale); dall'altro è possibile che permeino l'io e ogni sua azione. Dall'insieme degli stati vitali “legati al corpo” si distinguono i sentimenti vitali spirituali – a ciò appartiene anche quello che comunemente si indica con stato d'animo –, un'atmosfera o luce che riempie il campo della coscienza, che diffonde il suo bagliore sul colore proprio di ogni singolo vissuto. Anche questi sentimenti possono rimanere limitati al loro ambito originario o propagarsi alla corporeità, eventualmente possono oltrepassare un effetto proveniente da lì o ad esso soccombere (ad esempio, la stanchezza determinata dal corpo può svanire attraverso lo stato di piacevole eccitazione, nella quale la persona si ritrova per aver ricevuto una buona notizia). L'“accadimento causale interno” ha anche diversi punti d'inizio possibili: lo stato della forza vitale organico-psichico che è co-determinato dalla natura del corpo materiale e dal contesto causale esterno nel quale versa; lo stato della forza vitale spirituale che è co-determinato dalle “impressioni” del mondo spirituale, dai movimenti della sfera affettiva che debbono

il loro impulso a una oggettualità vissuta (a un “motivo” assoluto). Come terzo si presentano gli impulsi volontari che paralizzano gli effetti degli altri fattori causali. Nell’ultimo caso non abbiamo più un puro evento causale che è sempre un effettuar-si passivo, piuttosto un intervento attivo e libero dell’io all’interno dei corsi causali».<sup>32</sup>

Abbiamo ritenuto indispensabile questa lunga citazione per mostrare, in modo sintetico, la ricchezza degli intrecci antropologici tra corpo, psiche/anima e spirito, dove la psiche si pone come l’anima vista dal punto di vista del corpo – e pertanto possibile oggetto del metodo delle scienze naturali –, mentre l’anima in quanto spirito richiede una propria metodologia d’indagine, essendo comprensibile solo alla luce della nozione, ad esempio, di *motivazione* che si differenzia da quella materiale e organica di *causa*, così come l’atto libero si differenzia dal processo necessario.<sup>33</sup> Altro elemento da tener presente è la distinzione tra la sfera corporea e ambientale, causalmente determinata, e quella spirituale che è motivata dall’oggettualità vissuta, cioè dal senso di ciò che si sta vivendo, intenzionalmente colto, e pertanto sottratto ad ogni causalità fisica o materiale. Ancora una volta non si tratta di un dualismo, ma di una dualità di piani e di accessi, senza la quale la totalità umana non sarebbe più tale.

#### 1. 4 Forma e materia: l’incarnazione metafisica

In *Essere finito e Essere eterno* e ne *La struttura della persona umana* Edith Stein raccoglie l’eredità della tradizione metafisica alla luce delle acquisizioni fenomenologiche. Se la descrizione fenomenologica, di cui abbiamo appena avuto un breve assaggio, si attiene alla cosa così come si manifesta, non lo fa per contestare le acquisizioni della filosofia classica.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 167-168. Sui sentimenti vitali e la dinamica vitale, cf. R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale...*, cit., pp. 180 e ss.

<sup>33</sup> Per un approfondimento di questa capitale distinzione, cf. E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat*, Niemeyer, Tübingen 1970<sup>2</sup>; tr. it. di A. M. Pezzella, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione*, pres. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999<sup>2</sup>, pp. 33-155.

Al contrario, il metodo fenomenologico – poiché intende attenersi a un linguaggio vivo, ricco di senso, alle cui parole corrispondano sempre intenzioni significanti riempite da ciò che si può attualmente percepire e vivere in prima persona – ha nel progetto della Stein piuttosto la funzione di *rianimare* i concetti e le strutture elaborati dalla filosofia classica nella lettura del reale per mostrarne la perenne vitalità. Quello che nei manuali aveva assunto la forma spesso sclerotizzata dell'insieme concettuale definito da applicare alla realtà, attraverso la pratica del metodo fenomenologico risveglia le proprie potenzialità di senso. Allora, ad esempio, la celeberrima espressione tommasiana *anima forma corporis*, da definizione concettuale usata a mo' di slogan da opporre a qualsiasi tentativo ulteriore di approfondimento, viene riattualizzata dalle descrizioni fenomenologiche del *Leib* manifestando un senso ed una capacità strutturale ed esplicativa notevole. È per questo che, nell'opera della Stein, non si può effettivamente gustare la ricchezza dell'analisi dello statuto d'in-carnazione dell'uomo senza affrontare la struttura ontologica che è richiesta da un'attenta lettura fenomenologica.

Nell'analisi fenomenologica dei sentimenti vitali, la Stein ha potuto osservare l'intreccio di almeno tre istanze – una corporea, una psichica ed una spirituale – profondamente unificate. Il principio di questa unità viene chiamato *anima*:

«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 le sue parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io – un mondo di cose, persone, avvenimenti –, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto *anima*, nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'io persona è di casa».<sup>34</sup>

L'anima dell'uomo in quanto tale è *hoc aliquid* sussistente di natura spirituale e funge da *forma corporis*: se infatti l'anima è per il corpo e non c'è corpo proprio senz'anima, tuttavia l'uomo non è mai solamente corpo

<sup>34</sup> Id., *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 394.

vivente, individuo psicofisico.<sup>35</sup> Per essere tale necessita di un principio spirituale che è costitutivamente in-carnato e questo lo si può osservare fenomenologicamente negli esempi riportati sopra riguardanti la *forza*: vi è nell'uomo una forza *primariamente* materiale (come quella che agisce nella digestione), vi è una forza organica (freschezza o stanchezza), vi è una forza psichica (l'allegria) e vi è un piano *primariamente* spirituale come la *gioia* dell'intelligenza o la *libertà* di un atto volontario. Inoltre, sottolinea la Stein, il corpo proprio come ogni organismo vivente è percepito come una realtà «*tenuta insieme [...] formata dall'interno*».<sup>36</sup> L'anima come centro della persona, dotato di una profondità che non coincide con l'orizzonte della coscienza, è quel *primum movens* che plasma dall'interno la materia che costituisce il corpo e allo stesso tempo è principio della vita dell'intelligenza e della volontà espressione della propria spiritualità:

«l'anima non “abita” nel corpo vivente come in una casa, non lo indossa e non lo toglie come un vestito [...]. L'anima compenetra totalmente il corpo vivente e, attraverso questa penetrazione

---

<sup>35</sup> Per la nozione di anima come *hoc aliquid* incorporeo e sussistente, cf. TOMMASO D'AQUINO, *ST*, I, q. 75, a. 2, co: «Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens» e ad 1m: «hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid».

<sup>36</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 76. A nostro parere è in questo fondamentale passaggio che si può intravedere la presenza nella Stein della concezione neoplatonica per cui è «l'“anima” che “contiene” il corpo, lo “tiene insieme” – e non viceversa», R. DE MONTICELLI, *L'ascesi filosofica ...*, cit., p. 54. Questa concezione, secondo l'Autrice, è una variazione plotiniana su di un tema del Timeo platonico, ripreso da Agostino (*Confessiones*, I. 3. 3), Tommaso (*ST* I, q. 8, a. 1, ad 2m), fino a Leibniz e a Husserl. In chiave metafisica, questo tema è ripreso da G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, pref. di G. Biffi, Cantagalli, Siena 2003, pp. 217-218.

della materia organizzata, non solo la materia diventa corpo vivente permeato di spirito, ma anche lo spirito diventa spirito materializzato e organizzato».<sup>37</sup>

In questo senso, la persona è pensata da Edith Stein come un'unità, nella distinzione (*Leib, Psyche/Seele, Geist*) e nell'ordinamento che esige un principio primo che garantisca la differenza:

«l'uomo è per essenza spirito [...]. L'anima dell'uomo *in quanto* spirito si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale. Ma lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma dandole la sua forma corporea».<sup>38</sup>

Quello che qui la Stein descrive come «condizionamento» è in realtà molto di più; affermare che *l'anima è forma corporis* non significa unire due sostanze, ma rinvenire una differenza costitutiva che emerge da un'unica sostanza, l'uomo, che di per sé non è né anima spirituale – astrattamente intesa – né corpo e, per così dire, li precede entrambi: «il corpo è *qualcosa* anche senza l'anima, ma è *questo* corpo solo grazie a *questa* anima e 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 è *una sola* sostanza».<sup>39</sup> Questa dottrina radicalmente unitaria, che vede il suo vertice e il suo nucleo più profondo nell'anima, trova conferma nel fatto che la Stein considera l'embrione già un essere umano, traendo le conseguenze dalla dottrina tomista dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo:

«l'individuo non è prima pianta, poi animale, poi essere umano, ma dal primo istante della sua esistenza, un essere umano, anche se l'umano emerge nello specifico solo in un determinato stadio evoluti-

<sup>37</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 156. È interessante notare, per rendere ragione della nostra scelta di privilegiare il tema della *forza vitale* per testimoniare dell'unità incarnata dell'uomo, che proprio dopo aver affermato in modo così perentorio l'unità antropologica, la Stein stessa veda nell'analisi del vissuto della *forza* – respinto sia dalla fisica, sia dalla psicologia a lei contemporanee – «il punto da cui si può cogliere questa compenetrazione».

<sup>38</sup> Id., *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 386.

<sup>39</sup> Id., *La struttura della persona umana*, cit., p. 146.

vo. Quindi si dovrà dire che l'anima spirituale esiste dal primo istante dell'esistenza umana, anche se non ancora sviluppata in vita attuale, personale spirituale».<sup>40</sup>

Non si tratta, tuttavia, nemmeno di pensare l'anima e lo spirito come l'uno accanto all'altro: è la stessa anima, principio della persona umana, a essere un *aliquid* spirituale e forma del corpo. In questo senso il corpo non viene semplicemente ad aggiungersi a uno spirito di per sé compiuto e indipendente, ma la stessa corporeità risulta essere una dimensione antropologica imprescindibile che scaturisce dalla stessa anima spirituale dell'uomo:

«in quanto forma del corpo, l'anima assume quella posizione intermedia tra spirito e materia, propria delle forme delle cose corporee. In quanto spirito, ha il suo essere "in sé", può elevarsi con tutta la libertà al di sopra di sé, e accogliere in sé una vita più alta. [...] è l'anima spirituale che ha un molteplice sviluppo nell'essere. [...] Secondo la sua essenza più intima l'anima è *spirito* (*spiritus*), e questa sua essenza sta al fondamento della formazione di tutte le sue forze».<sup>41</sup>

In sintesi: il corpo rispetto al centro della persona, identificato nell'*anima spirituale*, assolve a una triplice funzione. A seconda del punto di vista da cui lo si prende in considerazione, il corpo è di volta in volta «*fondamento, espressione e strumento* dell'anima umana spirituale-personale». *Fondamento* perché, stando all'ordine delle cose così come si danno nell'esperienza comune, l'anima umana non può manifestarsi come tale prescindendo dalla materia che essa forma come corpo vivente. Per evitare possibili fraintendimenti, che possono scaturire dal tentativo steiniano non sempre riuscito di comprendere nozioni metafisiche nel quadro di uno sguardo fenomenologico, è bene tenere a mente quest'esempio: una casa per essere costruita ha bisogno del sottosuolo e tuttavia la casa non si risolve affatto nel sottosuolo che la fonda. *Espressione*, come vedremo meglio tra poco, perché nel corpo si rende visibile e manifesta la vita psi-

<sup>40</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>41</sup> *Id.*, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., pp. 472-473. Qui la Stein si richiama esplicitamente all'antropologia paolina, citando in part. *1 Cor* 15, 35ss. e allargando poi la riflessione a *Gv* 7, 38 e *Eb* 4, 12.

chica e spirituale e *strumento* in quanto la volontà umana può finalizzare il corpo a un'attività che perfezioni la persona stessa o l'ambiente circostante, attività che trova nell'arte la modalità più ricca di significato. Ma il corpo vivente formato originariamente dall'anima possiede una «forma piena di significato» che precede i significati assunti dal corpo stesso in seguito al moto della volontà.<sup>42</sup>

## 2. EX-CARNAZIONE:

### IL CORPO COME SIMBOLO DELL'ANIMA SPIRITUALE

Edith Stein dedica buona parte del suo lavoro alla comprensione della capacità espressiva della persona. In questa dimensione comunicativa si manifesta, appunto, la profonda unitarietà antropologica in quanto la capacità di *esprimere* la vita interiore è considerata una funzione essenziale del

---

<sup>42</sup> ID., *La struttura della persona umana*, cit., pp. 135-136. Questa pienezza di senso del corpo è da valutarsi certamente in relazione a quella che è stata definita un'*antropologia duale*. In questo senso l'uomo è originariamente maschio e femmina e, questa dualità nella reciprocità, non è un fenomeno solamente fisiologico, ma trova la propria radice nella costituzione dell'anima spirituale stessa, cf. E. STEIN, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, in «Edith Stein Werke», vol. V, a cura di L. Gelber e P. R. Leuven, Nauwelaerts, Lovanio 1959; tr. it. di O. M. Nobile Ventura, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, pref. di A. Ales Bello, intr. di L. Gelber, Città Nuova, Roma 1995<sup>4</sup>. Un accenno riassuntivo, ma intuitivamente molto efficace, dell'impostazione è presente in E. STEIN, «Ad una suora (8. 8. 1931)», in ID., *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*, Città Nuova, Roma 1973, p. 55: «Dire che la differenza dei sessi «è data solo dal corpo» è un'asserzione pericolosa per diversi motivi: I) Se *anima = forma corporis*, allora la differenza dei corpi è un indice di differenza spirituale. II) La materia esiste in funzione della forma, non viceversa. Questo fa capire che la differenza spirituale è quella primaria. Fino a che punto poi lo sviluppo nella soprannatura può e deve essere uno sviluppo al di sopra delle differenze naturali, è da esaminarsi a fondo...». Poiché non possiamo qui approfondire questo pur importante aspetto della riflessione steiniana sulla corporeità, rimandiamo – oltre agli studi di A. Ales Bello, a H.-B. GERL, *Edith Stein. Vita – Filosofia – Mistica*, tr. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1998, in part., la seconda parte intitolata «Nel campo di tensione della questione femminile», pp. 55-111 e a A. M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein...*, cit., «L'essere donna. Per un'antropologia duale», pp. 102-109.

corpo vivente della persona umana, cosa che rafforza ulteriormente la concezione dell'uomo come spirito originariamente incarnato.<sup>43</sup> Per ragioni estetiche di simmetria, ma soprattutto per la forza icastica del termine, chiamiamo questa dimensione antropologica *ex-carnazione* per sottolineare il movimento di senso che procede dalla carne, secondo il punto di vista proprio e altrui.<sup>44</sup>

L'importanza dell'analisi dell'espressione nella filosofia della Stein deriva dalla particolare attenzione ch'ella ha rivolto al problema dell'empatia e, in generale, della conoscenza della persona altrui. Il corpo assume qui un ruolo centrale: nel darsi della persona altrui, la corporeità dei gesti, delle espressioni, nonché, anche se su un altro piano, quella del linguaggio verbale – in cui il senso si trova «incarnato» nella voce o nella scrittura – risulta una via imprescindibile nella costituzione stessa della dimensione intersoggettiva. Le persone comunicano attraverso il corpo, che si dà alla coscienza dell'altro. In questo senso, la conoscenza personale procede dalla carne, *ex-carnazione*, appunto:

«la costituzione dell'individuo estraneo è fondata del tutto sulla costituzione del corpo. La datità, mediante la percezione esterna, di un corpo provvisto di una certa qualità è dunque il presupposto per la datità di un individuo psicofisico; d'altra parte con la sola percezione esterna non procediamo di un passo oltre il corpo fisico; viceversa l'individuo in quanto tale si costituisce completamente mediante atti di empatia, come abbiamo visto. Grazie a questo fondarsi dell'anima sul corpo proprio, l'empatia negli individui psicofisici è possibile solo per un Soggetto dello stesso tipo. Un Io puro ad esempio, per il quale non si costituiscono né un suo corpo proprio originario né dei rapporti psicofisici originari, potrebbe forse avere in datità diversi Oggetti, ma non avrebbe la capacità di percepire corpi animati né individui viventi»

<sup>43</sup> Cf. ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 169.

<sup>44</sup> Dobbiamo questa nozione, anche se dotata originariamente di un significato piuttosto differente, alla lettura di H. CONRAD-MARTIUS, *Die Geistseele des Menschen*, Kösel-Verlag, München 1960, ad esempio, p. 16: «Zum Logos einer rein stofflichen Substanz gehört nur die materielle Ausgestaltung oder die Exkarnation, nicht aber die psychische, nicht die geistige Inkarnation».

e, inoltre,

«Non dovrebbe essere forse una necessità eidetica il fatto che lo spirito possa entrare in reciproco rapporto con lo spirito solo attraverso la mediazione della corporeità? In realtà non vi sono altre vie perché io, in quanto individuo psicofisico, pervenga alla conoscenza della vita spirituale di altri individui. È vero che so di molti, vivi e morti, che non ho mai visto. Ma lo so dagli altri che vedo oppure lo so attraverso la mediazione delle loro opere che percepisco sensibilmente, e che essi hanno prodotto grazie alla loro organizzazione psicofisica. Lo spirito del passato si para innanzi a noi sotto molteplici aspetti, ma esso è sempre connesso a un corpo fisico: la parola scritta o stampata o incisa sulla pietra; pietra o metallo divenuti una configurazione spaziale». <sup>45</sup>

Vi è qui un rimando a una esplicita connessione eidetica – una sorta di *a priori materiale* inteso come condizione di possibilità della realtà così come la conosciamo del tipo che sussiste nel fatto che è impossibile percepire un colore indipendentemente da una superficie <sup>46</sup> – tra l'espressione e la corporeità, sia pure in senso lato.

---

<sup>45</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., rispettivamente p. 190 e pp. 228-229. L'importanza conferita alla corporeità nello specificare la possibilità dell'empatia sembra essere uno maggiori punti di divergenza tra la Stein e Husserl, cf. E. STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, in «Edith Stein Werke», vol. XIV, a cura di L. Gelber e M. Linszen, O.C.D., Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1991; tr. it. di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, revisioni e integrazioni di A. M. Pezzella, *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, Lettera del 20-3-1917 (n. 12), p. 49.

<sup>46</sup> Per una prima delucidazione sull'*a priori materiale*, con riferimento alla Terza delle *Ricerche logiche* husserliane cf. E. FRANZINI, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, FrancoAngeli, Milano 1991, p. 40: «Le leggi sintetiche determinano dunque quel piano trascendentale *fondato sulla natura specifica dei contenuti*. L'*a priori* non è una capacità sintetico-ordinatrice di un Io penso che ordina un materiale sensibile informe, un'area fenomenica dispersa e confusa ma è radicato nelle cose stesse, nella loro *struttura sensibile*, nei loro ordine eidetico, nei loro stessi sostrati *qualitativi*».

## 2. 1 La corporeità espressiva

Edith Stein considera una caratteristica fondamentale del corpo vivente quella di essere capace di esprimere la vita interiore della persona. Tale capacità conosce una molteplicità di forme nelle quali la vita – in quanto stati d'animo, sentimenti corporei e spirituali – fluisce dall'interno verso l'esterno lasciandosi esprimere dal corpo: i tratti del viso, i suoni della voce, la mimica, il modo di muoversi, il portamento. La caratteristica peculiare dell'espressione corporea risiede nella particolare unità, osservabile fenomenologicamente, che avvolge l'espressione e ciò che viene espresso. Tale unità può venir scomposta solo per via d'astrazione: non si dà infatti una pura exteriorità, ad es. una particolare conformazione dei tratti del viso, che viene poi associata a uno stato interiore, ad es. uno stato di paura, che motiva l'espressione corporea. Questa distinzione è dovuta alla pratica dell'analisi, ma concretamente la paura si esprime somaticamente attraverso quella particolare configurazione dei tratti del viso che essa produce nel momento in cui viene vissuta. In altre parole, l'espressione corporea non appartiene alla categoria del segno, se con segno s'intende – ad esempio con F. de Saussure<sup>47</sup> – qualcosa di totalmente arbitrario, in cui non vi è nulla che connette il *significante* (il segno «cane» secondo la *suppositio materialis*, per usare i termini medievali) con il *significato*, ossia con il concetto che il segno cane esprime o addirittura con il cane in carne ed ossa. Al contrario di questo rapporto d'indifferenza che il segno ha nei confronti di ciò che esso significa, per Edith Stein nell'espressione mimica tra «la vita interiore e la sua espressione c'è una connessione interna, una connessione di senso», che possiamo tentare di interpretare come il livello di senso intrinseco al corpo vivente in quanto appartenente alla natura.<sup>48</sup> In questo senso, ci sembra che il corpo esprima la vita inte-

<sup>47</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, tr. it. di T. de Mauro, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 83 e ss.

<sup>48</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 170. A meno che non sia accompagnato da un'attività mimica, il linguaggio non manifesta questo genere di connessione. L'espressione verbale è infatti qualcosa di fondamentalmente diverso dalla semplice espressione corporea, cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., n. 8, pp. 139-140.

riore così come esprime il proprio stato di salute: «al flusso continuo della vita dell'anima corrisponde un continuo cambiamento nell'apparenza esterna del corpo». <sup>49</sup> Tutta la corporeità è così coinvolta nell'espressione della personalità, manifestando una volta di più l'unità psicofisica dell'uomo:

«il fluire verso l'esterno della “scarica” corporea proveniente dall'interno – scrive la Stein quasi suggerendo una dinamica per cui il corpo proprio è capace di esprimere se stesso – è vissuta in modo originario ed eventualmente viene colta attraverso la riflessione o percepita interiormente». <sup>50</sup>

Questo «eventualmente» è molto significativo. Originariamente il rapporto tra sentimento ed espressione è un «rapporto essenziale e significativo», solo in un secondo momento entra in causa la relazione causale. Quando si gioisce di qualcosa si percepisce in modo concomitante, perlopiù senza esserne consapevoli, il distendersi delle labbra nel sorriso: il sentimento di gioia viene vissuto insieme alla sua espressione corporea. Solo quando porto intenzionalmente a datità il mutamento del corpo proprio comprendo che questo è stato determinato causalmente dal sentimento che, nello «scaricarsi» ha utilizzato la struttura della causalità psicofisica, ma questo proviene da una riflessione che è successiva al vissuto dell'unità di significato che abbraccia il sentimento espresso e la sua espressione. Insieme all'individuazione della relazione causale, l'espressione viene «isolata» dal sentimento espresso, costituendo la condizione di possibilità della pro-

---

<sup>49</sup> *Id.*, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 189.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 248. Cf. anche E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 140: «Il sentimento, per la sua pura essenza, non è qualcosa di chiuso in se stesso, ma è, se così si può dire, un sentimento carico di energia che deve scaricarsi e ciò può avvenire in divari modi. [...] È il sentimento che, secondo il suo senso, prescrive quale espressione e quale atto di volontà possa motivare». Di particolare interesse per la comprensione della collocazione della psicologia fenomenologica risulta la presa di distanza della Stein dal celebre trattato di C. DARWIN, *The expression of the emotions in man and animals*, London 1872, le cui tesi sono state perfezionate da W. Wundt, uno dei massimi rappresentanti dello psicologismo.

duzione arbitraria, ad esempio, di un movimento delle labbra che solo equivocamente può essere detto sorriso. E tuttavia, a livello di descrizione essenziale,

«i fenomeni di espressione appaiono come emanazioni dei sentimenti, al tempo stesso essi sono espressioni delle qualità psichiche che si manifestano in essi: uno sguardo pieno d'ira, ad esempio, tradisce un carattere violento».<sup>51</sup>

La teoria dell'espressione corporea offerta dalla Stein, pur descrivendo la relazione con ciò che è espresso in termini di connessione intrinseca, non cede ad alcuna ingenuità spontaneista. Il fatto che al flusso dei vissuti corrisponda un cambiamento espressivo nel corpo, non significa che questo sia sempre facilmente interpretabile o adeguato. Oltre al fatto che attraverso una stessa espressione corporea possono essere portati a manifestazione diversi sentimenti (l'arrossire può manifestare un moto d'ira, di vergogna o un semplice sforzo fisico<sup>52</sup>), a riguardo si devono segnalare due ordini di difficoltà.

A. Relativamente al corpo, pur non essendo di per sé necessario, di fatto si assiste a casi di «resistenza» o «pigrizia» che impediscono una piena manifestazione del vissuto oppure stati nei quali l'espressione si è come «irrigidita», cristallizzandosi nell'atteggiamento corporeo limitando la fluidità della capacità espressiva. In questo modo, una gran parte del vissuto non traspare. Un ulteriore ostacolo è costituito dalla stratificazione del vissuto – ad esempio, «la purezza, la profondità, il calore di una gioia» –, in ordine alla quale ogni momento dovrebbe giungere all'espressione, mentre di fatto «l'intero si fa valere *attraverso* questo o quel momento, mentre gli altri non diventano visibili da sé».<sup>53</sup>

<sup>51</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 142-143.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, p. 143. Anche se, è bene sottolinearlo, tra l'arrossire dovuto alla vergogna e quello dovuto allo sforzo vi è una differenza essenziale che rinvia a quella tra *motivazione* e *causalità*; cf. *ibid.*, p. 185.

<sup>53</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 189.

B. Relativamente all'influsso della volontà sul corpo, come essa può produrre un'amplificazione della capacità espressiva arricchendola di un *surplus* intenzionale di senso – una cosa è infatti che la mia gioia traspaia involontariamente attraverso il mio sorriso, un'altra è che io voglia esprimere la gioia che provo per comunicare esplicitamente la mia gratitudine –, così la volontà può «trattenere» e «produrre» le manifestazioni espressive fino ad imporre al corpo un atteggiamento che simula alcuni stati d'animo cui non corrisponde nulla di reale, per cui «il corpo può diventare in misura maggiore o minore una maschera che copre l'interiorità, invece di manifestarla».<sup>54</sup>

Il fenomeno dell'espressione corporea, tuttavia, rimane fondamentale per la comprensione empatica dell'altro: percependo il sorriso dell'altro, colgo la sua gioia. Facendo riferimento al lavoro di T. Lipps, in merito alla Prima delle *Ricerche logiche* di Husserl, la Stein chiama la particolare relazione che esiste tra ciò che viene espresso e l'espressione dal punto di vista dell'apprensione empatica «rapporto simbolico».<sup>55</sup> È qui che possiamo scorgere il primo momento dell'interesse della Stein per la nozione di *simbolo*, che l'accompagnerà, attraverso lo studio di Dionigi pseudo-Areopagita, fino alla *Kreuzeswissenschaft*. Nel simbolo è possibile vedere «una cosa attraverso un'altra», «in una cosa percepita è presente un'altra cosa, e precisamente è co-afferrato con essa un fatto psichico»: <sup>56</sup> l'espressione corporea è tale perché attraverso il sorriso, un movimento dei muscoli facciali che produce una certa conformazione dei tratti del viso, colgo la gioia dell'altro. In altre parole, lo psichico traspare nel corporeo. L'essenza del simbolo si chiarisce nella distinzione dal segnale, quest'ultimo infatti non permette alcun attraversamento: essendo costituzionalmente opaco, esso rinvia semplicemente all'esistenza di un'altra cosa. Avendo visto del fumo sulla collina, si è rimandati all'esistenza del fuoco, ma non

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>55</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 174. La Stein accoglie solamente quest'aspetto della teoria di Lipps, mentre ritiene una «totale aberrazione» (p. 178) il considerare l'espressione verbale, la parola, alla stregua dell'espressione corporea, come un simbolo.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 175.

lo si vede nel fumo; nell'improvviso arrossamento del volto, vivo la vergogna dell'altro: l'espressione e il sentimento espresso sono tutt'uno, «un'unità naturale».<sup>57</sup> Per comprendere questa relazione occorre assumere il punto di vista adeguato, ossia bisogna aprirsi a un atteggiamento empatico che veda il corpo dell'altro come corpo proprio, *Leib*: se sopprimo questa tendenza e riduco esclusivamente l'arrossamento – nel modo del *Körper* – alla stregua di una dilatazione meccanica dei capillari, cui è stato culturalmente associato un senso, la relazione simbolica è irrimediabilmente perduta, quasi che l'interpretazione potesse trasformare un fenomeno in un altro, mentre si commette solamente un errore categoriale. Secondo una dinamica già osservata vi è, tuttavia, un caso in cui il simbolo e il segnale convergono. Nell'esteriorizzazione intenzionale l'espressione, di per sé simbolica, è infatti impiegata come segnale quando si sorride per rendere volontariamente noto ad altri il fatto di essere (o sembrare, ma qui le cose si complicano) felice. Solo in questo caso si ravvisa quel carattere ulteriore, proprio della convenzionalità del segnale, per cui il segno «deve» manifestare qualcosa, ma che non appartiene al semplice valore simbolico dell'espressione corporea.<sup>58</sup>

A questa dinamica, poiché determinata dall'influsso della volontà sul corpo proprio, appartiene anche quanto si può empatizzare dell'altro attraverso le sue opere. Esempio paradigmatico è chiaramente l'opera d'arte:

«l'apparenza esterna dell'opera d'arte mostra un determinato modo di vedere e il suo contenuto di significato ci rivela che cosa riempiva l'anima dell'artista, in quale modo intendeva e sentiva il mondo – in quanto ogni creazione, ogni fare scaturisce da un sentimento, come

---

<sup>57</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 176. Quest'unità è approfondita in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 208: «Anche la vita spirituale che mi viene incontro dall'esterno è e rimane sempre estranea, l'io non lo compie da sé e non ne ha coscienza in modo originario. Anche qui si tratta di un'apprensione *contemporanea* di qualcosa che è animato, unita a uno stato del corpo fisico animato percepito sensibilmente, anche se questo qualcosa di animato non è semplicemente co-visto, piuttosto visto "nell'"apparenza esterna o mediante essa. Entrambe formano insieme un'unità che, ad esempio, non esiste tra l'arrossamento della mano e la sensazione di freddo, che tale arrossamento mi fa empatizzare».

<sup>58</sup> Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 179.

un'“espressione” in senso ampio –, in essa si libera la vita del sentimento della persona, che si delinea attraverso il suo mondo circostante. Perciò le opere mostrano la personalità del creatore». <sup>59</sup>

Quest'ampliamento dell'apprensione empatizzante riguardo all'espressione comprende anche le forme linguistiche. <sup>60</sup>

## **2. 2 L'espressione verbale e il corpo proprio: un'analogia fenomenologica**

Anche il linguaggio è un fenomeno espressivo. Benché la Stein tenda a distinguere in maniera decisa l'espressione corporea dei sentimenti dall'espressione verbale, ella non teme di scorgere tra questi due modi una somiglianza: «l'“esprimer-si” si presenta in maniera analoga alla vergogna nell'arrossire». <sup>61</sup> Il linguaggio, manifestando il senso che l'altra persona intenziona o l'oggetto a cui si sta riferendo, contribuisce a chiarificare quanto si è appreso dell'altro per via d'empatia.

Ciononostante occorre chiedersi a che livello si pone la differenza tra l'espressione corporea e l'espressione verbale. Una cosa è ascoltare qualcuno che mi dice che è arrabbiato, un'altra è percepire la rabbia dell'altro. Attraverso la contrazione dei tratti del volto secondo una certa configurazione si apprende in modo immediato lo stato d'animo altrui, mentre l'espressione verbale informa solamente dello stato d'animo dell'altro.

---

<sup>59</sup> *Id.*, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 224.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, pp. 224-225: «il contenuto di senso che cogliamo ci mostra quello che il poeta aveva dinanzi agli occhi e che ha mosso il suo sentimento alla creazione. La scelta delle parole (ciò è in questione soprattutto per la creazione originaria del linguaggio) permette di conoscere quello che per lui negli oggetti lo colpiva in modo particolare, al punto che poi li indicava sotto l'“aspetto” di quelle qualità che egli aveva visto. A ciò si aggiungono gli elementi mimici (che il linguaggio condivide con la musica): nel ritmo del linguaggio si esprime una particolare ritmicità del vivere, i suoni in quanto tali, come in quanto tali, come il suono delle parole espresse, danno un contenuto preciso dello stato d'animo».

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 218.

La parola rimanda a un significato universale che ha per oggetto lo stato d'animo, mentre nell'espressione corporea percepisco immediatamente lo stato d'animo: qui tra il vissuto espresso e il mutamento del corpo proprio che lo esprime non si frappone alcun terzo elemento. In altri termini, «la parola, in quanto ha un significato ideale, non è un simbolo». <sup>62</sup> La rabbia dell'altro è comunicata dalle parole e la si apprende non in esse, ma soltanto *a partire* da esse. Per comprendere un significato ideale, a differenza dell'atto di empatia, posso prescindere dalla persona che lo esprime in quanto viene colta non *nelle* parole, ma *insieme* ad esse. Per verificare che la persona che sostiene di essere arrabbiata lo è effettivamente, occorre riferirsi all'empatia come condizione di possibilità del riempimento intuitivo relativo alla conoscenza delle altre persone, mentre le parole sono soltanto un avvio a questa comprensione. <sup>63</sup> In ultima analisi, l'empatia si fonda su un «corpo a corpo», *nel* quale l'altra persona è conosciuta, mentre il linguaggio mi comunica i significati universali che la persona intenziona e che, eventualmente, possono chiarire e correggere quanto è stato colto empaticamente, ma non lo possono sostituire, in quanto le parole si costituiscono in universale, a prescindere quindi dal riferimento al soggetto che parla.

Dopo aver chiarito questa differenza, possiamo introdurre l'analogia che guida la comprensione fenomenologica del linguaggio. Già Husserl, nella Prima delle *Ricerche logiche*, aveva parlato di «espressione animata dal senso [*sinnbelebten*] <sup>64</sup> in cui è possibile distinguere un fenomeno

---

<sup>62</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 183. Cf. ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 209: «la parola (intesa come complesso sonoro significativo, come unità di suono e significato) intende un oggetto che viene indicato mediante essa. [...] il significato e gli oggetti si debbono separare gli uni dagli altri, essi non sono la stessa cosa. Invece nell'espressione mimica vien meno questa differenza tra significato ed oggetto. Qui l'«espressione significativa» non indica più qualcosa di oggettivo che giace oltre se stessa, ma lo racchiude in sé».

<sup>63</sup> ID., *Il problema dell'empatia*, cit., p. 180.

<sup>64</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 3 Voll., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993; tr. it. a cura di G. Piana; ID., *Ricerche logiche*, 2 Voll., Net, Milano 2005, vol. 1, p. 305.

*fisico*, l'espressione nella sua materialità, e l'*atto* che conferisce il senso stesso ed eventualmente il riferimento a un oggetto. Successivamente, nel § 124 del primo libro delle *Ideen*, Husserl, dovendo riprendere il problema del significato dell'espressione linguistica, sostiene di rifarsi alla «nota distinzione tra il lato sensibile, per così dire corporeo [*leiblichen*] dell'espressione, e il suo lato non sensibile, spirituale» e, poco oltre, aggiunge:

«l'espressione non è qualcosa come una vernice distesa sull'espresso o come un vestito infilato sopra di esso; essa è una messa in forma spirituale [*geistige Formung*], che esercita nuove funzioni intenzionali sul sottostrato intenzionale ed è correlativamente soggetta alle funzioni intenzionali del sottostrato». <sup>65</sup>

Anche se in questo caso, avverte il padre della fenomenologia, non ci si può affidare più di tanto alla metafora della stratificazione.

---

<sup>65</sup> Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., rispettivamente, p. 307 e p. 310. È stato particolarmente J. Derrida a sottolineare il ruolo dell'analogia istituita da Husserl tra l'uomo e il linguaggio, per cui l'anima sta al corpo come il senso sta al segno; cf. soprattutto J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967; tr. it. di G. DALMASSO, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 64 ss. («corpo del segno», «l'incarnazione fisica della *Bedeutung*», «corpo della parola», ...) e Id., «La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio», in *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. IOFRIDA, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 209-231 («“corpo proprio” (*Leib*) del linguaggio», ...). Il filosofo di El-Biar ravvisa, in un'analisi della parola così condotta un forte condizionamento delle opposizioni metafisiche tradizionali, cosa che – attestandosi su posizioni radicalmente differenti – è confermata dall'analisi di quest'analogia nell'opera di Tommaso d'Aquino effettuata da É. GILSON, *Linguistique et Philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1969, pp. 72-73. Si tratta, infatti, dell'interpretazione ilemorfica del linguaggio, che costituisce un interessante punto di contatto tra la Scolastica e la fenomenologia. Il fatto poi che, come abbiamo segnalato altrove, lo stesso Tommaso colga un'analogia tra la struttura della parola (*verbum*) e l'Incarnazione (*Verbum*) contribuisce a rafforzare le connessioni qui accennate: M. SALVIOLI, «“Discipulus autem incipit a vocibus...”». Considerazioni sulla decostruzione. S. Tommaso (*De ver.*, q. XI, a. 1) e la comunicazione pedagogica», in *Divus Thomas*, 40 (2005), pp. 227-259.

La teoria dell'espressione linguistica proposta da Edith Stein si pone chiaramente all'interno di quest'ottica, esplicitando ancor più l'analogia tra la parola e l'uomo. La parola si contrappone infatti al segnale, alla semplice indicazione poiché non possiede un corpo esclusivamente materiale, bensì un «corpo vivo» a cui è intrinseco il fatto di essere animato da un senso. La parola non è un simbolo dell'atto intenzionale che le conferisce il senso, ma non è neppure il frutto di un'associazione estrinseca tra il segno, come corpo materiale, e il senso universale. La parola, e più in generale il linguaggio, si deve comprendere come un tutto significante, a partire dal quale si possono poi distinguere un aspetto fisico e sensibile e uno spirituale. In questo senso, il suono può permanere rispetto a un cambiamento di significato o viceversa, in quanto «il corpo vivo e l'anima della parola costituiscono un'unità vivente che non di meno consente a entrambi uno sviluppo relativamente autonomo».<sup>66</sup> La parola è tale perché è sempre intrinsecamente connessa a una coscienza – appartenente sia al soggetto individuale sia a una comunità di soggetti – e quindi, come si esprime la Stein, «vive “per grazia” di uno spirito»,<sup>67</sup> dipendentemente da esso.

In sintesi: anche la parola è dotata di un corpo vivente che lascia trasparire l'anima che l'ha costituita in quanto tale. L'unità vivente della parola esprime un senso e, insieme, rinvia a un oggetto. La presenza del senso, in quanto universale, impedisce tuttavia alla Stein di considerare sullo stesso piano l'espressione verbale e quella corporea o mimica. Quest'ultima, infatti, manifesta immediatamente lo stato d'animo di cui è espressione, aspetto che permane solo in quello che la Stein ha chiamato aspetto *mimico* del linguaggio e che possiamo connettere alla corporeità stessa della parola. Mentre l'aspetto di senso del linguaggio funziona prescindendo dal corpo individuale del segno in cui appare, mettendo tra parentesi l'individualità e la vitalità del soggetto che si esprime:

«la comprensione mimica, per contro, proprio attraverso la veste individuale, linguisticamente priva di significato, attraverso il timbro della voce, attraverso l'inflessione e così via, passa agli stati d'animo e alle peculiarità del parlante che si esprimono proprio a partire da ciò».<sup>68</sup>

<sup>66</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 180.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>68</sup> ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 210. Cf. anche ID., *Il problema dell'empatia*, cit., p. 184.

Approfondendo ulteriormente questa dimensione dell'espressione, la Stein vede infine nell'apparire del corpo proprio una relazione di *adeguazione* così stretta – verrebbe da dire *simbolica*, se la Stein nell'*Introduzione alla filosofia* non avesse abbandonato questa terminologia – rispetto alla vita interiore da ritrovarla simile a quella che si trova non tra fonema e senso (escludendo il caso dell'onomatopea), e cioè tra quello che husserlianamente potrebbe essere il corpo e l'anima della parola, ma tra il senso e l'oggetto o lo stato di cose: un rapporto appunto esprimibile attraverso le nozioni di «rappresentazione» o di «immagine». Attraverso il gioco delle somiglianze e delle differenze rispetto all'espressione verbale, letta in analogia con la struttura antropologica fondamentale, la Stein intende «rendere comprensibile il carattere vivente-intuitivo di questo cogliere che fa apparire la vita dell'anima espressa in una corporeità piena, come una datità percettiva». <sup>69</sup> Il fatto che la corporeità divenga nell'«aspetto esteriore “immagine” dell'interiorità» e che tra il senso e la cosa significata si

---

<sup>69</sup> ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 210. Riteniamo utile riportare per intero questo fondamentale passaggio della Stein: «L'apparenza esterna non manifesta soltanto la vita interiore, ma vi “corrisponde” anche nel senso che aspetto interiore e vita intima mostrano qualcosa di comune che essa fa apparire come “adatta” ad entrambi, facendo diventare l'aspetto esteriore “immagine” dell'interiorità. Troviamo una tale “corrispondenza” anche nel linguaggio, ma non tra fonema e senso (quando non è in gioco l'onomatopea), piuttosto tra i significati e gli oggetti o gli stati di cose, ai quali i primi danno un'espressione più o meno “adeguata”. Qui l'“adeguatezza” viene a coscienza, se quanto è espresso nelle parole non è semplicemente inteso o colto intellettualmente, piuttosto è anche intuito, e se l'idea e l'intuizione sono portate a una maggiore o minore coincidenza nel vissuto del “riempimento”. Se confrontiamo tra loro questi due casi, allora vediamo che nell'espressione linguistica qualcosa di non intuito (il significato) “rappresenta” una oggettualità percepibile, mentre nella manifestazione espressiva qualcosa di percepibile in modo sensibile rappresenta, anche se non allo stesso modo, qualcosa di intuito (ciò che è animato). Il carattere sensibile del materiale della rappresentazione avvicina il comprendere mimico alla coscienza autentica dell'immagine. Come nella successione di immagini, senza che essa stessa sia stata oggettivata, la persona descritta appare quasi come se fosse presente da sé, allo stesso modo anche ciò che la vita dell'anima porta alla luce nell'espressione è presente dinanzi a noi in se stesso. Valutiamo la “fedeltà” dell'immagine quando la confrontiamo con quanto si presenta da sé, standoci dinanzi in una percezione o anche in un ricordo».

attui un analogo rapporto raffigurativo, costituisce forse la più probabile base fenomenologica per reinterpretare la nozione di *simbolo* in ordine all'*immagine* e al *senso* – quindi al *riempimento intuitivo* dell'*intenzione di significato* in continuità con la Sesta delle *Ricerche logiche* –, come ha fatto successivamente la Stein, recuperandone l'efficacia nel contesto del *corpus areopagitico*.<sup>70</sup>

A partire da questa rete di rimandi testuali, emerge una concezione per cui il corpo esprime simbolicamente l'anima spirituale che è principio della persona e *forma* del corpo stesso, in un'unità che precede ontologicamente l'analisi che genera ciò che chiamiamo corpo e anima spirituale. Conseguentemente è possibile affermare che, nella concezione della Stein, il corpo è simbolo dell'anima spirituale, così come il senso esprime l'essenza della cosa che si manifesta alla coscienza, e pertanto l'anima spirituale si rende visibile attraverso il corpo manifestando quell'intero antropologico che è la persona:

«la simbolica del corpo umano è un linguaggio espressivo [*Ausdruckssprache*]. [...] In ogni caso è quest'interpretazione simbolica [*Simboldeutung*] il nostro primo accesso all'altro uomo».<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Cf. E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis* (1941); tr. it. di F. De Vecchi, *Vie della conoscenza di Dio. La «teologia simbolica» dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, con un saggio di R. De Monticelli, EDB, Bologna 2003, p. 47: «proprio qui, dove una figura intuitiva è colta come “senso-immagine” (*Sinn-Bild*) e l'immagine ci dischiude per la prima volta un senso fino ad ora sconosciuto, mi pare compiuto (*erfüllen*), nel modo più proprio, ciò che noi oggi intendiamo per “simbolo”». Come chiarisce R. De Monticelli, *ibid.*, p. 94: «“Riempimento” è [*Erfüllung*] il termine tecnico con cui i fenomenologi designano l'esperienza appropriata alla conoscenza effettiva del tipo di cose di cui di volta in volta si parla, articolando pensieri e parole» e, ci permettiamo di aggiungere noi, percezione.

<sup>71</sup> E. STEIN, *Was ist der Mensch? ...*, cit., p. 40, dove ella accenna anche a una «leibliche Symbolik» e a una «Ausdrucksymbolik des menschlichen Leibes» (p. 41). Pur non potendo approfondire la questione, notiamo che la posizione della Stein sembra molto simile a quella elaborata da K. RAHNER, «Sulla teologia del simbolo» (1960), in *Id.*, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, tr. it. di L. Marinconz, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 51-107; ad es., p. 99: «5<sup>a</sup> *Proposizione* della teoria del simbolo: il corpo è il simbolo dell'anima, in quanto viene formato dall'anima come sua autorealizzazione (anche se non adeguata); in esso, come nell'altro da lei distinto, l'anima diviene presente a se stessa e si “manifesta”».

### 2. 3 Dal corpo al senso della materia nella creazione

L'analisi stratificata, ma non certo esaustiva, fin qui condotta sull'architettura espressiva della Stein è importante non solamente al fine di presentare anche quest'uso analogico della corporeità, ma perché permette di far luce su uno degli aspetti più suggestivi e complessi di *Essere finito e Essere eterno*. Si tratta, sostanzialmente, di tentare di comprendere quale sia il senso della materia – e pertanto del corpo – nel piano della creazione. È opinione di chi scrive che tale comprensione dipenda essenzialmente da una corretta impostazione del problema del linguaggio e dell'espressione, nel contesto di una metafisica, come quella steiniana, che dà molta importanza al carattere simbolico del creato.

Se, in sede fenomenologica e antropologica, la Stein ha notevolmente approfondito quello che abbiamo chiamato il piano dell'*ex-carnazione*, quest'attenzione non poteva non avere effetti nella comprensione metafisica della creazione, soprattutto se si tengono presenti alcuni dati fondamentali. In primo luogo, dopo aver esposto la struttura del cosmo in chiave ontologica, articolando le proprie analisi secondo la gradualità propria dell'ente (materiale, vegetale, animale, spirituale [uomo, angelo, Dio]) all'interno di una metafisica della partecipazione, la Stein tende ad esplorare il senso del cosmo a partire dalla concezione teologica agostiniana e tommasiana secondo la quale l'intera creazione porta in sé le tracce della Trinità creatrice, fino all'uomo che è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio stesso.<sup>72</sup> Quest'impostazione si fonda sulla teologia del *Logos* per cui la Seconda persona della Trinità – in base a *Gv* 1, 1ss. e a *Col* 1, 17 – coincide, da un lato, con «l'essenza divina conosciuta (“l'immagine del Padre”))» e, dall'altro, con «l'archetipo e causa prima di tutto il creato». In questo senso, «poiché il piano della creazione – come tutto in Dio – è eterno, il *Logos* e la creazione formano un insieme dall'eternità, benché la creazione abbia un inizio nel tempo e una evoluzione».<sup>73</sup> Seguendo la teologia classica –

<sup>72</sup> Cf. ID., *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 378 ss. La Stein fa esplicito riferimento al *De Trinitate* di Agostino e, per Tommaso, a *ST* I, q. 45, a. 7.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 376.

esposta da Tommaso nel *De Veritate*, q. 4, a. 1 – per quanto riguarda la distinzione tra *verbum interius* ed *exterius*, la Stein preferisce non interpretare l'uso giovanneo come «parola», ma come «*sensu linguistico*» (in principio era il *sensu*...).<sup>74</sup> Il *Logos* è pertanto il senso archetipico o causa esemplare prima di tutte le cose, per cui l'intero piano divino della creazione è in Cristo una «*totalità signficante (Sinn-Ganze)*» che il *Trinitas-Deus* abbraccia «*uno intuito* o senza alcun mutamento, con un solo sguardo dall'eternità».<sup>75</sup>

Nella concezione della Stein il rapporto tra Dio e il mondo creato può essere paragonato analogicamente a quello che esiste tra un oggetto e l'immagine – decisamente imperfetta e, per così dire, imparziale – che si riflette in uno specchio. Se poi si considera che solo l'uomo, ad eccezione dei puri spiriti, può essere detto creato a immagine di Dio e che il *Logos* stesso s'incarna assumendo la natura umana e redimendo così l'intera creazione decaduta per colpa di Adamo, si comprende bene come la Stein veda nell'uomo il *microcosmo* nel quale si compendia tutto il creato nella gradualità che lo caratterizza.<sup>76</sup> Questa concezione antropologica, correla-

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, p. 146: «Col termine *sensu*, ragione [Λόγος], san Giovanni nel suo vangelo indica una *Persona divina*, non quindi qualcosa di non-attuale-reale, bensì *ciò che c'è di più attuale-reale*» e p. 147: «Si comprende che venga denominato *sensu* (o ragione), perché è l'Essere divino in quanto inteso, in quanto *contenuto della conoscenza divina*, in quanto è suo "senso spirituale". Può essere chiamato anche *verbo*, perché è il contenuto di ciò che Dio dice, il contenuto della Rivelazione, perciò *sensu linguistico*».

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 151 ss. Essendo state ispirate, come nel caso di Edith Stein, da Tommaso – *De Ver.*, q. 2, a. 5 o anche *ST I*, q. 34, a. 2, ad 2m: «*tota Trinitas Verbo dicitur et etiam omnis creatura*» – risultano qui molto illuminanti le pagine di G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio...*, cit., che fonda su questo passo molta della sua rigorosa speculazione.

<sup>76</sup> In relazione a Tommaso e nel contesto dell'incontro tra antropologia filosofica e teologia, il termine ricorre in E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 62: «l'essere umano occupa nel cosmo una posizione specifica: egli è un microcosmo che unifica in sé tutti i regni del mondo creato». Il riferimento a s. Tommaso non stupisca, ad es., *ST I*, q. 91, a. 1: «*Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo*» e *De Ver.*, q. 5, a. 8, s. c. 7: «*Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus humanum sicut Deus totum universum; in quo etiam anima prae Angelis ad imaginem dicitur. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animae. Ergo et Deus regit corporalem creaturam median-*

tiva alla metafisica della partecipazione sottesa ad *Essere finito e Essere eterno*, trova la sua architettura teoretica, da un lato, nella riflessione su

---

tibus creaturis spiritualibus». Così invece la Stein in *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 386: «nella natura umana è riassunta tutta la creazione. [...] L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale» e pp. 475-476: «Se ritorniamo alle radici dell'essere umano, troviamo una triplice direzione di sviluppo: formazione del corpo, dell'anima, e sviluppo nella vita spirituale. Tutto questo è opera della forza informante dell'anima, ed è una nella sua triplice azione informante. Essa attua la formazione del corpo secondo l'anima vegetale, ma agisce interamente come anima umana; forma un corpo umano, strumento e campo di espressione di uno spirito libero, e non un prodotto vegetale. Essa vive nel suo corpo e si forma secondo la specie dell'anima animale, e tuttavia di nuovo in modo completamente diverso, perché tutta la sua vita sensibile è legata allo spirito e da esso formata. Si innalza fino a una vita spirituale che le permette di porsi a fianco dei puri spiriti, benché questa vita spirituale radicata nella vita corporeo-sensibile sia formata in un modo particolare. Così nell'uomo sono uniti nell'unità di un'unica essenza i regni distinti della creazione, mentre al di fuori dell'uomo essi sono soltanto in un legame di azione e di significato». Oltre alla possibilità che la Stein abbia appreso il tema dalla lettura della monumentale opera di R. H. LOTZE, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, a cura di L. Marino, con la collab. di G. Villa, UTET, Torino 1988, un'ulteriore fonte – la cui lettura è documentata nella lettera a R. Ingarden (8-11-1927), cf. ID. *Lettere a Roman Ingarden...*, cit., p. 258 – è certamente M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, bearbeitet von A. Rademacher, Freiburg i. Br. 1912<sup>3</sup>; tra le diverse ricorrenze cf., ad es., p. 312: «Die geschaffene Natur ist aber in zwei Gegensätze gespalten, in die geistige und die materielle Natur; im Menschen sind beide Elemente in der Einheit der Natur und der Persönlichkeit vertreten; er ist der Mikrokosmos, die Welt in kleinen, seine Natur der Inbegriff der beiden Gegensätze, der Brennpunkt, in dem sie zusammentreffen». Non citiamo dall'edizione italiana della Morcelliana (1960), perché si basa sul testo dell'edizione critica pubblicato a cura di J. Höfer solo nel 1941, mentre abbiamo preferito rifarci all'edizione probabilmente più comune all'epoca di Edith Stein. È infatti lo stesso Höfer a definire l'edizione di Rademacher «molto usata dopo la guerra del 1914-1918»: J. HÖFER, «Premessa del redattore della nuova edizione tedesca», in M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, tr. it. di I. Gorlani, Morcelliana 1960<sup>3</sup>, p. XVIII. Se ci siamo dilungati su questa fonte è perché – nonostante la scarsa attenzione prestata dalle varie presentazioni del pensiero della Stein – riteniamo fondamentale la conoscenza della dogmatica elaborata da Scheeben per comprendere i passi teologici di più difficile interpretazione in *Essere finito e Essere eterno*, cosa su cui intendiamo ritornare in futuro con un articolo specifico.

Il riferimento al microcosmo nel contesto della teologia (attraverso Scheeben), una certa simpatia della Stein per il platonismo, lo studio su Dionigi Areopagita e l'attenzione alla mentalità simbolica suggeriscono interessanti analogie ricche di sviluppi,

Dio come puro Atto d'Essere nel contesto dell'*analogia entis*<sup>77</sup> e, dall'altro, nella profonda ricerca di una struttura che possa tenere insieme *essenzialità* fenomenologico-platonica ed *essenza e/o sostanza* aristotelico-tomista,<sup>78</sup> non senza il ricorso alle possibilità del simbolo di ascendenza dionisiana.

È proprio a partire da quest'ultima correlazione che si può comprendere il senso della materia. Accostandosi a questo problema occorre tuttavia fare una precisazione: non si tratta di chiedere «perché» c'è la materia –

---

ad esempio, con la teologia del XII secolo così come ci viene presentata da M. -D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Librairie Vrin, Paris 1976; tr. it. di P. VIAN, *La teologia nel dodicesimo secolo*, Intr. di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1999<sup>2</sup>, ad es., p. 39: «A questo punto, in cui si manifesta di nuovo il parallelismo tra l'uomo-microcosmo e l'universo-macrocosmo, la tesi platonica sarà presto veicolata dal tema dionisiano ed eurigeniano della "continuità" (*continuitas*) dell'uomo e del cosmo. Qui non siamo più legati a una fisica, più o meno sorpassata, di un universo animista, ma a una visione metafisico-mistica di ben diversa portata: quella della *gerarchia* di Dionigi»; p. 48: «"Bernardo Silvestre, nel suo *De mundi universitate*, parte da una cosmologia per giungere a un'antropologia; Goffredo comincia con una psicologia e termina con una teologia". Non elimina la considerazione del corpo in relazione con l'universo; ma la sua prospettiva non è più quella del fisico o del naturalista, ma quella dei Padri, per i quali, grazie alla solidarietà stessa tra la sorte dell'universo e il destino dell'uomo – tema familiare ai Padri Greci – il mondo è il simbolo delle realtà spirituali»; p. 192: «L'analogia dei dionisiani, nel suo neoplatonismo, opererà più a partire da questo simbolismo cosmico che nelle contingenze della storia sacra»; e, sempre su Dionigi, pp. 196-200. Cf. anche il percorso (Agostino, Scoto Eriugena, Ildegarda di Bingen, Tommaso d'Aquino) presentato da M. CRISTIANI, «Cristianesimo e razionalità. L'ermeneutica del *Logos* da Agostino a Tommaso d'Aquino», in R. FERRI – P. MANGANO (edd.), *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005. In sede più cosmologico-metafisica, il tema dell'uomo come microcosmo – in connessione con la teoria dell'*imago Dei* e della causa esemplare e finale del cosmo – potrebbe essere impiegato fecondamente nella disputa interpretativa sul *Principio antropico* accanto a Tommaso, di cui la Stein è a suo modo discepolo; per un quadro filosofico del tema cf. S. MURATORE, «Dalla ricerca delle origini alla questione del principio: Tommaso d'Aquino», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo*, a cura di P. Giannoni, Edizioni Messaggero, Padova 1993, pp. 239-270 (con rif. ad altri contributi dell'autore).

<sup>77</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 360 e ss.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, cc. III e IV.

domanda priva di senso, che è come chiedersi perché il marmo è bianco e non blu –, ma si tratta di comprendere la «collocazione» della materia nel quadro della creazione, partendo naturalmente dalla percezione del reale così come si dà. Edith Stein ha mostrato che la realtà trova il suo principio in Dio e Dio, in quanto puro Atto d'Essere, è puro Spirito. Lo Spirito divino crea le singole cose che sono costituite ilemorficamente: «tutto ciò che è *materiale viene costituito dallo spirito*. Questo non vuol dire soltanto che tutto il mondo materiale viene creato dallo Spirito divino, ma che ogni prodotto materiale è riempito di *spirito*». <sup>79</sup> In questo contesto, se le forme pure sono un riflesso dello Spirito – le quali “incarnandosi” nella singola cosa assumono il ruolo di *essenze* – il senso della materia estesa è quello di fungere da «forma espressiva». Lo Spirito si crea in questo modo un proprio linguaggio, costituito dalle cose stesse che sono parlate e comprese dal proprio creatore, ma non si comprendono esse stesse. <sup>80</sup> L'analogia con il linguaggio, così come quella che accostava il segno e il senso linguistico al corpo e all'anima, illumina il fatto che le cose materiali siano costituite da una forma e da una materia, dove la prima (l'*essenza*) rimanda a un'*essenzialità* eterna che trova nel *Logos* il proprio ambiente originario. In questo modo, si assiste a una significativa correlazione analogica tra forma e materia, segno e senso, anima e corpo, il cui ordine è assicurato dal primato ontologico dello spirito sulla materia in un orizzonte partecipativo e certamente non dualistico. Questa *Geistmetaphysik* (Peter Schulz) trova una splendida espressione metaforica nel confronto con il rapporto tra suono e melodia in musica. <sup>81</sup>

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>80</sup> Per l'analogia con il linguaggio: *ibid.*, p. 281: «Si può anche ammettere che, secondo l'ordinamento originario della creazione, il movimento e l'influsso reciproco delle materie le abbia aiutata [le formazioni strutturate delle cose, MS] a formarsi e a svilupparsi nel modo a loro proprio e, attraverso la loro forma esteriore, a parlare quella lingua che ci annuncia l'Eterno: lingua che non si può tradurre in parole, ma che si fa sempre sentire insistente nell'ergersi dei monti, nell'ondeggiare del mare, nel soffiare della tempesta o del vento», pp. 437-438; p. 497: «Il senso dell'essere della materia consiste nel servire alla formazione di oggetti estesi, nei quali lo spirito si crea un mezzo d'espressione. I prodotti formati sono il suo linguaggio. Le “forme espressive” sono il fine dell'azione formativa», e p. 508.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, pp. 400-401.

Le cose finite poi, benché a causa del peccato originale non riflettano più immediatamente l'Eterno che le ha create, sono originariamente comprensibili dall'uomo che vi può scorgere un rimando simbolico allo Spirito creatore.<sup>82</sup> Il simbolo, che abbiamo incontrato durante l'esposizione della fenomenologia del corpo, viene ripreso qui analogicamente per esprimere il legame che originariamente tiene insieme il piano materiale e quello spirituale, fino a risolversi in Dio. Dal punto di vista di Dio il creato, proprio nella sua dimensione materiale, è il mezzo espressivo, il linguaggio dell'Eterno stesso, il quale proprio perché non totalmente traducibile in parole, è simbolico:

«la “natura” [...] è un intero di senso che ci “parla” con mille voci e che si rivela a noi nella sua interezza e in ognuna delle sue parti, rimanendo tuttavia sempre un mistero. È proprio questo mondo che, con tutto quello che manifesta e nasconde, rinvia oltre se stesso come intero, a Colui che in esso “segretamente si rivela”».<sup>83</sup>

Tale architettura simbolica si rivela pertanto solo a chi sa scorgere l'intero dal punto di vista di Dio, per il quale Cristo è il «*teologo originario* [*Ur-Theologe*]»<sup>84</sup> che si è rivelato – oltre che nella Sacra Scrittura – nella creazione, «il grande libro della natura».<sup>85</sup> Ci sembra ora abbastanza chiaro come il corpo umano – a maggior ragione in quanto espressione dell'umanità creata a immagine di Dio e assunta dal Cristo stesso nell'Incarnazione – possa essere considerato come un simbolo altamente espressivo dell'Eterno.

---

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, p. 278: «È proprio dell'essenza delle cose finite essere “simbolo” e dell'essenza delle cose materiali ed estese l'essere “simile” allo spirituale. Questo è il suo significato intimo e nascosto. Appunto ciò che lo rende simile allo spirituale consente che sia simbolo dell'Eterno, perché Dio è spirito e lo spirituale finito è un simbolo a lui più vicino se confrontato con ciò che è materiale». Per l'ostacolo costituito dal peccato originale (*status naturae lapsae*) che rende la natura uno «specchio rotto», cf. *ibid.*, p. 275.

<sup>83</sup> E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio...*, cit., pp. 45-46.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 26 e 47.

<sup>85</sup> *Id.*, *La struttura della persona umana*, cit., p. 167.

### 3. LA CORPOREITÀ IN CHIAVE ANTROPOLOGICO-TEOLOGICA: SPUNTI DI RIFLESSIONE

#### 3. 1 Dalla dimensione spirituale della corporeità ai sacramenti

L'espressione più propria dell'Eterno nell'uomo è la Grazia, la quale, pur riguardando di per sé l'essenza dell'anima (in quanto viene edotta dalla *potentia oboedientialis*), si irradia coinvolgendo il corpo, il quale viene «spiritualizzato».<sup>86</sup> Oltre alle riflessioni presenti in *Was ist Mensch?* che qui non possiamo affrontare, la Stein tratta di questo interessante capitolo dell'antropologia teologica in *Die ontische Struktur der Person*, esplorando nell'uomo la relazione tra la Grazia e il corpo, il quale – a partire dalla fondamentale distinzione tra *Leib* e *Körper* – è studiato per rinvenire quasi «un nuovo punto di partenza per gli effetti della Grazia e anche per un'azione santificatrice propria».<sup>87</sup> In tale ottica la stessa organizzazione psicofisica dell'uomo, descritta fenomenologicamente, è letta in vista di una concreta applicazione degli effetti della Salvezza.

<sup>86</sup> ID., *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 455. Per avere un contesto più ampio nel quale collocare questi brevi accenni sul corpo, rimandiamo al nostro M. SALVIOLI, «Struttura della persona ed esperienza della grazia. A proposito di Edith Stein», in *Divus Thomas* 45, 110 (2007), pp. 162-185. Per un quadro generale del contesto teologico in cui si possono inserire le riflessioni della Stein, cf. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, mentre per la sacramentaria è utile C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, EDB, Bologna 1990<sup>2</sup>. Una prima esplorazione dell'antropologia teologica della martire carmelitana è offerta da D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia teologica di Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma Morena 2004; cf. anche A. MARGARINO, *In statu viae. La fenomenologia religiosa in Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma Morena 2002. Per una presentazione della concezione ecclesiologicala, cf. D. CHARDONNENS, «Edith Stein e le mystère de l'Église», in *Teresianum* LI (2000)/I, pp. 57-83 e D. DEL GAUDIO, «Trinità, persona, Chiesa in Edith Stein», in *Teresianum* LVII (2006)/II, pp. 543-565.

<sup>87</sup> E. STEIN, «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik», in «Edith Stein Werke», vol. VI, *Welt und Person*, a cura di L. Gelber e P. R. Leuven, Archivum Carmelitanum, Edith Stein, Geleen (NL) 1962; tr. it. di M. D'AMBRA, «La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza», in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999<sup>2</sup>, pp. 49-113; p. 87.

Dopo aver ripreso i due elementi fondamentali della propria fenomenologia della corporeità – la distinzione tra *Leib* e *Körper* e il fenomeno della *forza vitale* –, la Stein introduce il problema di una liberazione del corpo vivente dal decadimento e dalla consumazione della stessa forza vitale nell'evento psichico, ma anche dai limiti che la costituzione somatica, legata al *Körper*, inevitabilmente porta con sé. L'uomo vive in una dimensione caratterizzata dal bisogno di redenzione, che nell'ottica di Edith Stein si manifesta chiaramente nel conflitto tra la libertà, propria dell'anima spirituale, e la necessità della costituzione naturale che vive una sorta di processo entropico. La dimensione spirituale e quella naturale dell'esistente costituiscono la fonte alla quale la persona umana può attingere per rispondere all'esaurimento psicocorporeo cui va inevitabilmente incontro. In questo contesto, la Stein sottolinea come il vivere all'insegna dei soli valori del corpo e dei sensi (piacere, dolore, cure mediche), se permette un parziale rinnovamento delle forze psichiche, alla lunga possa portare a una *materializzazione* dell'anima e del corpo vivente – come una sorta di ottundimento – cui corrisponde, in altri contesti, quell'ascesi volontaristica che intendesse assoggettare il corpo proprio senza una relazione piena con i valori spirituali (personali e oggettivi fino alla relazione con Dio stesso). In questo caso non si produrrebbe che una *mortificazione* della persona. È qui che la visione antropologico-teologica della Stein emerge con chiarezza: se l'uomo sperimenta il bisogno di redenzione, se l'uomo ha in sé la vocazione a vivere pienamente nella libertà cui si sente chiamato, essendo costituito di un'anima spirituale originariamente incarnata, egli sperimenta tuttavia l'impossibilità a liberarsi da solo, poiché ogni tentativo in questo senso (ascesi o cura) è destinato allo scacco. Alla luce della fede, anche per la liberazione del corpo, l'unica via di salvezza riconosciuta dalla Stein è la Grazia venuta attraverso Gesù Cristo. Se la Grazia trova la propria sede nell'anima, in virtù dell'unità della persona, questa traspare irradiandosi attraverso il corpo; tale irradiazione costituisce il versante antropologico-teologico di quella dimensione della corporeità che abbiamo chiamato *ex-carnazione* e che riproduce, per il microcosmo umano, quella dinamica espressiva che abbiamo già osservato per il macrocosmo considerato dalla Stein uno specchio di Dio:

«il corpo vivente non è solo la *prigione* dell'anima che la lega, la ostacola e le impedisce di elevarsi. Questo è solo il corpo vivente *corrotto*, non quello inteso secondo il suo senso originario. Esso è – anche nel suo essere corrotto, ma in maniera più pura, nella misura in cui è conforme al suo senso originario – lo *specchio* dell'anima, nel quale si riflette tutta la sua vita interiore, mediante la quale essa entra nel dominio della visibilità. Meno l'anima si dà al corpo vivente, più esso ne assume la forma. E con essa il corpo vivente stesso può essere *illuminato*, la luce che riempie l'anima può penetrarlo e irradiarsi da esso stesso. È la santificazione del corpo vivente attraverso l'anima». <sup>88</sup>

Ciononostante il rapporto tra il corpo e la Grazia non si esaurisce nella direzione che va, per così dire, dall'interno all'esterno. La Grazia può agire anche direttamente sul corpo e gli effetti di quest'azione, secondo la logica dell'assimilazione del cibo, possono ricadere sull'anima se questa si apre all'incontro con Dio che gli si presenta nel «contatto» corporeo. Edith Stein si riferisce, dapprima, alla capacità taumaturgica dei santi la cui azione sui corpi viene chiarificata in analogia con quanto avviene all'anima, <sup>89</sup> e, in seguito, ai *sacramenti* in quanto segni *efficaci* della Grazia:

«chi riceve in sé il corpo del Signore vedrà santificato il suo stesso corpo vivente. Certo, questo effetto della Grazia penetra nell'anima solo se l'anima è aperta ad essa». <sup>90</sup>

Tale santificazione consiste nel ristabilire una certa armonia tra il corpo vivente e l'anima, che costituisce un risanamento e una liberazione dello stesso corpo vivente. Edith Stein riprende qui la concezione tommasiana del sacramento il quale è pensato a partire da e in relazione alla costituzione psicofisica dell'uomo. Questa *convenientia* antropologico-

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*: «Come l'anima attraverso il contatto con la luce viene riempita e diminuisce in essa tutto ciò che si oppone alla luce, così il contatto esteriore con sostanze santificanti santifica le sostanze corrotte». La Stein è ben consapevole che non si tratta di un processo meccanico, ma di un *miracolo* che richiede la diretta volontà divina.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 96.

sacramentale è poi risolta dalla Stein, nell'ottica dell'*analogia fidei*, nel mistero dell'Incarnazione e della Rivelazione:

«*Vita spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem* [ST III, q. 65, a. 1] dice san Tommaso d'Aquino, dove però la *vita corporalis* è da intendersi come l'intera vita naturale dell'uomo. Già il fatto che la volontà del Signore si è annunciata nella Parola e *il Verbo si è fatto carne* non è da intendersi a partire dallo spirito, ma solo come adattamento alla costituzione naturale delle creature alle quali Egli vuole rendersi percepibile. Il dato sensibile è conforme alla natura umana e così anche lo spirituale può essere più facilmente raggiungibile se lo si rende visibile. Attraverso le parole e i segni della Grazia si volge, mediante la sensibilità, allo spirito dell'uomo per inoltrarsi nell'anima sulla via dello spirito. E così si regola anche con i suoi effetti reali secondo le condizioni della sua organizzazione».<sup>91</sup>

Questa correlazione trova il proprio culmine nel riconoscimento che la struttura sensibile rappresentata dalla corporeità, adeguata alla costituzione antropologica, si manifesti nel mistero della Chiesa come *corpo mistico di Cristo*, l'istituzione visibile chiamata nella comunione dei suoi membri ad incarnare a sua volta la Grazia del Signore prolungandone l'azione nella storia: «le idee della Chiesa, dell'Eucaristia e della Comunione sono strettamente legate tra loro e all'incarnazione di Cristo: in Cristo la divinità ha assunto una forma esteriore per dimorare visibilmente *in eterno* fra gli uomini. Nell'Eucaristia Egli è presente con il Suo corpo e, attraverso la Comunione, chi la riceve viene trasformato nel Suo Corpo, in maniera tale che la comunità dei credenti riunita nella Chiesa rappresenti, nel senso più letterale del termine, il Corpo di Cristo».<sup>92</sup>

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 101. Da queste citazioni non si può allora non scorgere la profondità attinta dalla meditazione teologica della Stein e la centralità della corporeità nella sua visione del mistero cristiano. Il riferimento all'umanità di Cristo ritorna con più forza nell'opera maggiore dove ella si chiede, a riguardo dello stato di grazia in cui venne concepito Adamo, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 531: «a chi dovevano i primi uomini il fatto di essere figli di Dio? Questo privilegio era un dono di Dio e, come ogni dono suo, un dono della Trinità, quindi anche del Figlio. Ma era stato dato loro indipendentemente dalla natura umana di Cristo? Questo non sarebbe conciliabile con l'idea di un

### 3. 2 La simbolicità originaria: l'uomo in Cristo a immagine della Trinità

Il fatto che la Stein accentui l'interpretazione letterale della corporeità di Cristo in relazione al mistero della Chiesa è la logica conseguenza di un percorso che ha costantemente mantenuto il valore della dignità del corpo anche se non è mai giunto, per questo, a contestare la gerarchia ontologica tra la sostanza spirituale e la materia. Abbiamo visto precedentemente che la relazione tra spirito e materia è articolata dalla Stein, a vari livelli e per così dire analogicamente, sul modello del linguaggio e del simbolo. Al termine dello scritto su Dionigi Areopagita, ella ne indica il sommo analogato: «il simbolo originario al quale dovremmo rivolgere il nostro sguardo allora è la Parola fatta uomo».<sup>93</sup> Il *Logos incarnato* è quindi originariamente Colui nel quale la Trinità dice tutta se stessa e tutto il creato, in quanto – con le parole di Col 2, 9 – «è in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità».

La connessione tra il mistero dell'Incarnazione e la corporeità è chiaramente indicata dalla Stein quando giunge a mostrare la persona umana, nella sua triplice struttura, come immagine della Trinità:

«La triplice forza informante dell'anima dev'essere considerata come unità trinitaria, ma anche ciò che essa forma è trino: corpo-anima-spirito. Se cerchiamo di mettere in relazione questa unità trinitaria con quella divina vedremo nell'anima, in quanto fonte che si crea da sé e si forma nel corpo e nello spirito, l'immagine del Padre; nel corpo in quanto espressione dell'essenza ben delimitata, l'immagine del Verbo eterno; nella vita spirituale dell'anima l'immagine dello Spirito divino. Inoltre, se pensiamo che per corpo vivente (*Leib*) non dobbiamo intendere soltanto un corpo (*Körper*) animato, ma la forma essenziale "creata", e così per *anima* (*Seele*) non dobbiamo intendere solo la forma essenziale di un essere vivente corporeo, ma ogni vita originaria, e per *spirito* (*Geist*) il libero uscire fuori

---

unico Cristo Capo e Corpo...». Questo accenno fa pensare che la Stein abbia intuito la necessità dell'umanità di Cristo all'origine della Grazia data ad Adamo. Senza poterla risolvere in quest'occasione, ci sembra di trovare in quest'apertura la presenza *in nuce* o almeno il desiderio di una teologia anagogica.

<sup>93</sup> E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio...*, cit., p. 70.

da sé, ritroviamo questa unità trinitaria anche nell'anima. Essa attinge forza in se stessa, si forma in modo ben delimitato, e da sé passa alla vita spirituale. Il suo essere trino imita quindi la vita interiore della divinità. Il suo entrare in una materia estranea durante la formazione del corpo, può essere paragonato all'incarnazione del Verbo, il suo uscire da sé in un mondo esterno, che dà ad essa la sua impronta, alla missione dello Spirito nella creazione». <sup>94</sup>

Il corpo, in quanto *Leib*, nella sua dimensione espressiva dell'essenza è l'immagine del Verbo eterno che assume la natura umana. <sup>95</sup>

#### 4. CONCLUSIONE ANAGOGICA

La fenomenologia non pretende l'assolutezza del discorso radicalmente fondativo, ma è praticata come il metodo che permette di imparare a vedere e ad accogliere le cose stesse così come si danno. La consapevolezza dell'essenza metodologica della fenomenologia, come arte della

<sup>94</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 476. Oltre alla Del Gaudio, cf. H. B. GERL, «Essere finito ed essere eterno: l'uomo come immagine della Trinità», in J. SLEIMAN – L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*, Atti del Simposio Internazionale Roma – Teresianum 7-9 ottobre 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 269-291.

<sup>95</sup> Cf. anche E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 384: «al Figlio in quanto forma essenziale “nata” corrisponderebbe l'essere corporeo». Quest'osservazione è preceduta da un'altra di più difficile comprensione che – rimandando alla *Realontologie* di H. Conrad-Martius – pone il problema di una *corporeità*, benché spirituale, di Dio: «Tuttavia anche le altre forme fondamentali dell'essere hanno qui, nel regno dello spirito, il loro archetipo; non può essere diversamente, se il regno dello spirito coincide con il primo essere ed *ogni* essere significa una “partecipazione” all'Essere primo, prende origine da esso ed è in esso previsto. Se noi chiamiamo “vivente” un ente che ha la sua essenza in una forma “nata fuori di essa”, dobbiamo dire che Dio ha un corpo vero (naturalmente non un corpo materiale, ma un corpo spirituale), poiché egli possiede tutta la pienezza della sua essenza in forma attuata, rivelata e chiara, e nonostante la sua infinità conclusa in sé, infatti egli ha tutto nelle sue mani. Qui nulla di “pre-reale”, nulla che attenda la formazione. E tuttavia anche l'anima in quanto “creatrice”, “fonte di vita”, ha in Dio il suo archetipo, perché la vita divina si crea eternamente da sé e sgorga dalla propria fonte».

calibratura del punto di vista, le permette di aprirsi alla metafisica praticando quel passaggio «dal fenomeno al fondamento»,<sup>96</sup> considerato un compito imprescindibile del filosofare dalla *Fides et ratio*. In questo senso, la fenomenologia e la metafisica mostrano una singolare capacità di accordo reciproco, fino a poter dire che, tenute insieme nella distinzione, manifestano entrambe la loro ricchezza quasi risplendendo di più l'una grazie all'altra. L'atteggiamento fenomenologico, realisticamente orientato, permette infatti di rimanere intenzionalmente presso la realtà così come viene esperita coscientemente dal filosofo, il quale, mostrando la struttura metafisica della realtà stessa, non si perderà nel vuoto gioco dei concetti. La fondazione metafisica, d'altro canto, permette al filosofo di attingere la realtà esperita fin nella radice ontologica, consentendogli capacità strutturali potenziata e un'esplorazione più profonda non solo dell'essenza, ma dell'essere stesso nella sua ricchezza intensiva. In concreto, ricostruendo i momenti principali della riflessione di Edith Stein sulla corporeità, abbiamo cercato di mostrare la fecondità di questa prospettiva. Il passaggio dal fenomeno (il *Leib*) al fondamento (il mistero della *Creazione* e dell'*Incarnazione*) è espressione del movimento *anagogico* del pensiero così definito dal card. Giacomo Biffi: «l'anagogia è la tensione dell'uomo a sollevarsi conoscitivamente verso ciò che sta di là dal mondo

---

<sup>96</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 83: «Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione». Queste parole rendono chiaramente ragione della menzione di Edith Stein tra gli «esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede», *ibid.*, n. 74. Per una prima valutazione di questa collocazione, cf. A. ALES BELLO, «Edith Stein: il mettere "armonia" tra fede e ragione», in *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della «Fides et ratio»*, a cura di R. Di Ceglie, Edizioni Ares, Milano 2003, pp. 153-171.

finito e mutevole in cui siamo immersi».<sup>97</sup> Movimento che, filosoficamente, si attua *von Unten nach Oben*, ma che – secondo il rovesciamento di prospettiva espresso dal noto frammento eracliteo «la via all'insù e all'ingiù, unica e la stessa»<sup>98</sup> – dal punto di vista di Dio partecipatoci nella fede teologica si esprime *von Oben nach Unten*: è in Cristo, l'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo, che si comprende Dio e l'uomo, e il mondo nell'uomo. Se si considera la direzione fondamentale del pensiero di Edith Stein – espressa dal sottotitolo ad *Essere finito e Essere eterno*, ossia *Per una elevazione (Aufstieg = salita, ascesa)*<sup>99</sup> *al senso dell'essere* – sembra, a chi scrive, che la riflessione della fenomenologia e martire carmelitana sia decisamente *anagogica*. Si può infatti salire discorsivamente dal fenomeno al Fondamento ultimo solamente quando tale fondamento sia stato previamente accolto nel modo istantaneo ed integrale, ma non semantizzabile e al limite solo strutturale, proprio dell'apertura intenzionale del pensiero all'essere e in quello della fede teologica. Dischiudendo l'intelligenza alla Rivelazione di Dio, la fede consente di cogliere la verità della persona di Cristo e in essa la verità del mondo, portando all'intuizione della coincidenza delle due vie – filosofica (dal basso) e teologica (dall'alto) – filosofando *nella* fede.

Riassumendo per mezzo di un'immagine, si può forse dire che l'uomo è come una bolla di sapone: la materia primordiale – l'unione dei gameti – è il sapone; l'anima spirituale è il soffio che forma la materia permettendo

<sup>97</sup> G. BIFFI, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Pres. di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2000, p. 21.

<sup>98</sup> ERACLITO, *Sulla natura*, fr. B 60 DK, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, con un saggio di W. Kranz, a cura di A. Lami, Rizzoli, Milano 1991, p. 219.

<sup>99</sup> L'originale tedesco, più della traduzione italiana, permette di riconoscere l'ulteriore assonanza con *La salita al Monte Carmelo* – ossia *Aufstieg auf den Berg Karmel* – di san Giovanni della Croce. Sul rapporto tra fenomenologia (riduzione) e metafisica in termini di ascesa, risalita (dall'essere degli oggetti all'atto d'essere, dalla *dianoia* o *ratio* al *nous* o *intellectus*), cf. R. DE MONTICELLI, *L'ascesi filosofica ...*, cit., pp. 49-52: «in questa differenza fra l'ascesa al fondamento della realtà delle cose – la Causa prima: “*Illud primum sub ratione cuius omnia intelliguntur*” – e l'ascesa al fondamento del loro *manifestarsi* è la distanza tra una metafisica (neoplatonica) e una fenomenologia. La riduzione fenomenologica ha molte caratteristiche di una *via negationis*».

l'esistenza della bolla, la cui consistenza visibile possiamo paragonarla al corpo. I riflessi del sapone rendono visibile il soffio e, allo stesso tempo, il soffio traspare attraverso il sapone – «tenuto insieme dall'interno», dice Edith Stein, in quanto è l'anima spirituale che con-tiene il corpo unificando nel *Leib* la molteplicità propria del *Körper*. Se l'uomo è microcosmo, per analogia, anche il cosmo è bolla di sapone: esprime originariamente in trasparenza lo Spirito divino che lo crea come tale. Quest'esempio non è lesivo della dignità del creato, ma aiuta a vederne l'esistenza come *dono gratuito*. Adottando il punto di vista metafisico, sappiamo che il mondo è nulla come aggiunta a Dio e la Scrittura stessa afferma che l'uomo è un soffio.<sup>100</sup> Questa concezione esprime il punto di vista del dono della *scienza*, grazie al quale nella fede si fa l'esperienza del nulla delle cose in quanto isolate da Dio e si vive l'*abbandono* come espressione della speranza teologale.<sup>101</sup> Edith Stein ha posto proprio quest'ultimo atteggiamento come base esistenziale della propria riflessione e, attraverso quest'esperienza della propria precarietà «salvata» nella solidità assoluta di Dio,<sup>102</sup> ha potuto pensare il senso del corpo e del cosmo come mezzo espressivo:

---

<sup>100</sup> Cf. *Sal* 39, 6-8: «Vedi, in pochi palmi hai misurato i miei giorni e la mia esistenza davanti a te è un nulla. Solo un soffio è ogni uomo che vive, come ombra è l'uomo che passa; solo un soffio che si agita, accumula ricchezze e non sa chi le raccolga. Ora, che attendo, Signore? In te la mia speranza». Cf. anche *Sal* 39, 12; 62, 10; 78, 39: «ricordando che essi sono carne, un soffio che va e non ritorna»; 144, 4.

<sup>101</sup> San Tommaso mostra la connessione tra la virtù della fede e il dono della scienza, cf. *ST* II-II, q. 9, a. 2. Per la connessione tra la virtù della speranza e il dono della scienza, cf. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio...*, cit., pp. 276-277.

<sup>102</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno*, cit., pp. 95-96: «Di fronte all'innegabile realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che, nonostante questa fugacità, io *sono*, e d'istante in istante *sono conservato nell'essere* e che io in questo mio essere fugace colgo alcunché di duraturo. So di essere conservato e per questo sono tranquillo e sicuro: non è la sicurezza dell'uomo che sta su un terreno solido per virtù propria, ma è la dolce, beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto, sicurezza, oggettivamente considerata, non meno ragionevole. O sarebbe "ragionevole" il bambino che vivesse con il timore continuo che la madre lo lasciasse cadere?».

*ex-carnazione* simbolica del mistero dell'*Incarnazione del Logos* che, come unione ipostatica, costituisce il centro di gravità di ciò che è e il punto di vista dal quale contemplare l'uomo, e nell'uomo il cosmo, come immagine del *Trinitas-Deus*. L'armonia tra *Leib* ed *Incarnazione* è manifestata nel modo più intenso dal mistero della Chiesa in quanto *corpo mistico* di Cristo e dall'Eucaristia, sacramento del suo corpo e del suo sangue.<sup>103</sup>

Alla luce della contemplazione di Cristo, la Stein ha così saputo percorrere la via sapienziale che conduce dalla parte al tutto e che, permanendo unita al tutto che è Dio stesso, consente misticamente di leggere il tutto nella parte. Il senso della corporeità, come particolare apertura prospettica al tutto, trova così nel mistero del *Logos incarnato* – nel quale si dice tutta la Trinità e tutto il creato – la propria intelligibilità.

---

<sup>103</sup> Quest'armonia, che afferma la solidarietà esistente tra la nozione fenomenologica di corpo proprio e la logica cristiana dell'Incarnazione, si trova ad essere paradossalmente riconosciuta dal filosofo francese J.-L. NANCY [*Corpus*, ed. it. a cura di A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 2004<sup>3</sup>] proprio nel tentativo di decostruirla attraverso l'esasperazione monistica e materialistica di certo dualismo cartesiano, affine – se non per stile, per l'orizzonte valoriale – alle aspirazioni di alcuni tra i massimi cultori delle neuroscienze, come il già citato J.-P. Changeux. Attraverso la comprensione del corpo in ordine a una materialità post-metafisica, tratteggiata in termini poetici ed esistenzialistici, pur producendosi in una critica politica dell'attualità, la visione di Nancy sfocia in un riduzionismo fiscalistico estremo. Concepire il corpo come l'esteriorità propria di alcuna interiorità, come *partes extra partes*, significa di fatto aprirsi a una completa tecnicizzazione del corpo, una sorta di materialismo compiuto dove il *Leib* deve essere eliminato (come nel dualismo cartesiano che, tuttavia, conservava almeno la nozione della *res cogitans*). Quello che rimane è appunto la sensazione di una pretesa sottesa: rendere il corpo disponibile per la manipolazione, funzionale a certa ricerca scientifica di stampo materialistico e, perciò stesso, a un preciso progetto politico, *ibid.*, p. 74: «Né naturale né artificiale [...], il “prossimo” come *téchne* potrebbe essere la “creazione” e la vera “arte” del *nostro* mondo». A tale arte, che vuole porsi come creatrice – quindi, al posto del Creatore –, si oppone l'arte del *Logos*; cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 153: «la connessione *significante* di tutti gli enti nel *Logos* si chiama il *piano divino della creazione (ars divina)*. La sua attuazione è costituita dagli eventi del mondo fin dal suo inizio». Dove, aggiungiamo noi, dal punto di vista anagogico «il *Logos* è *Logos* proprio in quanto è incarnato»; cf. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio ...*, cit., p. 181.