SAGGI E RICERCHE *Nuova Umanità*
XXXIII (2011/3) 195, pp. 343-357

RIPENSARE L'UOMO E L'*ETHOS*: IL CONTRIBUTO DELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA DI EDITH STEIN

Raffaella Pozzi

1. Ripensare l'uomo e l'*ethos*

«Tutto sembra oggi annunciare un ritorno della filosofia etica: la fioritura di nuove correnti di pensiero, l'attualità e la vivacità del dibattito intorno alla problematica etica. La riflessione assiologica e morale gode di un inedito favore. […] L'etica va di moda e la domanda di morale sembra crescere indefinitamente. Ogni giorno un nuovo aspetto della vita si apre alla problematica del dovere»[1]. Le parole di Russ, scritte ormai più di quindici anni fa, risuonano oggi più che mai attuali, se si pensa che, grazie al progresso tecnico-scientifico raggiunto nell'età contemporanea, l'uomo è in grado, ad esempio, di scegliere, in ordine alla vita e alla morte, circa elementi che in epoche passate risultavano appartenere al regno della pura necessità. Oggi è infatti possibile, ad esempio, decidere quanto e come vivere, quando e come morire, se, quando e quanto procreare, se e in che misura provare piacere e dolore, quale sesso e quali organi preferire, modificare, sostituire; tutte opzioni, queste, che si inscrivono nell'alveo della riflessione bioetica. Nuove questioni e una nuova agenda morale si presentano quindi all'attenzione dei filosofi, imponendo una ridefinizione dell'esperienza umana. Per questo pare oggi più che mai necessario quello che Boella chia-

[1] J. Russ, *L'etica contemporanea*, tr. it., il Mulino, Bologna 1994, p. 7.

ma un *ritorno alla realtà* che consenta non solo di riflettere sulle nuove problematiche sopra elencate, ma anche di comprendere quell'epoca di grande mutamento che i progressi delle scienze e delle tecniche hanno inaugurato e nella quale si inscrive la nostra esperienza di uomini e donne dotati di corpi viventi. Si tratta di un ritorno alla realtà auspicato contro le paure e gli entusiasmi, le semplificazioni e le utopie con cui da sempre, secondo l'Autrice, è alle prese la bioetica e che si configura come una attestazione nel presente – l'unica dimensione temporale con la quale si possa misurare la nostra responsabilità e capacità di agire – e come una sintonizzazione sul senso comune che permetta di integrare tutti i dati percettivi in un mondo che sia possibile condividere con tutti coloro che partecipano della condizione umana[2]. Urge, in altri termini, un confronto più originario sulla vita umana, che non si giochi tanto nei termini di una discussione *in abstracto* che si serve di concetti universali e schemi prefissati, ma che piuttosto si proponga come un pensiero attento alla vita, che faccia i conti con quei corpi viventi, sopra ricordati, che nascono, vivono, soffrono e muoiono "sentendosi" tali, esposti nella loro fragilità a decisioni che spesso riguardano letteralmente la loro propria carne o quella delle persone a loro più prossime. In questo senso, la stessa bioetica può essere intesa come un invito a pensare il carattere originariamente morale del nostro essere al mondo, carattere che si fonda sul fatto che siamo *persone*, cioè esseri costitutivamente in relazione gli uni con gli altri, continuamente chiamati a rispondere all'appello dell'altro che, come ebbe a sottolineare Levinas, ci interpella con la sua sola propria presenza.

Alcuni interrogativi si impongono però alla nostra riflessione: cosa significa essere persona? Come rendersi conto dell'esperienza vissuta estranea? Quali implicazioni etiche porta con sé la presa di coscienza dell'altro come di un soggetto che si muove, vive, sente dolore e piacere, prova sentimenti e compie atti liberi *come me*?

Per tentare di abbozzare una risposta a queste domande, pare interessante riferirsi alla filosofia fenomenologica di E. Husserl, e alla particolare declinazione che di essa dà la sua discepola Edith

[2] Cf. L. Boella, *Bioetica dal vivo*, «Aut Aut», 318 (2003), pp. 3-12, alla p. 15.

Stein, della cui riflessione filosofica sulla persona umana darò brevemente conto. Secondo la prospettiva fenomenologica, infatti, tesa alla descrizione del fenomeno nei limiti in cui esso si dà alla coscienza, e per ciò stesso significativamente adatta a perseguire quel *ritorno alla realtà* sopra evocato, è attraverso il conseguimento di «una relazione sociale verso altri soggetti in forma di conoscenza noematica, empatica, così come attraverso atti sociali o locutivi»[3] che io, in quanto persona, divento eticamente significativo. La persona, come vedremo, secondo quanto indicato sia da Husserl che da E. Stein, è infatti «il soggetto di un mondo circostante in un intreccio di relazioni, il punto centrale di un mondo specificatamente umano che è per me ma anche consequenzialmente in relazione con gli altri, una società quindi di persone viventi in un rapporto di inter-comprensione che costituisce una soggettività sociale che è il mondo della comunità spirituale esteriorizzato nella sua oggettività»[4].

2. L'*Einfühlung* e il riconoscimento dell'altro come *alter ego*

Secondo l'antropologia fenomenologica delineata da Edith Stein, ogni individuo è costituito del *corpo*, grazie al quale compie atti di tipo motorio – mediante il corpo fisico o materiale (*Körper*) – e atti di tipo percettivo – grazie al corpo vivente (*Leib*) –, della *dimensione psichica*, che si manifesta nelle prese di posizione spontanee (cioè in atti istintivi o affettivi), e infine della *dimensione spirituale*, alla quale rimandano gli atti della volontà libera e consapevole. In particolare, lo spirito è inteso da Stein come «un emergere da se stessi, un'apertura in una duplice direzione, verso il mondo oggettivo, che viene *esperito*, e verso la soggettività estranea, lo spirito estraneo, *assieme* al quale si esperisce

[3] I.A. Bianchi, *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 211.

[4] *Ibid*., pp. 264-265.

e si *vive*»[5]. Proprio la dimensione spirituale esige quell'apertura all'altro da sé che rende un individuo una persona: *essere persona* significa infatti per Stein *essere in relazione*. L'essere umano, dunque, in quanto persona, si muove sul difficile crinale dell'equilibrio tra il proprio mondo interiore e le proprie relazioni esteriori: «La vita personale è un uscire da sé e nello stesso tempo un essere e rimanere in sé»[6].

Secondo la filosofa tedesca, i soggetti umani si riconoscono reciprocamente tali mediante l'*Einfühlung*, un atto di conoscenza *sui generis* con cui un Io in generale ha esperienza di un altro Io in generale e con cui assume in sé – per quanto possibile e nella misura in cui l'altro glielo consente – il mondo di un altro, senza che tuttavia si giunga mai a una perfetta identificazione tra i due soggetti: il soggetto dell'esperienza vissuta empatizzata non è lo stesso soggetto che opera l'empatia, bensì un altro[7]. Sebbene infatti l'io possa partecipare intensamente all'atto dell'altro io, non può però mai arrivare a fondersi con questo: si mantiene, sempre, anche nell'immedesimazione, il carattere dell'alterità[8], e questo elemento è ciò che distingue l'empatia da tutti gli altri atti non originari.

[5] E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito – Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it., Città Nuova Editrice, Roma 1996, p. 311.

[6] E. Stein, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it., Città Nuova Editrice, Roma 1992[2] (1988), p. 385.

[7] Scrive Edith Stein: «Questi due soggetti sono separati e non sono legati come in precedenza dalla coscienza dell'identità, da una continuità di esperienza vissuta. Vivendo nella gioia dell'altro, io non provo alcuna gioia originaria, questa non sgorga viva nel mio Io e non ha nemmeno il carattere di essere-stata-viva-una-volta (*Einst-Lebendiggewesensein*), come la gioia ricordata, tanto meno quello di essere puramente fantasticata senza vita reale. Quell'altro soggetto è originario benché io non lo "viva" come originario; la gioia che sgorga in lui è originaria benché io non la "viva" come originaria. Nel mio vissuto non-originario mi sento lo stesso accompagnato da un vissuto originario che non è vissuto da me e tuttavia esiste e si manifesta nel mio vissuto non-originario» (E. Stein, *L'empatia*, tr. it., Franco Angeli, Milano 1998, p. 63).

[8] Ciò avviene anche nel caso dell'esperienza religiosa: Dio coglie la vita dell'uomo tramite l'empatia, ma ciò non comporta mai il dissolvimento dell'uomo in Dio. Come scrive la Stein, «l'uomo coglie la vita psichica del suo simile; così anche il credente coglie l'amore, la collera e il comandamento del suo Dio; e Dio non può cogliere la vita dell'uomo in altro modo. Dio, che è onnisciente, non si può ingannare sulle esperienze vissute dell'uomo come invece si ingannano reci-

Poiché, come si è detto, l'essere umano è un'unità composta di corpo, psiche e spirito, mediante l'empatia egli può cogliere, di un soggetto che gli sta di fronte, un'esperienza vitale corporea, psichica o spirituale. In quest'ultimo caso, l'empatia consente di "afferrare" l'altro nella sua peculiarità e con il mondo di valori di cui esso è portatore. Questo atto, inoltre, può diventare il fondamento di un confronto tra valori: «In quanto empatia con le "nature affini" cioè con persone del nostro tipo, [l'empatia] porta allo sviluppo di ciò che è "assopito" in noi e, in quanto empatia di strutture personali di tipo diverso, ci chiarisce ciò che non siamo e ciò che siamo più o meno degli altri»[9]. Empatizzando, perciò, «posso "vivere" valori e scoprire livelli correlativi della mia persona anche se il mio vissuto originario non ha ancora offerto alcuna occasione al loro svelarsi»[10]. Come si intuisce, l'atto empatico ha perciò notevoli implicazioni sul piano etico: come scrive Mordacci, «riconoscere l'altro come una persona e me stesso come "una persona fra le altre" è una condizione di possibilità dell'esperienza morale come tale: se ogni altro è una cosa e se io stesso sono una cosa, io (qualunque cosa sia) non ho alcun obbligo; dove infatti potrei trovare in una tale "cosa-io" il presupposto della suscettibilità al dovere, vale a dire la libertà?»[11]. Se però io riconosco l'altro come un altro Io, posso instaurare con lui una relazione di reciprocità: «Rispettare le persone come fini in sé implica il riconoscimento di ogni persona come un altro sé, come un tipo vivente che può fare esperienza nello stesso senso in cui lo posso io. Per fare un solo esempio, il corpo dell'altro si mostra immediatamente come attraversato dal medesimo tipo di vissuto, o esperienza consapevole […], che io ho del mio corpo: l'esperienza di una corporeità cosciente. L'altro si muove, parla e agisce come solo una persona, quale io stesso sono, può fare»[12].

procamente gli uomini sulle loro esperienze vissute. Tuttavia neanche per Dio le esperienze vissute degli uomini diventano sue proprie né assumono la stessa specie di datità di quelle proprie» (E. Stein, *L'empatia*, cit., p. 64).

[9] E. Stein, *L'empatia*, cit., p. 201.

[10] *Ibid*., p. 199.

[11] R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 339-340.

[12] *Ibid*., p. 339. In questo senso – nota Mordacci –, il sentimento kantiano del rispetto qui ricordato può essere considerato anche come una disposizione pratica

È evidente che potendo conoscere l'altro così in profondità mediante l'entropatia, potrò comportarmi nei suoi confronti in due modi tra loro contrari: o, nel rispetto della sua diversità da me, ne condividerò i desideri e le aspirazioni, se sorretti da un mondo valoriale uguale al mio, o, nel rifiuto della sua diversità, ostacolerò il raggiungimento dei suoi scopi, ritenuti contrastanti, se non addirittura di impedimento alla realizzazione dei miei[13]. L'entropatia appare così una «esperienza che si ancora e risuona nella profondità di sé» e che «contiene un'eccedenza: l'energia di legame con "altro" (che è scambio, desiderio, messa in circolo di un intimo sentire) non vale come semplice descrizione di esperienze vissute o mancate, ma come cammino (che ognuna/o trova da sé nelle sue forme concrete) tra sensibilità e aridità, emozione e freddezza, parola e silenzio della vita vivente e le questioni della condizione umana che, proprio perché è incarnata in donne e uomini, mostra di non essere tutto»[14]. In questo senso, come bene riassume R. Cerri Musso, «la geometria dell'*Einfühlung* steiniana si inscrive entro le coordinate del rispetto, del valore dell'alterità e della disponibilità all'accoglienza; della relatività, della finitudine e dell'apertura alla trascendenza; dell'incontro e del riconoscimento. Ma anche come modello di relazione in cui è sostanza quella libertà per cui imbattendosi nel reale, si è capaci di prenderne le distanze; la stessa per cui è possibile aprirsi all'incontro prendendo l'iniziativa di andare oltre il fenomeno dell'esistere dell'altro, per lasciarsene coinvolgere»[15]. E proprio «nell'apertura nei confronti degli altri, nell'efficacia positiva di ogni azione o intervento reciproco, nell'u-

della volontà generata dalla ragione pratica che traduce l'intenzione di trattare gli altri come un fine in sé.

[13] A questo proposito – nota A. Ales Bello –, si può vedere come il punto di vista fenomenologico «è importante e preliminare e da esso può scaturire un'apertura nei confronti delle culture "altre" che consenta poi una presa di posizione pratica di accoglienza dei punti di vista diversi» (A. Ales Bello, *L'altro e il diverso. Interreligiosità e interculturalità*, «Itinerarium», 5 [1997] 9, p. 21).

[14] L. Boella - A. Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 10.

[15] R. Cerri Musso, *La pedagogia dell'Einfühlung: saggio su Edith Stein*, La scuola Editrice, Brescia 1995, p. 102.

nità o globalità dei rapporti»[16] si rintracciano per Edith Stein gli elementi costitutivi della solidarietà, intesa come legame di responsabilità comune fra gli uomini.

3. Reciprocità e solidarietà nei legami intersoggettivi: l'etica nella comunità e nello Stato

Come si è visto, se si segue il filo conduttore dell'entropatia, non possiamo negare la comune umanità intesa come «riconoscimento della stessa struttura presente in ogni essere umano»[17]. A questo proposito, scrive E. Stein in *Essere finito e essere eterno*: «All'Io finito si contrappone tuttavia un tu – come un "altro Io" –, uguale a lui, come un ente cui può rivolgersi chiedendo comprensione e risposta, e col quale vive, per la comunanza dell'essere-Io, nell'unità di un "noi". Il "noi" è la forma in cui sperimentiamo l'essere-uno di una pluralità di persone»[18].

Secondo la fenomenologa tedesca, che riprende una distinzione già proposta da Tönnies, l'associazione tra gli uomini può dare luogo alla comunità o alla società: «[…] quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale *soggetto* ad *oggetto*, la esamina, e la "tratta" secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambe convivono in una *società*. Quando al contrario, un soggetto accetta l'altro *come soggetto* e non gli sta di fronte, ma *vive con lui* e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una *comunità*»[19]. Dunque, solo «quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comu-

[16] A. Ales Bello, *Soggetto Persona Comunità: analisi fenomenologica*, «Aquinas», 15 (1997) 3, p. 450.

[17] A. Ales Bello, *L'altro e il diverso. Interreligiosità e interculturalità*, cit., p. 21.

[18] E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 373.

[19] E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 159-160.

nitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità»[20]. In altri termini, «La solidarietà degli individui visibile nell'influenza delle prese di posizione dell'uno sulla vita dell'altro è capace di *formare* le comunità», nelle quali i legami interpersonali sono guidati da valori etici, estetici e religiosi[21]. La comunità è dunque per E. Stein una unione organica[22] di individui consci dei propri doveri, che divengono responsabili gli uni degli altri non appena acquisiscono la consapevolezza di appartenere ad una realtà comune, nella quale tutti possono convivere (e non semplicemente collaborare in vista di un fine) come soggetti (e non come "funzionari" più o meno abili). Il valore, a cui è diretto l'impulso degli individui ad unirsi e in cui si attua la comunità, si trova, secondo Stein, «nella liberazione dell'individuo dalla sua solitudine naturale e nella formazione di una nuova personalità sovraindividuale che unisce in sé le forze e le capacità dei singoli»; essa permette così di «trasformare le loro funzioni e può portare attraverso questa sintesi a prestazioni che oltrepassano tutte le possibilità d'azione dell'individuo»[23]. È da sottolineare, tuttavia, come l'espressione "personalità" attribuita alla comunità non debba essere intesa nel senso che «il singolo è assorbito in un'entità sovraindividuale, che, particolarmente nell'idealismo tedesco, affonda le sue radici in una sfera metafisica onniglobante. Si tratta, piuttosto, della connessione profonda proveniente dalla forza psichica e spirituale del singolo, il quale interagisce con gli altri, pur mantenendo sempre la sua individualità; dalla qualità dell'interazione nasce o meno la comunità, che può essere sempre minacciata dalla disgregazione»[24]. Una comunità – dice E. Stein – «unisce in sé una pluralità di soggetti ed

[20] *Ibid*., p. 232.

[21] *Ibid*. Cf. anche *ibid*., pp. 238-240.

[22] L'espressione "unione organica" usata per qualificare la comunità, non deve essere intesa nei termini di un organicismo funzionale estraneo ad Edith Stein, volendo piuttosto richiamare l'analogia posta dall'Autrice tra la comunità stessa e l'organismo vivente e sviluppata nelle pagine dedicate appunto alla "Natura organica della comunità" (cf. *ibid*., pp. 277-278).

[23] *Ibid*., pp. 288-289.

[24] A. Ales Bello, *Introduzione* a E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 19.

è portatrice di una vita che si compie attraverso questi soggetti. [...] Nel vivere della comunità si apre un mondo dotato di senso. Sono gli individui che con la loro attività spirituale costituiscono il mondo della comunità»[25]. La solidarietà nella comunità, dunque, deriva dal fatto che ogni individuo è un valore in sé, insostituibile per quello che è in quanto persona (cioè spirito aperto al mondo morale), e non per quello che realizza in quanto soggetto deputato ad una particolare funzione.

Una forma particolare di comunità è rappresentata, secondo E. Stein, dall'organizzazione statale, nella quale «la mancanza di rapporti personali fra tutti i membri deve essere compensata attraverso uno scambio continuo di solidarietà tra i componenti che sono divisi nel tempo e nello spazio»[26].

Lo Stato è infatti per E. Stein un'entità al servizio delle singole persone riunite in esso, che «*deve*, per quanto è possibile, realizzare valori oppure collaborare alla realizzazione di valori»[27]. Ma sono le scelte, le prese di posizione del singolo ad essere «determinanti perché si realizzi una comunità di intenti e quindi una solidarietà che è a fondamento di qualsiasi aggregazione, la quale voglia avere un significato qualitativo e non essere semplicemente una somma di individui»[28]. Convinta che l'eticità appartenga alla persona e alla sua dimensione interpersonale, E. Stein ribadisce la critica alla concezione idealistica dello Stato, che vede nello Stato stesso la fonte dell'eticità, per mettere invece in luce come le richieste etiche provengano allo Stato – un'astrazione giuridica priva di personalità – dalle persone che lo compongono e che di esso assicurano l'esistenza. Lo Stato, dunque, non appare

[25] E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 218. Al contrario, la comunità viene meno e si disgrega nel momento in cui i suoi membri si estraniano da essa o se si utilizzano scambievolmente come oggetti.

[26] E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, tr. it., Città Nuova Editrice, Roma 1993, p. 35. Si ricordi che l'indagine compiuta da E. Stein, così come quella di A. Reinach alla quale la filosofa si riconduce, non vuole presentarsi come una descrizione empirica della struttura statale, bensì come una riflessione teorica sullo Stato.

[27] *Ibid*., p. 153.

[28] A. Ales Bello, *Coscienza e solidarietà in Edith Stein*, in *Etica e società contemporanea*, Atti del III Congresso Internazionale della SITA Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Ed. Vaticana, 1992, vol. 1, pp. 142-143.

come un sistema di norme, bensì come una comunità di persone, un organismo che comprende in sé persone libere. I valori etici, infatti, «sono valori personali» e, in quanto tali, «essi riguardano l'esistenza della persona e i suoi comportamenti»[29]. Come rileva Lenz-Médoc, per Edith Stein «l'existence de l'État est mise entre les mains de l'homme et dépend au fond beaucoup plus de sa force que lui ne dépend de l'État»[30]. Ciò non significa che lo Stato sia in sé amorale, ma che esso diviene morale in virtù della moralità dei membri che lo compongono. Così, quando, ad esempio, lo Stato intraprende un'azione esterna, sia anche una guerra, ciò avviene sotto la spinta del popolo che lo costituisce o anche solo di alcuni gruppi di esso: lo Stato può accettare o rifiutare ciò, ed è chiaro che è lo svolgimento della sua vita all'interno che «determina il suo comportamento all'esterno e non le pressioni che vengono dal di fuori»[31]. Allo stesso modo, anche la decisione per la pace dipende dalla libera volontà e dall'*ethos* (inteso come qualcosa di duraturo, uno stabile atteggiamento dell'anima, che regola gli atti dell'uomo) della comunità statale: «Governare contro tale atteggiamento spirituale significa tagliare le radici della sua esistenza»[32].

4. Dal piano naturale al piano soprannaturale: la comunità dei fedeli in Cristo

In *Essere finito e essere eterno*, Edith Stein nota che «per la sua natura spirituale l'umanità è chiamata ad una vita in comune, che oltrepassa i limiti spazio-temporali, pur essendo nata in una dimensione legata allo spazio, al tempo e alla terra»[33]; la fenomenologa giunge così a definire un diverso tipo di comunità, nella quale la

[29] *Ibid.*, p. 142.

[30] P. Lenz-Médoc, *L'idée de l'État chez Édith Stein*, «Les Études philosophiques», 11 (1956) 3, p. 457.

[31] E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 95.

[32] *Ibid.*, p. 100.

[33] E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 517.

comune fratellanza degli uomini in Cristo, creduta per la fede, dà ragione dei rapporti di solidarietà e di amore che in essa regnano.

Come si giustifica questo "salto" dalla dimensione naturale a quella soprannaturale?

Se l'atto empatico contribuisce in modo determinante alla comprensione dell'umanità come il tutto che ci sostiene, questa esperienza, che si rivela sempre parziale, spesso malintesa o addirittura incompresa, riceve un fondamento solido e un senso chiaro solo dalla dottrina della creazione e della redenzione, «che fa risalire l'origine di tutti gli uomini ad un unico progenitore, e che pone il fine dello sviluppo dell'umanità intera nella comunione sotto *un* Capo divino-umano, nel quale vede un solo "Corpo mistico", Gesù Cristo»[34].

La solidarietà tra gli uomini che, sul piano naturale, si realizza per la dipendenza reciproca in virtù della quale ciascuno esprime se stesso, diviene allora, sul piano soprannaturale, espressione dell'unità del Corpo mistico al suo Capo: «Cristo il capo, noi le sue membra nel *Corpus mysticum*: ma allora siamo membra l'uno dell'altro, e noi uomini, insieme, *unum esse in Deo*, siamo *una* vita divina. Se Dio è in noi e se egli è l'Amore, non possiamo che amare i fratelli, non può essere altrimenti. Il nostro amore per gli esseri umani è la misura del nostro amore per Dio»[35]. Evidentemente, se, come scrive anche Scheler, «in lui [Dio] e attraverso lui siamo legati anche fra di *noi spiritualmente*», sul piano soprannaturale la solidarietà viene a coincidere con la virtù teologale della carità, nella quale «l'autosantificazione e l'amore verso il prossimo trovano la loro profonda comune origine nell'amore verso Dio»[36].

[34] *Ibid.*, p. 520.

[35] E. Stein, *Il mistero del Natale. Incarnazione e umanità*, in Ead., *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, tr. it., Città Nuova Editrice, Roma 1994, p. 203.

[36] M. Scheler, *L'idea cristiana dell'amore*, tr. it., Edizioni Logos, Roma 1985, p. 47. Sarebbe interessante, a questo proposito, considerare anche i manoscritti di Husserl sull'amore etico del cristiano, riportati in A. Ales Bello, *Husserl – Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, pp. 86-91.

5. Conclusione: il contributo di un'etica fenomenologica

Da quanto si è cercato di mostrare nelle pagine precedenti, emerge come la vita umana occupi una dimensione intermedia tra la potenza della natura e quel *quid* di oltre umano che può essere definito come lo spazio della libertà. Come scrive L. Boella al riguardo, «a uno sguardo più attento […] il corpo, l'organismo biologico, nell'irripetibile singolarità che caratterizza, già a livello psicofisico, l'esperienza del dolore, del nascere, del morire, appare direttamente inciso da processi materiali-naturali, dalla storia (nel profilo tipicamente contemporaneo di tecnica, scienza, autorità, potere normativo, risorse economiche) e insieme da qualcosa che va oltre, che si può chiamare l'aspirazione a una compiutezza, a una verità dell'esistenza»[37]. Ora, come si è visto – e ciò vale anche e prima per E. Husserl – per E. Stein «la persona umana non può configurarsi come compiuta, neppure nella sua singolarità, senza la sua componente sociale»[38], e tuttavia l'interdipendenza e la solidarietà tra gli uomini non devono essere accettate per necessità, ma piuttosto possono esserlo per una scelta di valore che il singolo può operare. Per la filosofa tedesca la decisione per tale scelta può trovare la sua fonte sul piano puramente naturale (ovvero nella profondità della propria personalità) o su quello soprannaturale (vale a dire nella visione religiosa della vita), ma resta in ogni caso fondata sul riconoscimento dell'altro come un soggetto che gode a pieno titolo dei miei stessi diritti e doveri, volto intenzionalmente ad un mondo che è anche il mio mondo[39]. La costituzione di questo mondo comune dipende, in effetti, dalla libertà del singolo in-

[37] L. Boella, *Bioetica dal vivo*, cit., p. 5.

[38] M. Sancipriano, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Tilgher, Genova 1988, p. 166.

[39] Come già scriveva Husserl, «se mi guardo intorno nell'ottica prescientifica, posso incontrare i Cinesi, gli Indiani, gli Ottentotti e così via. Li esperisco come esseri umani, che, pur nella loro estraneità, sono nel mondo e sanno di essere nel mondo – questo mondo» (E. Husserl, Ms. Trans. A VII, *Horizont*, 1933) e perciò «io e ognuno siamo ciascuno un uomo tra altri uomini» (E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, tr. it., Bompiani, Milano 1997[3] [1989], p. 148).

dividuo: «Le persone, quando entrano in contatto, producono reciprocamente, attraverso le loro particolarità individuali, determinate prese di posizione spontanee caratterizzate da un'assunzione positiva o negativa dei valori e nello stesso tempo dall'attrazione o dalla repulsione. L'attrazione, che va ben distinta dalla valutazione positiva, è l'impulso ad affidarsi ad una persona estranea, ad unirvisi, che nel grado più alto, cioè l'amore, tende ad una completa fusione, ad una comunità di vita e di stati esistenziali. Il contrario di ciò è la chiusura di fronte alle peculiarità dell'altro e dunque una chiusura verso l'altro in senso totale»[40]. Ciò significa che «[…] nella moralità risulta la presenza reale dell'*ego* e dell'*alter ego* nel rapporto interpersonale, dato che il *potere di realizzazione* che si manifesta nell'altrui comportamento morale è lo stesso potere di cui ciascuno di noi, nell'impegno al proprio *essere per la vita*, può fare esperienza»[41].

Alla luce di tutto ciò, si può vedere come i guadagni ottenuti mediante la ricerca fenomenologica condotta da Edith Stein relativamente alla persona umana possano suggerire qualche spunto di riflessione anche in ordine alla problematica etica ricordata in apertura. Particolarmente importante potrebbe essere, per esempio, tenere presente la distinzione tra corpo fisico (*Körper*) e corpo vivente (*Leib*) quando si propongano o realizzino interventi biomedici, poiché questi non vanno ad interessare solo realtà fisiologico-anatomiche (un particolare membro del corpo o l'intero organismo), bensì toccano sul vivo una persona che sente il proprio corpo – nelle sue fragilità e nelle sue sofferenze – e che si sente vivere in quel corpo. L'ulteriore suddivisione in corpo, psiche e spirito – proposta nelle ricerche fenomenologiche solo per favorire l'analisi e la descrizione dell'oggetto di studio – sembra ricordare poi l'opportunità di un approccio olistico, che tenga conto del fatto che, essendo la persona umana una realtà unitaria, le scelte operate in un campo – ad esempio in quello fisico – hanno perciò necessariamente ripercussioni, sia pure a volte non immediatamente evidenti, sugli altri aspetti di essa. La pratica di un tale approccio può divenire più facilmente perseguibile qualora si ma-

[40] E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 286.
[41] M. Sancipriano, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, cit., p. 168.

turi, nei confronti dell'altro, l'atteggiamento o *ethos* dell'empatia, che, come si è visto, permette di sentire con l'altro o con l'altra e di registrare, mediante uno sguardo attento capace di *intelligere* la realtà, le sue sofferenze, i suoi valori, ciò in cui crede, ciò che per lui ha senso ed è il senso. In tal modo i valori etici sono percepiti come valori personali che possono essere condivisi in un mondo che, così diventato comune, ospita soggetti che si riconoscono reciprocamente come aventi gli stessi diritti e che perciò sono in grado di vivere rapporti di solidarietà. In questo mondo, infine, lo Stato può dettare norme che non sono più fredde leggi imposte con valenza universale, ma che divengono l'espressione della moralità di quella particolare comunità che si è liberamente formata in esso, nella quale ciascuno realizza se stesso in virtù di una mutua dipendenza con gli altri membri, che coscientemente ha scelto di accettare.

Considerando tutto ciò, la filosofia pratica – sembra allora dire implicitamente E. Stein – pare avere il compito di sollecitare ogni uomo e ogni donna a maturare una coscienza assiologica e la consapevolezza che l'*ethos*, heideggerianamente inteso come abitazione dell'uomo, si può estendere nel significato di un'abitazione «più ampia, che è quella d'un costume sociale rinnovato, in un mondo-di-tutti»[42]. È dunque in questo senso che l'impegno personale dei filosofi, husserlianamente intesi come *funzionari dell'umanità*, chiamati ad educare al senso dell'autoresponsabilità in vista di una vita etica consapevole e diretta al bene pratico, «include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientata verso un *telos*, e che *se può essere* realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia»[43].

[42] *Ibid.*, p. 163.

[43] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1997, p. 46.

SUMMARY

*The article intends to give a hint of reflection on practical philosophy starting from Edith Stein's phenomenological research on the human person; the German philosopher considers it a joint reality made up of physical (*Körper*) and living body (*Leib*), psyche and spirit. My person recognizes the other as a subject that moves, lives, feels suffering and pleasure, has feelings and accomplishes free gestures like me. The recognition is made possible by the practice of empathy and creates the possibility of accepting a relationship of reciprocity which could lead to the free decision of establishing interpersonal bonds guided by ethic, aesthetic or religious values. In a community formed like this, where one can organize in State in order to give a response to one's own demands, we live relationships of solidarity founded on common humanity and we establish a world for everyone, but in which ethical values are perceived as personal ones.*