I castelli di Yale online. ANNALI DI FILOSOFIA
Vol. XIII, n. 2, 2025, pp. 235-249 – ISSN 2282-5460

La fondazione trascendentale dell'intersoggettività in Edith Stein

Davide Miranda

Abstract. *The objective of this contribution is to analyze the philosophical path in which Edith Stein founded the idea of subjectivity on the basis of the concept of the transcendental ego. We will try to show how the idea of the empathy originating by subjectivity understood by phenomenology guarantees respect and recognition of the distinction of individual interiorities, overcoming the risk of solipsism. Finally, it will be shown how these theoretical premises legitimize an idea of "community" based on the freedom of the individuals who compose it.*

Riassunto. *L'obiettivo di questo contributo è analizzare il percorso filosofico in cui Edith Stein ha fondato l'idea di soggettività sulla base del concetto di Io trascendentale. Cercheremo di mostrare come l'idea di empatia originata dalla soggettività intesa dalla fenomenologia, garantisca il rispetto e il riconoscimento della distinzione delle interiorità individuali, superando il rischio del solipsismo. Infine, si mostrerà come queste premesse teoriche legittimano un'idea di "comunità" fondata sulla libertà degli individui che la compongono.*

Keywords. Phenomenology, Trascendental, Anthropology, Empathy, Community.

Parole chiave. Fenomenologia, Trascendentale, Antropologia, Empatia, Comunità.

Davide Miranda è dottore di ricerca in Filosofia e Scienze Umane, presso l'Università di Perugia, titolo conseguito nel 2014. Successivamente ha conseguito la laurea magistrale in Storia dell'Arte e Archeologia, sempre presso il medesimo ateneo. Le sue ricerche e pubblicazioni vertono principalmente sulla fenomenologia, in particolare di Edith Stein e Gerda Walther e sugli orientamenti metafisici della filosofia italiana del Novecento, con particolare attenzione alle correnti dello Spiritualismo e del Personalismo cristiano.
EMAIL: miranda.davide@libero.it

1. La specificità fenomenologica dell'empatia

Il tema di questo intervento consiste in un'analisi di come l'approccio fenomenologico, orientato alla messa fra parentesi del mondo nella sua accezione di esteriorità rispetto alla coscienza, preservi il carattere relazionale del soggetto, evitando la chiusura in forme di solipsismo o idealismo atti a porre la coscienza come unica realtà esistente. Edith Stein è considerabile tra le figure che nell'alveo del movimento fenomenologico hanno posto al centro della loro analisi il tema delle relazioni tra interiorità, polo di orientamento della fenomenologia, e la dimensione dell'intersoggettività e del riconoscimento di una realtà oggettiva, quest'ultima, condizione necessaria di ogni possibile discorso metafisico, discorso che nel corso del suo percorso intellettuale diverrà per lei interesse primario. Già Edmund Husserl, in particolare in testi come le *Meditazioni Cartesiane*, aveva focalizzato le ricerche fenomenologiche sul tema dell'intersoggettività, in particolare nell'accezione di presupposto del riconoscimento della realtà oggettiva, extracoscienziale. La sua allieva insiste in un approccio analitico all'indagine sull'intersoggettività, che troverà realizzazione in opere di grande spessore analitico come la sua dissertazione di dottorato sull'empatia e nel saggio sul tema della psicologia individuale e sulle modalità di parteci-

pazione dell'individuo all'interno della comunità, della massa, della società. Ciò a cui ella mira è l'individuazione del nucleo di senso specifico, a cominciare dall'empatia, *Einfühlung*, relativamente a cui i concetti fondamentali di questo ambito ontologico si differenziano.[1] Ciò mette in evidenza lo stretto legame tra una filosofia che fa dell'analisi della vita interiore il suo perno metodologico e l'intersoggettività, dimensioni che si comprendono reciprocamente. Scrive Angela Ales Bello che l'empatia è «l'argomento che le permetteva di indagare i processi interiori che si verificano nella psiche umana nel rapporto con gli altri» (Ales Bello 2003, 27). La struttura dialettica entro cui trattare l'empatia, vissuto basilare rispetto a ogni forma di relazione con l'alterità, è da Stein ripresa dai concetti fondamentali della fenomenologia husserliana. In particolare, la categoria dell' "originarietà" che a sua volta discende da quella dell'Io puro, nella sua accezione di differenza rispetto all'Io empirico. Originari, si intendono tutti i vissuti che scaturiscono dall'Io, accezione della soggettività come residuo che emerge una volta messi tra parentesi gli aspetti della personalità contingenti e non essenziali in rapporto al modo in cui il soggetto tematizzato come "fenomeno" vale a dire, gli aspetti che costituiscono l'io empirico, e che l'Io attribuisce all'atto stesso presente in cui li produce. Di contro, non originari sono i vissuti che possiamo interiormente registrare, ma che non riferiamo all'atto soggettivo con cui li stiamo esperendo:

> Originari si dicono tutti i nostri vissuti presenti intesi come tali: che cosa infatti potrebbe essere più originario della stessa esperienza vissuta? Ma non tutti i nostri vissuti sono originariamente "offerenti", sono originari per il loro contenuto: il ricordo, l'attesa, la fantasia non hanno il loro oggetto davanti a sé, presente in carne ed ossa, ma solo se lo rendono presente; ed il carattere di presentificare è un momento essenziale immanente di questi atti, non una determinazione ottenuta dagli oggetti. (Stein 1998a, 73-74).

Considerate tali categorie, l'empatia è caratterizzabile come vissuto *sui generis*, un atto di esperienza "non originaria" di un vissuto che però scaturisce da un'originarietà, cioè da un *alter ego*. Riguardo il tema dell'autenticità di tale esperienza, della realtà effettiva dell'altro e dei suoi vissuti, va certamente ribadito come l'approccio strettamente fenomenologico che contraddistingue l'analisi steiniana non consente di affidare all'atteggiamento naturale, alla verifica empirica della presunta realtà extra-coscienziale dell'altro, una garanzia di evidenza di tale realtà. Eppure, proprio la distinzione "originario" -"nonoriginario" che contraddistingue la struttura eidetica, essenziale del fenomeno "empatia", consente di riconoscere la reale presenza dell'*alter ego*, i cui vissuti sono il contenuto dell'empatia, come effettivamente scaturenti da un Io distinto dal proprio, sulla base dell'avvertimento della distinzione tra la modalità in cui recepisco i vissuti originari, originariamente prodotti del mio Io, da quelli non-originari, derivanti dall'Io di un altro individuo. Scrive Stein:

> Mentre io provo quella gioia provata da un altro, non avverto alcuna gioia originaria: essa non scaturisce in maniera viva dal mio Io, né ha il carattere di essere stata viva in precedenza come

[1] Riguardo la costituzione fenomenologica dell'intersoggettività husserliana, cfr. Husserl (1989, 113-166). Raffrontando le differenti modalità entro cui Husserl e la sua allieva Stein approcciano il tema dell'empatia, Costantini scrive nell'Introduzione a *Il problema dell'empatia* «Mentre Husserl sottolinea il ruolo dell'empatia ai fini della costituzione di un mondo oggettivo, (…) la Stein analizza il concetto di empatia, ne definisce l'essenza, ne chiarisce la genesi e ne indica le modalità di attuazione» (Stein 1998a, 47). Vale a dire, la Stein slega la fenomenologia dell'empatia all'interno di una concezione generale dell'intersoggettività, come era in Husserl, per evidenziarne i tratti peculiari, in un progresso di approfondimento rispetto al suo maestro.

> la gioia ricordata, tanto meno essa è meramente fantasticata, priva cioè di una reale vita, ma è precisamente l'altro Soggetto quello che prova in maniera viva l'originarietà, sebbene Io non viva tale originarietà. (Stein 1998a, 79).

Per porre l'esperienza dell'alterità all'interno del nucleo fenomenologico trascendentale evidente è però necessario concepirla come immanente alla coscienza, senza intenderla come giudizio, inferenza logica che, come tale, dovrebbe porsi come atto predicativo, giudizio rivolto all'affermazione di stati di cose trascendenti, extracoscienziali, quel piano della conoscenza scientifica che la fenomenologia mette fra parentesi come conoscenza contingente e non essenziale, dubitabile. Per questo l'evidenza del contenuto dell'empatia, pur essendo possibile nella misura in cui si avverte una comunanza della struttura psichica dei soggetti (Cfr. Stein 1998a, 151-152), deve differenziare questa comunanza, meramente vissuta a livello di percezione immanente, da un'inferenza analogica per la quale dalla propria percezione interna del rapporto tra sentimenti e manifestazioni corporee si deduce una corrispondenza tra corporeità estranea e vissuti empatizzati. Scrive Nicoletta Ghigi:

> Nel vissuto empatico mi si offre l'essere dell'altro "qui e ora" secondo la sua originarietà, che Io afferro direttamente, pur sentendo che non è la mia originarietà. Per questa ragione non è corretto dire che il suo essere mi sia "presente" in forma analogica, come risultato di una deduzione da determinate premesse, in quanto Io non deduco ma esperisco l'altro e il suo sentire emozionale, mediante un mio sentire e non con una deduzione. (Ghigi 2012, 24).

L'interesse per la posizione steiniana sta per l'appunto nel proporre un modello entro cui la coscienza fa esperienza di qualcosa di realmente trascendente, l'alter ego, pur nella coerenza metodologica.

2. Confronto con Scheler. Empatia, unipatia, simpatia

A questo punto, un fautore dell'ipotesi solipsistica potrebbe ribattere considerando illusione la distinzione tra vissuti originari e non-originari, in nome di una riconduzione dei vissuti, contenuto dell'empatia, all'immanenza della coscienza individuale soggetto dell'atto empatico. Cioè, l'ipotesi solipsistica parte dalla premessa di una presunta coincidenza tra empatia e percezione interna, ciò che apparentemente attribuiamo alla coscienza di un altro, rientrerebbe in realtà nel novero dei vissuti del singolo io empatizzante, impossibilitato così a riconoscere un altro soggetto a condividere lo stesso mondo. In particolare, il tema del solipsismo riguarda il confronto critico che nella sua dissertazione Stein intraprende nei confronti di Max Scheler, sostenitore di una concezione per ciò che per Stein sarebbe "empatia", sarebbe una sorta di, per utilizzare un linguaggio odierno, non fenomenologico, ma un "epifenomeno", un avvertire i vissuti altrui come "altrui", come per Stein. Ma se per Stein l'empatia è vissuto primario, per Scheler è conseguenza secondaria del frazionamento nella molteplicità quantitativa degli individui empirici di una sorta di flusso cosmico impersonale di vissuti che trascende le singole individualità, recepita dalla "simpatia", *Mit–fülhen*. Scrive Scheler a proposito della concezione di Io identificato con la percezione interna, dei soggetti empirici, mera ramificazione del flusso psichico cosmico non originato da alcun soggetto personale:

> Comunque venga inteso, l' "io" (sia pure in termini di "egoità" inerente a tutti gli Io individuali) esprime solo un "lato" per tutti gli atti in genere e, in particolare per gli atti della "percezione interna". Siamo in grado di individuarlo solo in questa sfera, non ad esempio negli atti della "percezione esterna". Come egoità esso è essenzialmente correlato all'essenza della forma specifica dell'atto della "percezione interna". Anche se consideriamo l' "egoità" in quanto tale –

> prescindendo cioè da tutti gli io individuali e dai loro "contenuti di coscienza"- essa continua a presentarsi come un contenuto positivo dell'intuizione, non come il semplice "correlato" di un "oggetto logico" […] L'Io in quanto tale è una possibile componente di correlazioni d'essenza, nel senso, ad esempio, che ad ogni "esser-io" inerisce l'atto della "percezione esterna" ecc. Esso non è però il punto di partenza della comprensione o addirittura della produzione di essenzialità; non è nemmeno un'essenzialità che da sola "funga da fondamento" a tutte le altre essenze o anche solo alle essenzialità degli atti. (Scheler 1996, 107-108).

Ora, è significativo come proprio una visione, quella di Scheler, che assume una corrente di esperienze coscienti come comune a tutti gli individui e che a prima vista sembrerebbe più adeguata, rispetto a quella steiniana che muove a partire dalla distinzione degli ego individuali, a render ragione della condivisione di vissuti tra individui, sia proprio quella invece destinata a cadere nel solipsismo, dato che, rinnegando una distinzione qualitativa tra le esperienze vissute di un singolo individuo e un altro, ciò che possiamo considerare "empatia", si riduce a percezione interna, percezione di vissuti la cui origine rimanderebbe a una fonte non riconducibile a un singolo Io o ad un altro, ma all'unità cosmica sovra-individuale del flusso. Di contro, la preservazione della differenza delle personalità individuali a cui la Stein si attesta, salva il carattere di autentica ulteriorità e dei vissuti, sulla base dell'autenticità del carattere di non-originarietà dei vissuti empatici, provenienti da un altro Io individuale ontologicamente distinto da quello del soggetto empatizzante. Contrariamente a un certo filone di pensiero che attribuisce alla centralità metodologica del concetto di "Io", la responsabilità di giungere a delle conclusioni contrastanti il riconoscimento della realtà intersoggettiva, proprio il riferimento fenomenologico all'Io trascendentale, da cui discende l'utilizzo della distinzione fra originario e non-originario salva l'autenticità dell'esperienza dell'alterità come. L'errore di Scheler, agli occhi di Stein, sta proprio nell'aver confuso la percezione interna con l'autocoscienza nell'accezione fenomenologica husserliana di autoriconoscimento dell'Io trascendentale. La percezione interna coglie gli aspetti fattuali, contingenti della personalità, che possono essere "epochizzati", senza che l'essenza del modo in cui sono intimamente vissuti muti, essenza dei vissuti che invece è costituita dal loro essere riferiti a un Io inteso nella sua generalità, l'Io trascendentale, accezione dell'Io da cui promana la differenziazione tra vissuti originari e non originari. L'empatia per Stein non è percezione interna, il suo essere vissuto non originario di un Io originario attiene alla sua struttura essenziale, cioè nell'essenza dell'empatia sta inscritto il suo riconoscere vissuti di un *alter ego*, ciò in quanto, a differenza di Scheler, resta in questo testo fedele al metodo fenomenologico husserliano. Scrive Stein:

> ogni vissuto, checché se ne dica, è essenzialmente il vissuto di un Io ed ogni vissuto da un punto di vista fenomenico è, in modo assoluto, inscindibile dall'Io. È solo per il fatto che Scheler non conosce l'Io puro –e quando dice "Io" intende sempre "individuo psichico"- che egli può parlare di un'esperienza vissuta trascendente la costituzione degli "Ii". Ovviamente non gli riesce di dimostrare una tale esperienza vissuta priva di Io. (Stein 1998a, 105).

Commenta Paolo Zordan a proposito della preservazione steiniana della distinzione ontologica degli Io individuali sulla base dell'attestazione del carattere trascendentale dell'Io puro come fonte originaria di ogni vissuto psichico:

> Ciò che impedisce a Scheler di giungere alla nozione di Io puro, secondo il punto di vista della Stein, è la mancanza di rigore nell'applicare la riduzione trascendentale. Se egli intende con "io" un soggetto sostanziale individuale fornito di determinate qualità, si muove ancora in un terreno non completamente ridotto: non ha ancora messo fuori circuito. La posizione di un soggetto empirico che ha un nome, una posizione sociale, delle qualità reali del quale si può dubitare che esista veramente poiché appartiene alla sfera degli oggetti trascendenti. (Zordan 2005, 70).

È opportuno qua considerare la posizione di Cusinato, che ritiene non valida questa critica steiniana a Scheler facendo leva su un passo del primo volume delle Idee dello stesso Husserl, in cui lo stesso fondatore della fenomenologia trascendentale, in apparente antitesi al modo in cui Stein lo segue, sembra voler fare coincidere autocoscienza e "percezione interna", cioè, l'Io puro, atto di autocoscienza nella sua generalità, e Io empirico, i cui contenuti psichici sono per l'appunto esperiti tramite percezione interna. Scrive Guido Cusinato:

> Si tratta di un'equazione che indebolisce la critica di Stein, secondo cui la tesi scheleriana di un flusso di esperienze originariamente indifferenziato rispetto alla distinzione Io-Tu deriverebbe dal non aver colto appieno la distinzione husserliana fra Io puro e Io psichico: solo l'Io psichico è mio o tuo, mentre ogni vissuto è necessariamente il vissuto di un Io puro (cfr. Stein 1998 a, 105). In realtà è proprio il passo di *Ideen I* a rendere problematica la critica di Stein, in quanto Husserl, mutando l'impostazione originaria delle *Logische Untersuchungen*, ora identifica percezione interna e *Selbstwahrnehmung* e le differenzia entrambe nei confronti della percezione di vissuti non miei, ponendo così il vissuto di cui parlava Stein sul piano dell'Io psichico e non dell'Io puro. Scheler non contesta il fatto che ogni vissuto sia necessariamente il vissuto di un Io, ma il fatto che nell'esperienza originaria un *Erlebnis* colto dal "mio" Io sia per questo automaticamente caratterizzato come Erlebnis ontogeneticamente "mio". Se invece "mio" non va inteso in senso ontogenetico, l'affermazione di Husserl rischia di rivelarsi una tautologia. Si può obiettare, con Stein, che devo pur sempre partire da un "Io puro", ma a rigor di logica in tal caso potrei solo sostenere che tutto ciò che si offre originariamente è un Erlebnis di tale "Io puro", senza poter aggiungere (come invece avviene in *Ideen* I) che è un *Erlebnis* dell'autopercezione […] Se mi attengo rigorosamente al "principio di tutti i principi", e mi limito a descrivere un *Erlebnis* solo ed esclusivamente nei limiti e nei modi in cui si dà, posso sostenere che nella mia coscienza adesso colgo immediatamente un Erlebnis di paura, di gioia, di rabbia, di euforia, ecc., ma non che tale *Erlebnis* sia ontogeneticamente "mio": dal fatto che sia emerso nella mia coscienza, non ne deriva necessariamente che sia stato costituìto dalla mia coscienza. In definitiva l'Erlebnis colto nell'esperienza originaria non si "fonda" ma si limita a "emergere" dalla mia coscienza individuale. (Cusinato 2008, 241-242).

Sarebbe però da considerare come, per quanto come coglie Cusinato, Scheler sembri mantenere il punto della riconduzione di ogni vissuto psichico, senza che da ciò si debba dedurre necessariamente l'appartenenza originario ad un concreto soggetto individuale, si manchi ancora nell'intendere precisamente l'autentico rapporto che Husserl, e con lui Stein, pongono tra Io trascendentale e Io empirico. In realtà, l'affermazione degli *Erlebnisse* come sempre originati da un Io puro, porta con sé per l'appunto anche quella circa il loro essere originati da un soggetto empirico particolare, senza che da ciò discende una totale identità semantica tra le due diverse accezione di soggettività. L'affermazione di Husserl nelle *Idee* su cui Cusinato fa leva, non sembra indicare una totale identità concettuale tra Io puro, colto nell'autocoscienza, e io empirico, colto nella percezione interna, ma il fatto che i nostri vissuti psichici oggetto della percezione interna abbiano il contrassegno dell'originarietà, proprio in quanto autocoscienza e percezione interna attengono alla stessa realtà, cogliendola da prospettive diverse. L'Io puro non riguarda una soggettività ontologicamente altra rispetto al soggetto individuale, ma riguarda lo stesso io empirico colto però nella sua struttura trascendentale, comune a ogni individuo e riconoscibile come residuo necessario e indubitabile:

> Per principio l'Io puro (e perciò anche l'Io empirico) che viene colto attraverso l'entropatia è un "altro"; quindi se Io pongo più uomini, pongo anche parecchi Io puri per principio distinti e quindi i relativi flussi di coscienza. Esistono tanti Io puri quanti sono gli Io reali, mentre questi Io reali sono costituiti attraverso i puri flussi di coscienza, sono posti dall'Io puro oppure vanno

> posti nell'ordine delle possibilità motivate. Ogni Io reale rientra, come l'intero mondo reale, nell' "ambiente circostante", nel "campo visivo" del mio come di qualsiasi altro di Io puro come risulta da un'analisi più precisa, condotta nell'ordine delle necessità a priori, della costituzione intenzionale del mondo obiettivo (intersoggettivo). (Husserl 2012, 115).

Esistono tanti Io puri quanti Io empirici, questo vuol dire che la concessione scheleriana dell'Io in generale come soggetto necessario dei vissuti, non conduce al dovuto e conseguente esito, cioè l'appartenenza di ogni vissuto a un Io individuale. Nel suo rifiuto dell'impostazione trascendentale, Scheler non intende la differenza tra Io empirico e Io puro come livelli prospettici riferiti alla stessa realtà, ma come differenza ontologica, riferendo l'Io puro sorgente dei vissuti ad una presunta entità extrapersonale.[2] Tutto ciò non deve comunque portarci a ignorare gli aspetti per i quali Stein opera una riformulazione dell'intersoggettività husserliana in condivisione con Scheler, in particolare il riconoscimento dell'empatia come atto in cui i vissuti estranei vengono vissuti direttamente, in se stessi, senza esser ricondotta ad una tipologia di atti come la percezione esterna, entro cui mi limiterei a osservare una certa tipologia di movimenti corporei, senza però coglierne il carattere di espressività, cioè senza attribuir loro un contenuto psichico. Scrive Stein a tal proposito:

> Il dolore non è una cosa, né mi si dà nel modo suddetto, nemmeno nel caso in cui è percepito "in" un volto con espressione dolorosa, volto che percepisco esteriormente e "assieme" la quale il dolore stesso viene dato […] l'espressione del volto sconvolto dal dolore—per meglio dire il mutamento dei lineamenti, che empaticamente Io ritengo essere l'espressione di un volto sconvolto dal dolore—posso considerarlo da ciascun lato Io voglio, per principio però non pervengo mai ad un "orientamento" in cui, anziché quell'espressione, mi venga a datità il dolore stesso. (Stein 1998a, 72-73).

Pur partendo da premesse teoretiche molto diverse, Stein e Scheler condividono però l'assunto di un accesso ai vissuti altrui sulla base di un'esperienza diretta e *sui generis*, e non sulla base di una inferenza logica come il processo di analogia,[3] per quanto nella Stein sia anche presente l'aspetto dell'avvertire i vissuti estranei come per l'appunto estranei, cioè la distinzione io/tu come originaria nei contenuti e non come frazionamento secondario di un flusso cosmico impersonale (cfr. Scheler 2010, 47). Scheler tiene conto

[2] Alla luce di ciò, possiamo concludere come la serie delle obiezioni che Cusinato avanza verso il vincolo steiniano-husserliano di ogni *Erlebnis* ad un Io trascendentale, potrebbe aver senso solo presupponendo una distinzione reale tra Io empirico e Io puro, con quest'ultimo che solo a posteriori si renderebbe conto dell'appartenenza ad un soggetto individuale, empirico, di determinati vissuti che invece, originariamente sarebbero espressioni di un flusso sovra individuale indifferenziato. Le obiezioni sembrano cadere invece riconoscendo le due accezioni di soggettività come distinte solo formalmente, metodologicamente: il fatto che, a livello riflesso, solo in un secondo momento, l'Io riconosca apoditticamente come "proprio" un certo vissuto, non toglie il fatto che, sin dall'inizio, questo fosse appartenente ad esso, essendo l'Io puro solo una diversa prospettiva inerente la stessa realtà riferita all'Io empirico (cfr. Cusinato 2008, 235-236).

[3] Correttamente Stein nota come l'analogia, anziché spiegare l'empatia, presupponga la stessa esperienza diretta dei vissuti estranei, contenuto che specifica l'essenza stessa dell'empatia. Per riconoscere la mia interiorità come analoga a quella altrui devo già in partenza esperire quest'ultima: «non si può negare che, per quanto riguarda la conoscenza dell'esperienza estranea, vi sia qualcosa che assomigli all'inferenza per analogia. È del resto possibile che l'espressione di un altro rievochi in me un'espressione mia, e che io ascriva a quella lo stesso significato che di solito questa ha per me. Soltanto che allora occorre presupporre l'afferramento dell'altro come d un altro Io, l'afferramento dell'espressione corporale come espressione dello psichico» (cfr. Stein 1998a, 102-103).

dell'appunto steiniano nella seconda edizione, del 1923, dell'*Essenza e forme della simpatia*, a testimonianza di quanto il tema dell'irripetibilità dell'individualità personale, espressa nel riconoscimento della distinzione qualitativa, abbia un tratto di riconoscibilità universale, recepibile al di là di differenti premesse filosofiche. Si noti come Stein e Scheler tendano a pervenire a questo aspetto comune in quanto entrambi assumono un'accezione di empatia, *Einfühlung* nel lessico steiniano, *Nachfühlen,* in quello scheleriano, strutturate in chiave fondamentalmente cognitiva, atta al coglimento dei vissuti estranei come "stato di cose", che si pone in atto indipendentemente da una valutazione o presa di posizione affettiva specifica, positiva o negativa in termini valoriali riguardo tali vissuti.[4] Scrive Scheler:

> Dobbiamo rigorosamente distinguere il "ri-sentire" e il "rivivere" dal "co-sentire". Essi sono certo un sentire il sentimento altrui, non un mero sapere di questo o solo un giudizio che l'altro prova un sentimento; tuttavia non c'è alcuna esperienza del sentimento reale come di uno stato. Nel ri-sentire cogliamo ancora affettivamente la *qualità* del sentimento altrui –*senza* che questo venga trasferito in noi o che un sentimento reale e uguale venga prodotto in noi. (Scheler 2010, 44).

Considerando, come Stein, l'empatia come atto conoscitivo, Scheler può immetterla all'interno della sua concezione dell'intersoggettività nel suo complesso, ad un livello distinto rispetto a quello dell'unipatia. Ciò però, a partire dalla sua personale concezione per cui il carattere cognitivo e rappresentativo dell'empatia la relega ad un'apprensione di vissuti individualizzati, ma provenienti da un'origine sovraindividuale, che l'unipatia coglie, in questo contesto, Scheler condivide la critica steiniana all'identificazione di Theodor Lipps fra empatia e meccanismo unipatico di identificazione soggetto (cfr. Lipps 2002, 31-45). Nella visione di Lipps, scrive Scheler

> chi osserva, trascinato, un acrobata che lavora nel circo, deve identificarsi affettivamente con lui compartecipando interiormente al suo movimento, come se fosse l'acrobata. Lipps ritiene che solo l'Io reale dello spettatore resti separato, mentre l'Io del vissuto verrebbe totalmente assorbito nell'io dell'acrobata. Questa opinione viene giustamente criticata da Edith Stein. Io non sono - lei dice - "uno" con l'acrobata ma sono solo "presso di lui". Le intenzioni e gli impulsi di movimento "eseguiti insieme" vengono co-effettuati da un io fittizio che per me resta cosciente in quanto fenomenicamente diverso dal mio io individuale: solo l'attenzione è fissata (passivamente) sull'io fittizio e tramite esso sull'acrobata. (Scheler 2010, 51).

Scheler può far propria l'annotazione steiniana sulla distinzione tra "empatia" e "unipatia", riconoscendo proprio nell'ambito riflessivo-conoscitivo, il riconoscimento della distinzione io-tu, senza che ciò, dal suo punto di vista, sia in contraddizione con la sua tesi secondo cui tale momento di distinzione non sia originario, ma logicamente secondario, rispetto a un livello di intersoggettività altro, quello del flusso sovraindividuale dei sentimenti, entro cui non si esperiscono in questi le differenze delle modalità individuali. Scheler, scrive Cusinato:

> proprio perché ritiene di essere stato fin dall'inizio consapevole di una dimensione autentica di apertura all'alterità, distinta dal momento unipatico in cui l'aveva invece confinata Lipps,

[4] Cusinato sottolinea come, alla luce di tale diversa terminologia, Scheler intenda l'*Einfühlung*, non come per Stein, vissuto di un'alterità riconosciuta come tale, bensì come "empatia proiettiva", quell'atto tramite cui si proiettano sentimenti propri sugli altri, come condizione, nel modello di intersoggettività di Lipps, dell'impulso all'imitazione. Scheler pur nella critica di tale modello, sembra assumerne il lessico (Cfr. Cusinato 2018, 156-158).

> pensa di poter inglobare nella logica del proprio ragionamento la scoperta di Stein (e questa volta è Scheler che non cita Stein). In altri termini Scheler non solo non nega l'esistenza del fenomeno dell'*Einsfühlung*, ma s'accorge che questo termine era proprio quello che ci voleva per designare la situazione originaria noicentrica alla base di quei fenomeni di contagio affettivo su cui si erano focalizzate le sue ricerche. (Cusinato 2008, 235).

Ciò che in definitiva sembra doversi evincere dal confronto tra questi due diversi modelli di intersoggettività è che la fondamentale ragion d'essere della distinzione nella dimensione entro cui i due pensatori appaiono intendere prevalentemente la natura di tale tema. In Scheler tale dimensione è la moralità. Ogni rapporto con l'alterità ha come origine la "simpatia", derivante da un originario identico livello del sentire tra i soggetti, che rende possibile la condivisione valoriale. Unipatia, *Einsfühlung*, e Simpatia, *Mit–fülhen* sono certamente due ben distinte modalità di vissuto ma sembrano reciprocamente implicarsi. Resta il fatto che pur condividendo un'accezione di stampo sentimentale dell'empatia, Stein e Scheler restano separati dal concepire l'empatia, esperienza dei vissuti estranei avvertita come tali, in diverse posizioni all'interno della struttura intersoggettiva. Per Scheler non è l'empatia, momento conoscitivo, per quanto non logicamente inferenziale, la porta d'accesso all'alterità, ma la simpatia, resa possibile dal concepire un'esperienza di unità sovraindividuale dei vissuti in cui è ancora assente la distinzione qualitativa io-tu. L'esperienza dell'alterità ha come base la morale, l'avvertire tra me e l'altro una condivisione valoriale resa possibile dal coglimento dell'unità cosmica psichica e spirituale, la conoscenza rappresentativa in un secondo momento. Su questo punto la divergenza con Stein, al netto della condivisione della distinzione semantica empatia-unipatia, resta netto:

> L'impressione è che Scheler non colga appieno la svolta impressa da Stein rispetto a Lipps e si limiti a recepire da Stein solamente un suggerimento "terminologico". Il motivo è d'altronde piuttosto evidente: Scheler considerava le analisi di Husserl e di Stein come unilateralmente focalizzate sul momento conoscitivo dell'empatia e irrimediabilmente compromesse dall'impostazione monadologia per poter aspirare a cogliere il livello autentico dell'alterità. (Cusinato 2008, 235).

3. Preservazione dell'individualità e finitezza ontologica nel rapporto con l'alterità

Assumere come dimensione fondativa dell'intersoggettività un atto come l'empatia, preservante l'irriducibile distinzione ontica delle individualità, consente di render ragione di una prospettiva maggiormente valorizzante il carattere di libertà e responsabilità del singolo nel rapporto con l'alterità Mentre l'unipatia definisce un'unità biologica caratterizzante la vita nell'indifferenza delle diversità qualitative dei soggetti cui appartiene, una filosofia in cui ogni esperienza dell'altro è accompagnata dall'avvertimento della propria individualità distinta, preserva il margine di responsabilità del soggetto riguardo le diverse modalità di porsi nella relazione con esso. Tale filosofia non imposta invece un discorso sull'intersoggettività dove nella coscienza viene collocato un fondo di vita psichica omologante rispetto le diversità individuali, e che appare orientare l'uomo verso un "destino" che lo contraddistingue in quanto specie collettiva, al di là delle libertà individuali, fondo ineliminabile che definisce una condizione di "animalità" e impersonalità, nel cuore della vita della persona. Questa è la base teoretica a partire da cui impostare un discorso sull'alterità di tipo etico-esistenziale: il riconoscimento dell'empatia come esperienza, non

di fusione o identificazione, come invece è per Scheler o Lipps,[5] ma di apprensione di una vita interiore che resta distinta dalla propria, non conduce alla constatazione di uno scacco, di una presunta incomunicabilità tra Io e altri, bensì, al contrario, proprio nel presupposto di un ampliamento dell'esperienza del mondo e di se stesso proprio nel riconoscimento dell'esistenza di una prospettiva sul reale distinta rispetto alla nostra. Non solo l'intersoggettività è presupposto del riconoscimento di una realtà oggettiva ma, in virtù dell'interesse personalistico antropologico in Stein riguardo l'uomo nella sua integralità, anche della scoperta di aspetti della propria soggettività che sfuggono all'autocoscienza, in quanto di fronte all'*alter ego*, si avverte se stessi non solo come soggetto di una prospettiva sul mondo, in relazione a cui il proprio corpo, *Leib*, è posto come il "punto zero d'orientamento"[6], il riferimento centrale in rapporto a cui ogni sguardo sul mondo è costituìto, ma corpo intesa come corpo fra gli altri, oggetto facente parte di un mondo accanto ad altri, mondo non più identificato con la visione scaturente dalla propria autocoscienza, grazie all'empatia:

> Partendo dal punto zero d'orientamento ottenuto mediante l'empatia, devo considerare ora il mio proprio punto zero non più come e soltanto mediante ciò- imparo a vedere il mio corpo proprio come un corpo al pari di altri corpi, mentre nell'esperienza originaria esso mi viene dato soltanto come corpo proprio e (nella percezione esterna) mi viene dato soltanto come corpo proprio e (nella percezione esterna) mi viene dato come un corpo imperfetto e diverso da tutti gli altri. (Stein 1998a, 156).

La considerazione della propria individualità non più come soggetto e centro della propria prospettiva sul mondo, consiste in una oggettivazione entro cui ci si apre al riconoscimento della nostra realtà come interna allo sguardo altrui, e dunque ad aspetti della propria personalità che sarebbero sfuggiti alla percezione interna:

> Di conseguenza acquisiscono l' "immagine" che ha l'altro di me, per meglio dire acquisisco le apparenze attraverso cui mi rappresento a lui. Perciò come lo stesso Oggetto naturale è dato in tanti modi di apparire quanti sono i Soggetti che lo percepiscono, posso avere altrettante "concezioni" del mio individuo psichico per quanti sono i Soggetti che lo concepiscono. (Stein 1998a, 191).

Questo punto, del resto appare coerente con le premesse husserliane, a smentire una presunta dicotomia fra carattere trascendentale del metodo di ricerca sulla soggettività, e il riconoscimento di tale soggettività nei suoi aspetti empirici. Se gli aspetti empirici della persona, nel loro contenuto materiale, sono ciò che viene messo fra parentesi al fine di

[5] Riguardo la distinzione tra "empatia" steiniana e "unipatia", *Einsfülhung*, lippsiana, in cui è assente l'avvertimento della distinzione dei soggetti coinvolti nel vissuto: «*Lipps* afferma che ogni vissuto di cui io sono cosciente –si tratti di un vissuto ricordato, o atteso, o empatizzato- "tende" a tradursi in un vissuto esperito in modo pieno, e tale diventa se in me non vi è nulla che opponga resistenza, e che simultaneamente l'Io, tanto l'Io proprio passato che l'Io proprio futuro, o l'Io estraneo, che fino a poco tempo prima era Oggetto, diventa l'Io che viene vissuto […] *Lipps* confonde due atti distinti: l'essere tratto dentro un vissuto dato prima oggettivamente e il riempimento delle tendenze implicite con il passaggio dall'esperienza vissuta non-originaria all'esperienza vissuta originaria» (Stein 1998 a, 81).

[6] Scrive Stein a proposito del "punto zero d'orientamento": «Tale elemento costitutivo è inscindibile dalla datità del mondo spaziale esterno. Il corpo dell'altro individuo in quanto puro corpo fisico è, come le altre cose, una cosa spaziale; esso viene dato come un corpo localizzato in un determinato punto dello spazio, ad una determinata distanza da me e al centro dell'orientamento spaziale; esso viene dato in determinati rapporti spaziali col rimanente mondo spaziale» (Stein 1998a, 154).

mettere in evidenza le strutture essenziali della coscienza, non per questo il carattere empirico, nella sua accezione formale e generale, non verrà disconosciuto. Al contrario verrà messo in evidenza e in questo ambito, si riscontro il fattore che l'empatia gioca nella costituzione dell'individualità, nel riconoscimento di sé come oggetto di una prospettiva altra rispetto alla propria, quella dell'alter ego:

> Sulla base del "qui" dell'altro, io posso considerare il mio corpo vivo come un oggetto della natura; cioè partendo da questo "qui", il mio corpo vivo può essere "là", come il corpo vivo estraneo può esserlo in base al mio "qui": là, in un punto dello spazio obiettivo, e io lo considero come un'altra cosa, identica non soltanto per me ma anche per chiunque altro, e me lo rappresento così come è dato per chiunque altro che, insieme con esso, trovi di fronte a sé un uomo; io mi metto dal punto di vista dell'altro, di chiunque altro, e riconosco che ciascuno trova tutti gli altri in quanto esseri naturali uomini, e che quindi io devo identificarmi con l'uomo dal punto di vista dell'intuizione esterna. (Husserl 2012, 170-171).

In aggiunta al riscontro di questo punto in comune, va comunque precisato come per Stein l'esperienza di un *alter ego* reale implichi per la considerazione dell'empatia come vissuto distinto dall'inferenza analogica che parte dall'autocoscienza per poi proiettare sull'altro, le caratteristiche che l'Io attribuisce a se stesso. Perché l'esperienza dell'altro sia reale, è necessario che ogni analogia preesista un atto di esperienza che colga in forma diretta e immediata, non giudicante e discorsiva, la realtà dell'*alter ego*. Ciò si collega all'annosa questione della diatriba idealismo-realismo, ove Stein appare assumere una posizione che, pur senza abbandonare la metodologia fenomenologica trascendentale, assume l'idea di un'esperienza immediata "irrazionale", come presupposto di ogni conoscenza giudicante e razionale, in quanto in tale esperienza recepisco il contenuto di una realtà oggettiva, avente un senso, uno "schema", autonomo dall'arbitrarietà soggettiva dell'interpretazione delle cose da parte di un Io[7]. Anche l'intersoggettività è caratterizzata da questa priorità gnoseologica dell'apprensione immediata della cosa "in carne e ossa" rispetto al momento discorsivo, in cui rientra l'inferenza analogica, che tale apprensione presuppone:

> Quando guardo una persona negli occhi, allora scorgo immediatamente il suo essere un io, dalla direzione dello sguardo si esprime l'essere regolato dallo spirito, il rivolgersi ad un oggetto (che non deve essere necessariamente l'oggetto percepito sensibilmente, che si trova nella direzione del suo sguardo, benché gli attribuirò anche la percezione di questo oggetto, se il suo sguardo vi cadrà). Ad un cieco attribuisco, anche sul fondamento della costituzione globale della sua personalità, un io puro e questo "immediatamente", cioè producendo semplicemente la percezione unitaria dell'altro, non come risultato di un processo deduttivo. (Stein 1998b, 207).

Tutto ciò ha rilevanza anche ontologica, in quanto il rifiuto della concezione idealistica che pone l'Io come assoluto ha come conseguenza proprio la constatazione dei limiti dell'autocoscienza riguardo l'apprensione della propria realtà, sulla base della constatazione del complesso di influenze che l'Io recepisce da una realtà distinta da essa su cui l'Io non ha pieno dominio.[8] Questa finitezza ontologica che contraddistingue l'uomo sarà uno

[7] Riguardo la questione idealismo-realismo e, correlata ad essa, quella del rapporto tra componente di attività e passività del soggetto nell'ambito dell'esperienza e conoscenza del mondo, cfr. Stein (1998, 104-120).

[8] Sia il rifiuto steiniano dell'analogia come fondativa dell'empatia come è in Husserl, che dell'identificazione scheleriana tra empatia e percezione interna, concorrono a una concezione di un'esperienza dell'alterità autentica. Tale esperienza non resta nell'immanenza dell'Io empatizzante, sia inteso come Io pure husserliano, e nemmeno nel flusso sovraindividuale scheleriano esperi-

dei presupposti teoretici necessari della visione metafisica che Stein svilupperà in seguito[9], e che dunque trova già nella giovanile analisi dell'empatia una prima presa d'atto, e riprova di una coerenza del suo percorso intellettuale. Eppure, l'empatia nei tratti delineati dalla Stein si presenta non solo, "negativamente" come attestazione di un limite dell'Io nei confronti della conoscenza del mondo e di se stesso, ma anche come presupposto della dimensione di libertà e responsabilità dell'individuo nella gestione e nella modalità di partecipazione alle relazioni con l'intersoggettività. Ciò alla luce della connotazione, come in precedenza notato, dell'empatia come atto di esperienza e non giudizio e inferenza analogica. La non identificazione dell'empatia con un giudizio di valore rivolto alla persona, come sarebbe dovendola identificare con la "simpatia" scheleriana, consente di poterla intendere come uno sguardo comprensivo, seppur di una comprensione non logicamente mediata, ma immediatamente vissuta, della complessità della vita interiore altrui, senza precludersi o trascurare aspetti sulla base di prospettive unilaterali e aprioristicamente parziali, in cui ci focalizza su particolari punti di vista relativamente ai nostri pregiudizi, positivi o negativi sulla persona che abbiamo di fronte[10]. Nota a tal proposito Laura Boella:

> Questo è il miracolo e il paradosso dell'empatia: faccio esperienza interiore di un'esperienza che non è la mia, vivo un sentimento che non è il mio. Che cosa significa questo? Che cos'è l'empatia se non si traduce nel provare lo stesso dolore, la stessa gioia? Ma anche: che cos'è l'empatia se non consiste nel "sapere" che cosa sente l'altro? In realtà empatia non vuol dire gioire, soffrire insieme all'altra, all'altro, e nemmeno aver un'esatta nozione delle ragioni e delle cause del sentire altrui. Empatia vuol dire allargare la propria esperienza, renderla capace di accogliere il dolore, la gioia altrui, mantenendo la distanza tra me e l'altro, l'altra. (Boella 2006, 124).

4. Caratterizzazione della "comunità" in chiave personalista

Assumere L'intersoggettività come dimensione entro cui l'autonomia e la libertà dei singoli individui è preservata e valorizzata sarà poi, partendo dalle premesse dell'analisi sull'empatia, tema fondamentale del saggio *Psicologia e scienze dello spirito*, in cui il concetto di "comunità", *Gemeinschaft*, è tratteggiato nella distinzione rispetto a quello di "massa" e "società" proprio sulla base del fatto che nella prima gli individui mantengono uno spazio d'introspezione, di intimità nel rapporto con se stessi, e vivono nell'interiorità i

to nella percezione interna. Ciò risparmia alla Stein di essere accomunata agli obiettivi polemici di chi considera un sostanziale fallimento l'uscita dal solipsismo all'interno della scuola fenomenologica: (cfr. Di Chiro 2022, 53-80).

[9] Riguardo la trattazione in chiave ontologica e metafisica del tema della persona, alla luce della sua finitezza e del rapporto con l'infinità della realtà divina, cfr. Stein (1999 a, 2003, 2013).

[10] È da puntualizzare però come l'assunzione dell'empatia come non implicante una specifica valutazione o sentimento etico verso l'*alter ego*, non debba portarci a concepire una totale scissione tra fenomenologia dell'empatia e formazione etica della persona: fare esperienza delle emozioni dell'altro, ci apre alla coscienza del suo orientamento valoriale e ciò stimola il soggetto empatizzante, pur senza necessariamente condividere tale orientamento, a tematizzare le proprie stesse emozioni, risalendo da esse ai sentimenti spirituali che definiscono la sensibilità valoriale costituente il nostro nucleo individuale: (Cfr. Stein 1998a, 195-230). Ciò presuppone che nella trattazione dell'empatia sia *in nuce* la costituzione dell'individualità psicofisica, per cui sfera spirituale e emotiva psichica sono in relazione, e l'emotività riflette la componente spirituale valoriale dell'uomo. Su questo punto, cfr. Galvani, (2023, 98-100).

sentimenti dei valori che una comunità condivide[11], fondamentale aspetto assente invece nella massa, dove l'unità degli individui non si basa sull'autoconsapevolezza delle motivazioni dello stare insieme e l'unità aggregante è data da influenze esterne, potenzialmente manipolatorie, e assente nella società, *Gesellshaft* in cui lo stare insieme non nasce da un interiore condivisione sentimentale, ma da una valutazione meramente pragmatica, strategica di raggiungimento di determinati scopi. Così sintetizza Roberta Cerri Musso sulla differenza comunità-società:

> Le proprietà del legame comunitario sono del tutto estranee alla massa, descritta dalla Stein come insieme di individui senza alcuna unità interiore, né vita comune. La massa non ha volontà perché non le appartiene alcuna vita spirituale né apertura al mondo dei valori. Solo il contatto aggrega gli individui nella massa, che si frantuma quando essa cessa. (Cerri Musso 1995, 184).

Per quanto riguarda la differenza con la società, Stein descrive, recuperando la dicotomia di Ferdinand Tönnies (cfr. Tönnies, 1979), in questi termini il suo carattere utilitaristico, contrapposto alla gratuità dell'adesione al mondo dei valori, costitutivo della comunità:

> La sua caratteristica consiste nel fatto che gli individui sono uniti per il raggiungimento di uno scopo (ad esempio per la realizzazione del programma di un partito, per l'esecuzione di un lavoro e così via). Le società hanno origine in un atto arbitrario da parte di singole persone, che ne determina la creazione (la fondazione di un'associazione, l'avvio di un'impresa edile e così via). (Stein 1999b, 270-271).

Possiamo citare a tal proposito anche Annamaria Pezzella, la quale nota come sia proprio la comunità contesto entro cui i rapporti fra gli individui sono posti in atto sulla basa del riconoscersi come "persone" dotate di struttura interiore, definente il loro carattere di soggetti liberi, che si rendono disponibili all'altro in modo consapevole e responsabile, e non in quanto vittime di manipolazione esteriore:

> La disponibilità all'altro, l'apertura crea flussi di vissuti che incontrandosi e intrecciandosi permettono il passaggio di vita, di esperienze, di sentimenti che vivificano i singoli e le comunità. E. Stein è consapevole dei pericoli che si corrono stando insieme agli altri, soprattutto quando le relazioni non sono governate dallo spirito. È il caso della massa, in cui i singoli né si accettano come soggetti né si sacrificano l'uno per l'altro ma si lasciano trascinare, senza opporre resistenza, da una molteplicità di influssi che si muovono, direbbe G. Simmel, sotto la soglia della coscienza. Non bisogna dimenticare che Stein, insieme a milioni di persone, rimase vittima di abili manipolatori che riuscirono a veicolare masse facendo leva sulle paure e su istinti primordiali che distrussero quei legami che tenevano unite le comunità. Per evitare che tali situazioni possano riproporsi, per porre un baluardo contro una imperante e penetrante massificazione, il rimedio steiniano è quello di guardare l'altro, di aprirsi alla sua interiorità e di accettarsi reciprocamente per quello che siamo: persone. (Pezzella 2022, 49-50).

Il rapporto con l'interiorità come tratto costitutivo della comunità determina il fatto che proprio la comunità, forma di aggregazione entro cui la persona ha la possibilità di sperimentare una formazione pedagogica caratteriale, ponga come propria base costituti-

[11] «L'individuo, anche quando partecipa con la sua anima alla vita comunitaria, non deve essere assorbito completamente nella vita della comunità. Nella persona opera un impulso a «vivere in pienezza», a dispiegare tutte le possibilità a sua disposizione, a svilupparle nella vita attuale, anche se non sono delineate nella comunità in senso tipico» (cfr. Stein 1999b, 294-295).

va la libertà individuale, vista non come fattore di isolamento, ma di presupposto dell'assunzione dell'impegno comunitario consapevole, motivato, e non strumentale. Nota Ales Bello a proposito della libertà individuale come fattore costitutivo dell'esistenza della comunità e dunque della sua conciliabilità con il grado individuale di autonomia:

> Al di là della contrapposizione tra individuo e comunità che nasce dalla tentazione di assolutizzare i due momenti, Edith Stein mostra, quindi, la possibilità teorica — che può essere alla base di importanti risultati sul piano pratico — di scorgere gli elementi comuni e le modalità di porli in evidenza proprio attraverso un'analisi della comunità condotta in modo essenziale. Si scopre, pertanto, che le due realtà, quella individuale e quella comunitaria, convivono in assoluta autonomia, anzi, per mezzo di una corretta analisi emerge in riferimento ad esse l'importanza della libertà come elemento costitutivo dell'essere umano. (Ales Bello 2009, 98).

In questo senso la differenziazione della comunità rispetto alla massa e alla società va contestualizzata proprio nella considerazione della comunità come avente il suo fondamento della condizione di coerenza delle vite degli individui che partecipano in essa con il livello profondo della loro personalità, l'adesione ai valori, che definisce il sentire dell'anima, cosa non rilevante nella massa, in cui ci si trova per condizionamento esteriore, o nella società, a cui si aderisce non per autentico riconoscimento valoriale, ma per valutazione strategica di obiettivi da raggiungere:

> Ritengo che quando gli individui fanno tutt'uno con la loro "interiorità profonda", con la loro anima, si debba parlare senza dubbio anche di un'anima della comunità da essi formata. La vita di tale comunità non si esaurisce nell'attività esterna, ma è contemporaneamente un essere interiore di quel genere particolare in cui, come abbiamo detto, la differenza tra atto e potenza viene a cessare. Quando una siffatta comunità intraprende una qualche azione verso l'esterno, anche la sua attività porta l'impronta del suo modo d'essere interiore […] Nella comunità si realizza un'apertura all'altro, una "trasformazione" dell'anima dell'uno attraverso l'altro e si diventa attivi nelle azioni comunitarie e nei tratti del carattere che si producono nella comunità. Quando accade che alcune persone vivono comunitariamente, senza essersi donate interiormente l'una all'altra e alla comunità, non si può parlare di un'anima della comunità. (Stein 1999b, 289).

Da questo consegue come sia da respingere qualunque concezione della comunità come struttura il cui nucleo e la cui origine siano immanenti alla sua collettività intesa a prescindere dagli individui. L'idea di "anima", come di ogni categoria personalistica, attribuibile alla comunità, può esserle riferita solo in modo derivato, in quanto in realtà originante dagli individui. Solo per gli individui si può parlare di un vero e proprio "nucleo", *Kern*, mentre per quanto riguarda la comunità, è una derivazione della disposizione degli individui a riconoscere nel loro "centro" una adesione al valore del vivere comune:

> Se dunque l'espressione *anima del popolo* può considerarsi giustificata, anche se va intesa in ogni caso *cum grano salis*, non si può certamente parlare di un *nucleo* della comunità. Una personalità sovraindividuale di questo genere, pur evidenziando una formazione unitaria nella sua modalità d'essere esterna e interna, non si lascia ricondurre ad una semplice radice costitutiva di tutta la sua essenza *personale*, ma rimanda piuttosto al nucleo delle persone individuali, che costituiscono il suo fondamento. (Stein 1999b, 291).

Ciò testimonia come una base fenomenologica trascendentale strutturi l'intersoggettività come dimensione conciliante con quella dell'autocoscienza come presupposto fondamentale di ogni trattazione antropologica: senza soggetti dotati di autocoscienza e riflessività, la comunità verrebbe a mancare di fondamento, il livello della vita interiore entro cui l'individuo vive consapevolmente i valori comunitari e prende posizione

nei loro confronti. Senza intersoggettività, senza l'avvertimento di una prospettiva altra dalla sua, l'individuo non prende coscienza del piano di autonomia del mondo esterno e della sua stessa realtà personale distinta dagli aspetti recepiti dell'autocoscienza, e senza riconoscimento dei propri limiti, la costituzione della persona resta incompleta e astratta[12]. Interiorità e intersoggettività non sono dimensioni in rapporto a cui poter aspettare di raggiungere al massimo una "via di mezzo", un equilibrio di attribuzione di importanza quantitativa per cui quanto più si concede ad una si toglie all'altra, bensì dimensioni legate a un rapporto di reciproca implicazione ontologica e valorizzazione.

Bibliografia

Ales Bello, A. (2003). *Edith Stein. La passione per la verità*. Padova: Messaggero.

Ales Bello, A. (2009). *Edith Stein o dell'armonia*. Roma: Studium.

Boella, L. (2006). *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*. Milano: Cortina.

Cerri Musso, R. (1995). *La pedagogia dell'Einfühlung. Saggio su Edith Stein*. Brescia: La Scuola.

Cusinato, G. (2008). *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*. Milano: FrancoAngeli.

Cusinato, G. (2018). *Biosemiotica e psicopatologia dell'Ordo amoris*. Milano: FrancoAngeli.

Di Chiro, A. (2022). L'enigma dell'esistenza dell'altro. Empatia e intersoggettività in Edith Stein. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 78 (1-2), 53-80.

Galvani, M. (2023). Edith Stein e la fenomenologia degli affetti. *Per la filosofia*, 40 (117), 89-101.

Ghigi, N. (2012). Una riflessione sul sentire emozionale in Edith Stein. *Il Pensare – Rivista di filosofia*, 1 (1), 21-31.

Ghigi, N. (2021). *L'etica fenomenologica di Edith Stein. Dalla vita emotiva all'individuo comunitario*. Roma: Fattore Umano.

Husserl, E. (1989). *Meditazioni Cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*. Trad. it. di R. Cristin. Milano: Bompiani.

Husserl, E. (2012). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. 1. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.

Husserl, E. (2012). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. 2. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Trad. it. di E. Filippini, rev. da V. Costa. Torino: Einaudi.

Lipps, T. (2002). Empatia e godimento estetico. *Discipline filosofiche*, 12, 31-45.

Pezzella, A. M. (2022). La passione per l'umano. Empatia e persona in Edith Stein. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 78 (1-2), 35-52.

Scheler, M. (1996). *Formalismo ed etica materiale dei valori*. Trad. it. di G. Caronello. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Scheler, M. (2010). *Essenza e forme della simpatia*. Trad. it. di L. Oliva & S. Soannini. Milano: FrancoAngeli.

[12] A proposito della questione etica per la quale l'individuo, per un verso alimenta la propria interiorità tramite il vissuto di valori e significati oggettivi, che rendono possibile la comunità, e dall'altra diversifica le modalità di ricezione di tali valori in base al proprio nucleo individuale, cfr. Ghigi (2021, 79-101).

Stein, E. (1998a). *Il problema dell'empatia*. Trad. it. di E. Schulze Costantini & E. Costantini. Roma: Studium.

Stein, E. (1998b). *Introduzione alla filosofia*. Trad. it. di A. M. Pezzella. Roma: Città Nuova.

Stein, E. (1999a). *Essere finito, essere eterno*. Trad. it. di L. Vigone. Roma: Città Nuova.

Stein, E. (1999b). *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. Trad. it. di A. M. Pezzella. Roma: Città Nuova.

Stein, E. (2003). *Potenza e Atto*. Trad. it. di A. Caputo. Roma: Città Nuova.

Stein, E. (2013). *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*. Trad. it. di M. D'Ambra, rev. da A. M. Pezzella. Roma: Città Nuova.

Tönnies, F. (1979). *Comunità e società*. Trad. it. di G. Giordano. Milano: Edizioni di Comunità.

Zordan, P. (2005). Edith Stein e Max Scheler. Un confronto a partire dall'analisi del problema dell'empatia. *Segni e comprensione*, 54, 64-78.