

SAGGIO

di Simone Zucchelli

IL SIGNIFICATO FILOSOFICO DELLA CONVERSIONE RELIGIOSA DI
EDITH STEIN. SPUNTI DI RIFLESSIONE.

La conversione religiosa è l'evento decisivo che segna non solo la vita ma anche la riflessione di Edith Stein. Nel travagliato cammino interiore che porta la pensatrice a maturare la scelta di farsi cristiana e cattolica, irrompe quella verità tanto cercata durante gli anni degli studi universitari e della collaborazione con Edmund Husserl, come emerge dall'esclamazione «Questa è la verità!», che la Stein avrebbe pronunciato alla fine della lettura dell'autobiografia di Teresa d'Avila¹ durante un soggiorno a Bergzabern dall'amica Hedwig Conrad-Martius² nel giugno 1921. In tale esclamazione l'esperienza di molteplici verità, prodotte e riprodotte, soppesate e giudicate troppo leggere, lascia spazio alla conquista della fede, pur continuando, tuttavia, la ricerca filosofica.

Da questo momento la vita di Edith Stein scorre in una maniera radicalmente diversa: la pensatrice vive nella conversione una «rinascita (*Wiedergeburt*)»³ che pone le condizioni per

¹ Teresa d'Avila (1515-1582) è una religiosa e mistica cattolica. Insieme al mistico Giovanni della Croce, si è adoperata alla fondazione dell'Ordine religioso dei Carmelitani scalzi, in vista di un'osservanza più semplice della regola del Carmelo. Tra le sue opere: *Il libro della vita* (1567); *Il cammino di perfezione*; *Il castello interiore* (1577).

² Hedwig Martius (Iserlohn 1888 – Monaco 1966), amica e confidente di Edith Stein. Di origine ebraica, ma convertitasi al protestantesimo, entrò a far parte della cerchia di studenti di Edmund Husserl a Gottinga. Le sue attività di ricerca furono temporaneamente bloccate da una proibizione di pubblicare sotto il regime nazista. Dopo la seconda guerra mondiale Hedwig Conrad-Martius poté dedicarsi di nuovo liberamente alla filosofia e nel 1949 divenne docente e nel 1955 professoressa onoraria a Monaco. Tra le sue opere: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916); *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, Bergzabern 1920; *Metaphysische Gespräche*, Halle 1921; *Die „Seele“ der Pflanze. Biologisch-ontologische Betrachtungen*, Breslau 1934.

³ Tale termine viene usato per la prima volta da Edith Stein in una lettera datata 10 ottobre 1918 ed indirizzata all'amico e confidente Roman Ingarden, quando, indicando la nuova direzione che sembra poter prendere la sua vita proprio nel mezzo di una profonda crisi personale, la pensatrice arriva a «parlare di una “rinascita” nel senso più profondo» (E. STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, lettera 53, Herder Freiburg 1991, trad. in H.B. Gerl, *Edith Stein. Vita, Filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998, 25). Il termine compare anche nel saggio del 1922 *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Qui, quasi a commento dell'ormai avvenuta conversione, la pensatrice scrive di una «rinascita spirituale», vale a dire, «una certa capacità di accoglienza, fondata nella struttura della persona sottratta al meccanismo psichico» (E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, trad. italiana in E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, 116).

una «nuova vita», una vita rinnovata dall'incontro con Dio, fino all'ingresso nel 1933 nel Carmelo «Maria della Pace» di Colonia. All'interno di questa «nuova vita» Edith Stein è chiamata ad approfondire la sua riflessione filosofica. Infatti, dopo aver interrotto gli studi filosofici in seguito alla conversione, essa riprende l'analisi fenomenologica della persona e dell'anima, legandola alla prospettiva metafisica che si andava elaborando con la lettura di Tommaso, di Aristotele e con l'apertura alla filosofia cristiana medioevale. Con la conversione, quindi, si assiste a uno sviluppo della riflessione della pensatrice – o, più precisamente, a un suo compimento – attraverso l'allargamento della prospettiva fenomenologica al problema dell'essere e al pensiero cristiano.

In questa ottica, lo scopo del presente lavoro è quello di prendere in esame come l'esperienza della conversione della pensatrice di Breslavia abbia inciso sul pensiero della pensatrice, quali implicazioni e sviluppi sul piano filosofico ne sono derivati, e, da qui, provare a indicare alcune prospettive di riflessione. Si tratta di vedere: 1. come l'esperienza della conversione religiosa si presenta come *via dell'incontro* con Dio; 2. come questa *via dell'incontro* si traduce concettualmente in un'«ascesa» al senso dell'essere nell'opera *Endliches und ewiges Sein (Essere finito ed essere eterno)*, vero e proprio punto di approdo della ricerca steiniana, composta negli anni di vita ritirata in convento. Dall'analisi di questi punti emergerà la stretta relazione tra l'esperienza personale della conversione religiosa e lo sviluppo della riflessione filosofica della Stein, che, sul piano filosofico, porterà all'incontro tra l'analisi fenomenologica della struttura della persona e lo studio dell'essere. Nell'ottica della Stein, quindi, il significato profondo della conversione religiosa non si coglie in una semplice introiezione, ma in un *andare incontro* che si sviluppa nella parte più interna dell'anima, nel punto in cui Dio tocca l'anima – si tratta di una vera e propria autoriflessione che, sul piano esistenziale, culmina nella scelta di vita claustrale. Qui l'essere finito incontra l'essere eterno. Qui, in pratica, si coglie il senso dell'essere, il quale si apre sull'incontro con l'Altro e con la verità.

La conversione religiosa come *andare incontro* all'altro e alla verità

La conversione religiosa di Edith Stein si presenta come una radicale trasformazione della sua vita che ha alla base il riconoscimento del cristianesimo come compimento – inteso non tanto nel senso di conclusione e fine, quanto in quello di completamento – dell'ebraismo⁴. Da ebrea, e, per di più, da ebrea non credente, la Stein si converte al cristianesimo, specificamente, al cattolicesimo. Ma, al di là delle dispute teologiche che qui non possiamo approfondire, il punto decisivo della questione è che la pensatrice, al termine di un intenso processo esistenziale, è giunta all'incontro con Dio, e che tale incontro si configura come un'essere scelta e afferrata da Dio, o un farsi riempire da Dio. È in questo incontro che si trova la verità. In che cosa consiste dunque l'afferrare di Dio? Come avviene? E, poi, che cosa significa abbandonarsi a Dio? Quali dinamiche si mettono in moto in questi movimenti? Dentro la tensione problematica che ne deriva prova a collocarsi e a muoversi il presente lavoro, al fine di cogliere come l'esperienza della conversione religiosa abbia trovato un suo spazio concettuale nell'ambito della ricerca steiniana.

Il senso profondo della conversione religiosa pare emergere in un *andare verso* la profondità interiore della persona umana, laddove si compie l'incontro con Dio. L'esperienza della conversione si pone come un *andare incontro* che trasforma la persona aprendola a Dio. È, a ben vedere, un *andare incontro* che la Stein configura come un particolare elevarsi (ascendere) in alto che si attua, però, rientrando nella parte più profonda dell'essere umano. Un *andare incontro* che giunge ad aprire il motto della fenomenologia *zu den Sache selbst* alla filosofia cristiana, alla questione dell'essere e della persona. È, in questo senso, un *andare incontro* che diventa una via di relazione, che pone, cioè, in relazione.

L'incontro con Dio, infatti, diventa un *entrare in relazione* con Dio, che si connota in una dinamica di afferrare e essere afferrato, di riempire e lasciarsi riempire, in cui Dio afferra e la persona si lascia in piena libertà afferrare. In un volgersi a Dio così inteso, si pongono le

⁴ La questione del compimento dell'ebraismo nel cristianesimo caratterizzante la conversione di Edith Stein apre di fatto il problema del rapporto tra ebrei e cristiani, specificamente, il problema dell'unicità della rivelazione di divina nella contrapposizione tra l'elezione del popolo di Israele e la certezza della Chiesa di essere il «nuovo Israele». Non possiamo certamente esporre qui esaustivamente la questione, ma solo soffermarci su alcuni aspetti. In particolare, questo tema è al centro di una prospettiva teologica, egemone in ambito cristiano a partire dal II secolo d.C., sotto il nome di «teologia della sostituzione». Per evitare la comparsa di un'insanabile cesura all'interno della rivelazione, la Chiesa deve essere in qualche modo presente fin dal principio. La «teologia della sostituzione» afferma che l'elezione di Israele è stata compiuta esclusivamente in preparazione di quella della Chiesa. Negli ultimi anni in alternativa a questa prospettiva teologica si è andata affermando, sulla scorta di alcuni passi paolini (*Rm* 11, 17-24) la cosiddetta prospettiva dell'«innesto». Alla prospettiva teologica cristiana si è contrapposta fin dal medioevo quella ebraica della «religione madre», secondo cui il cristianesimo è intimamente legato all'ebraismo, da cui trova origine e a cui tornerà alla fine dei tempi.

condizioni sia per la *relazione* con l'Altro che per la *relazione* con la verità, poiché Dio si presenta non solo come qualcosa di totalmente altro rispetto all'uomo, ma come un qualcosa da cui proviene la verità. Si profila qui una verità intesa come alterità fondata sull'essere in persona di Dio, il quale solo «ha in sé e per sé ogni pienezza: non la riceve da nessun'altra parte – è appunto ciò da cui ogni altro, ciò che condiziona tutto»⁵. La verità, quindi, si accoglie nell'incontro personale con «un altro essere»⁶, in un incontro, cioè, che avviene dentro «il mio essere»⁷, al centro stesso della persona. Tale incontro trova un'efficace rappresentazione nel *castello interiore dell'anima*⁸: qui l'io è libero di scegliere se rimanere a ridosso delle mura del castello, oppure ascendere/rientrare verso la sua stanza più interna, nella parte più protetta e nascosta del castello. L'io può scegliere, cioè, una vita naturale-spontanea, corporea, oppure salire verso il centro stesso del suo Io personale, nella parte più profonda dell'anima, e tendere a una vita pienamente spirituale. È in questa dinamica che contrappone una vita corporea a una vita pienamente spirituale che si fa strada la questione dell'essere e, soprattutto, del senso dell'essere.

Dall'andare incontro all'altro e alla verità all'«ascesa» al senso dell'essere in *Endliches und ewiges Sein*⁹

Quando, a partire dal 1925, Edith Stein inizia occuparsi del pensiero di Tommaso d'Aquino con la traduzione delle sue *Quaestiones disputatae de Veritate*, essa avvia una riflessione che, ponendo di fronte la fenomenologia e la scolastica, e, in particolare, il pensiero di Husserl e quello di San Tommaso¹⁰, si propone di fare incontrare «la nuova

⁵ E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, Città nuova, Roma 1999, 368.

⁶ Ivi, 96.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Il *Castello interiore* è il titolo di un'opera di Teresa d'Avila composta nel 1577: non si tratta di uno scritto autobiografico, né di un resoconto di grazie mistiche, ma del racconto della visione dell'anima come un castello fatto di molte dimore e di un unico centro. Edith Stein ripercorre il lavoro della mistica spagnola in una della due appendici alla sua opera *Essere finito ed essere eterno*. L'opera della mistica rappresenta insieme a *Essere e tempo* di Martin Heidegger, a cui è dedicata l'altra appendice, uno dei due estremi della ricerca steiniana, che passa dalla filosofia alla mistica. (La traduzione italiana dello scritto di Teresa d'Avila si trova in T. D'AVILA, *Il castello interiore*, Paoline, Milano 2009).

⁹ Il presente lavoro farà riferimento alla traduzione italiana dell'opera di Edith Stein. Si tratta di E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città nuova, Roma 1999.

¹⁰ Edith Stein confronta il pensiero di Husserl e quello di Tommaso nel saggio del 1929 *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino* (trad. it. in E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città nuova, Roma 1994). Il confronto tra le due posizioni è stabilito in rapporto ad alcuni temi di fondo che qui possiamo solo evidenziare per sommi capi: il significato della filosofia come «scienza» che deve fare emergere l'essenza della realtà con atteggiamento oggettivo, aderente alle cose; il rapporto tra ragione e fede, l'ontologia e la metafisica; il rapporto tra

filosofia del XX secolo e la rinata filosofia del medioevo...nell'unico alveo della *philosophia perennis*»¹¹, nella prospettiva, cioè, di una rinnovata filosofia cristiana. Inserita nella generale ripresa della dottrina dell'essere tipica dei primi decenni del XX secolo, tale riflessione, riconoscendo alla fenomenologia il merito di aver riunito in una nuova profondità metodica i due problemi contrapposti dell'essere e della conoscenza, si confronta con quella che la pensatrice definisce la *Wesenphilosophie*¹² di Husserl e di Scheler, con la *Existenzphilosophie*¹³ di Martin Heidegger, e con la *Seinslehre*¹⁴ di Hedwig Conrad-Martius, giungendo altresì ad una critica del pensiero di Tommaso, quando la pensatrice, con una svolta dall'aristotelico Tommaso al platonico Agostino, orienta la dottrina dell'essere alla dottrina della persona. Ne deriva un movimento di pensiero che, senza rinunciare alla fenomenologia ma, al contrario, aprendosi fenomenologicamente al problema dell'essere e dell'esistenza, porta a una riformulazione in chiave ontologico-metafisica della questione della struttura della persona.

Il punto culminante di questa riflessione¹⁵ è raggiunto nell'*opus magnum* della pensatrice di Breslavia, *Endliches und ewiges Sein (Essere finito ed essere eterno)*, del 1936, che, in otto capitoli, affronta la questione del senso dell'essere. A ben vedere, l'opera, come si legge nel sottotitolo, è un tentativo di «*elevazione (Aufstieg) al senso dell'essere*», che si muove tra due opere di riferimento contrapposte: da un lato, il problema di *Essere e tempo* di Martin Heidegger; dall'altro, il *Castello interiore* di Teresa d'Avila – alle due opere, non a caso, vengono dedicate le due appendici finali dell'opera. Si tratta di un'«*elevazione*» che va intesa come un'«*ascesa*» dell'essere finito all'essere eterno-Dio, il cui compimento totale e intero va oltre il libro e si dispiega nella vita. Proviamo ora a mettere in evidenza i momenti principali di questa salita al senso dell'essere.

la posizione «teocentrica» di Tommaso, che pone Dio come il primo assioma filosofico, e quella «egocentrica» di Husserl, che giunge all'essere unicamente dal movimento stesso della conoscenza, quindi, dall'uomo.

¹¹ E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, 43.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Nel percorso di avvicinamento al pensiero di Tommaso da parte di Edith Stein si possono individuare quattro momenti essenziali: anzitutto la traduzione in tedesco, tra il 1925 ed il 1929, delle *Quaestiones disputatae de Veritate*; il secondo passo è costituito dal saggio del 1929 dal titolo *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino*; il terzo momento è rappresentato dallo studio del 1930/31, *Pontenz un Akt*, non pubblicato, e pensato come abilitazione all'insegnamento a Friburgo; infine, il quarto e definitivo passo costituito dalla sua opera principale, *Endliches und ewiges Sein*, composta tra il 1934 ed il 1936 (pubblicata postuma nel 1950). (ved. H. B. GERL, *Edith Stein. Vita-Filosofia-Mistica*, Morcelliana, Brescia 1998, 156-61).

Nell'introduzione la Stein muove dal pensiero di San Tommaso, facendo riferimento, in particolare, alla dottrina dell'atto e della potenza, al problema dell'*analogia entis* riguardo alla differenza tra Dio e la creatura, e alla distinzione tra essere (*esse*) ed essenza (*essentia*), per sottolineare la centralità del problema dell'essere sia nel pensiero greco che nelle filosofia cristiana medioevale, anche se con importanti differenze¹⁶. Con l'avvento del pensiero moderno, però, si assiste a una svolta teoretica cruciale, poiché al posto del problema dell'essere diventa centrale la questione della conoscenza che mette in discussione il rapporto tra filosofia, fede e teologia.

Ora, scrive la Stein,

si potrebbe certo mostrare che pure la filosofia moderna in fondo ha avuto a che fare con il vero essere e che essa ha reso preziosi servizi al problema dell'essere, con il suo riallacciarsi a spunti di pensiero che risalgono all'inizio della filosofia greca e che indicano necessarie direzioni della conoscenza¹⁷.

Ma, nonostante ciò, rimane il fatto che il pensiero moderno si è distaccato dalla verità rivelata, non ha più visto, cioè, in essa un criterio con cui controllare i propri risultati, diventando «una scienza priva di Dio»¹⁸.

Tale rottura pone una questione essenziale per la riflessione della pensatrice: la filosofia è praticabile solo come scienza pura, solo in virtù della ragione, oppure può utilizzare, sempre come filosofia, la rivelazione?

L'originale risposta di Edith Stein si elabora attraverso un confronto tra la rinata filosofia medioevale – nell'interpretazione di Maritain, di Marcel e di Przywara – e la filosofia del XX secolo, e conduce a ri-aprire la filosofia alla rivelazione. Nella sua inesauribile ricerca del fondamento ultimo, della verità, la filosofia è costretta ad ampliare le sue considerazioni oltre il campo di ciò che è accessibile naturalmente, poiché «c'è una sfera dell'ente che è inaccessibile all'esperienza e alla ragione naturale, che però si è fatta a noi nota attraverso la rivelazione e che pone nuovi compiti allo spirito che le accetta»¹⁹. La filosofia può, quindi,

¹⁶ Secondo la Stein una differenza decisiva riguarda il rapporto tra questione dell'essere e questione di Dio. Infatti, la pensatrice fa notare che, nel pensiero greco, al contrario della riflessione medievale e tomista, il termine «essere» non è orientato alla questione di Dio, come emerge nella *Metafisica* di Aristotele, dove si fa riferimento a un primo e vero essere, ma questo non viene identificato con Dio.

¹⁷ E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, 41.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, 59.

andare oltre se stessa e rivolgersi alla verità rivelata in quanto semplice verità. Trascendendo se stessa, essa ammette la rivelazione quale fonte di conoscenza diversa dalla ragione, senza per questo rinunciare alla ragione, poiché «ciò che la rivelazione ci partecipa non è qualcosa di semplicemente inintelligibile, ma ha un significato intelligibile»²⁰ ed «è fondamento per una nuova intellesione dei dati di fatto naturali, che si palesano appunto con ciò come dati di fatto non soltanto naturali»²¹. L'apertura della filosofia alla rivelazione permette di considerare l'ente e l'essere in quanto tale sotto una nuova prospettiva.

Tuttavia, allo stesso tempo, trascendendo se stessa, la filosofia smarrisce il controllo sicuro di sé, e si limita allo spazio rischiarabile, senza negarsi all'oscurità o all'eccessiva chiarezza dell'intero. Comprendere è, infatti, l'atto di venire a capo della realtà – «ma l'afferrare presuppone un venir afferrati»²². L'afferrare, il comprendere, presuppone qualcosa d'inafferrabile, qualcosa d'insondabile che si presenta davanti all'uomo. Il pensiero ha, quindi, un fondamento che rappresenta anche il limite del pensiero stesso. È a questo fondamento, che «è la verità, Dio, intero»²³, che la pensatrice tende la sua indagine.

Su questo sfondo teoretico la Stein pone le basi su cui intraprendere un'autentica «ascesa» al senso dell'essere, vale a dire, come già abbiamo avuto modo di dire, una salita al senso stesso dell'essere. Ora, il senso (*Sinn*), in quanto *logos*, non può essere né detto né spiegato, ma è ciò che può essere inteso, è la premessa di ogni spiegazione e fondazione. Ricercare il senso significa, pertanto, cercare «il fondamento ultimo di tutto il dire e di tutto lo spiegare»²⁴, in quanto «il fondamento ultimo è il senso intelligibile in sé e per sé»²⁵. Da ciò deriva, appunto, che l'«ascesa» al senso dell'essere è un'«ascesa» al fondamento dell'essere. Come si accede allora a tale fondamento? Come si caratterizza questo movimento?

«Nel mio essere – scrive la pensatrice – mi incontro con un altro essere, che non è il mio, ma che è il sostegno e il fondamento del mio essere, di per sé senza sostegno e senza fondamento»²⁶. In questo breve passo tratto dal capitolo 2 di *Essere finito ed essere eterno* sono concentrati gli aspetti nodali da cui non si può prescindere per mettere a fuoco la sua ricerca

²⁰ Ivi, 60.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, 65.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, 103.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, 96.

del senso dell'essere: il «mio essere» in quanto essere umano senza fondamento – l'io, l'essere finito –; un «altro essere» diverso dal «mio» che è il suo sostegno – l'essere eterno –; infine, la dimensione interiore dell'«ascesa» al fondamento dell'essere che si compie nell'incontro tra l'essere finito e l'essere eterno. L'«ascesa» al fondamento dell'essere si presenta, pare, come un rientrare in sé dell'essere umano fino all'incontro di un altro essere che è il suo fondamento. Si delinea, quindi, un cammino interiore dell'essere umano, un andare dentro di sé. Vediamo come si articola tale sviluppo mettendo a fuoco i tre aspetti sopra menzionati.

Il luogo d'incontro del fondamento dell'essere è rappresentato dal dato di fatto del «mio essere». Riprendendo l'approccio antropologico di Heidegger e rimanendo completamente sul terreno della filosofia – dal *cogito, ergo sum* di Cartesio all'*epochè* di Husserl –, la Stein individua nell'io l'accesso privilegiato all'essere. Solo a partire dall'io cosciente di sé si apre, infatti, passo dopo passo, qualcos'altro.

Ma si chiede la pensatrice, «che cos'è l'essere di cui sono consapevole? Che cos'è l'io, che è consapevole del suo essere?»²⁷ Il mio essere conscio personalmente di me mostra subito un doppio volto: l'io non riposa in sé ma passa tra un essere e un non-essere; esso si esperisce temporalmente solo in un punto del presente tra passato e futuro. «Come essere “attuale”, cioè come presente, effettivo, è puntiforme; un'“ora” compreso tra un “non-più” e un “non-ancora”»²⁸. Proprio in questo punto il mio essere incontra non solo la scissione tra essere e non-essere, ma anche «l'idea del puro essere che non ha in sé nulla del non-essere»²⁹. Nell'essere dell'io temporale e mutevole spunta un'analogia con l'essere eterno, la quale si illumina come necessità di pensiero: il mio essere, dalla sua condizione di incertezza legata all'attimo, si apre a un essere pieno ed eterno.

L'essere, di cui io sono consapevole come il mio essere, non può, quindi, essere separato dalla temporalità. Tale legame è dimostrato dal collegamento di atto e potenza alla temporalità stessa. Infatti, andando oltre Tommaso, la Stein chiama il presente «attuale», mentre la potenza appartiene al passato e al futuro. Il mio essere presente

²⁷ Ivi, 73.

²⁸ Ivi, 74.

²⁹ *Ibidem*.

contiene la possibilità di un essere attuale futuro e presuppone una possibilità nel mio essere precedente; esso è insieme essere attuale e potenziale, reale e possibile; in quanto è reale, esso è l'attuazione di una possibilità che già prima esisteva³⁰.

Nella decifrazione dell'essere umano, la pensatrice considera il tempo – sulla scia ancora di Heidegger – come ciò che determina in generale l'esserci. Il tempo è un movimento originario che s'addentra nell'essere, in opposizione al nulla, oppure entro se stesso, fuori dal nulla. Si tratta di un divenire, che è un trascendere al di là di sé, un passaggio ad un essere mai totalmente riposante in sé, un essere, cioè, che emerge sempre in maniera nuova nell'attualità puntiforme del presente. Tuttavia, nel momento del presente, inteso come insieme di attuale e di potenziale, si scopre una mancanza: in esso non sono in verità tutto, ciò che ero e ciò che sarò.

L'essere dell'io è un qualcosa che vive da un'attualità puntiforme all'altra attualità puntiforme, da un attimo all'altro attimo. Non si ferma, ma scorre continuamente ed inesorabilmente senza mai giungere a possedersi in maniera piena. La conseguenza filosofica da trarre è che l'essere umano non può sussistere da se stesso, non è padrone di sé, né intelligibile a se stesso. In altri termini, esso è posto nell'esserci e vi è mantenuto istante per istante; esso, cioè, è un essere ricevuto. Qui la Stein cita letteralmente Heidegger, per il quale l'esserci è gettato, e mette in chiaro la questione fondamentale: da dove viene questo essere ricevuto? Chi getta, potremmo chiedere utilizzando il linguaggio heideggeriano, il gettato? A queste domande segue una doppia risposta: da un lato, l'io riceve la sua vita dai «mondi che stanno al di là», che si presentano nell'esperienza vissuta; dall'altro, l'io deve il suo essere a un essere puro, eternamente immutabile, padrone di sé. La seconda risposta non esclude la prima:

se l'io venisse posto e mantenuto nell'esserci immediatamente dal puro essere, potrebbe esistere contemporaneamente anche una dipendenza della sua vita dal mondo esterno o dal mondo interno, da uno di loro o da entrambi. Al contrario, non è pensabile un ricevere l'essere indipendentemente dall'essere eterno, perché nulla all'infuori di esso possiede veramente l'essere³¹.

³⁰ Ivi, 75.

³¹ Ivi, 92.

Dal momento che ogni ricevere presuppone un dare, la pensatrice ritiene che solo il puro essere può donare la vita, anche se la comunica mediante i «mondi che stanno al di là».

Di fronte all'inconsistenza e alla labilità dell'essere umano, al pericolo che sia esposto all'angoscia e alla possibilità del nulla, sta l'aspirazione dell'uomo alla pienezza, la sicurezza che, nonostante il rischio del nulla, «io sono, e d'istante in istante sono conservato nell'essere e che io in questo mio essere fugace colgo alcunché di duraturo»³². Il pensiero della Stein si contrappone qui in maniera decisiva dallo Heidegger di *Essere e tempo*. Se per Heidegger è l'angoscia a rivelare il nulla – l'angoscia «porta l'uomo davanti al nulla»³³ –, per la pensatrice di Breslavia è la sicurezza che, proteggendo l'uomo dal pericolo del nulla che lo minaccia, lo porta davanti all'essere. Al nulla che minaccia innegabilmente l'esistenza umana risponde altrettanto innegabilmente la sicurezza che l'uomo esperisce in mezzo alla transitorietà. La Stein si oppone al tragico nulla heideggeriano: pur ammettendo la fugacità della vita dell'essere umano e il rischio del nulla, il suo pensiero tende all'idea di un essere supremo capace di conservare l'essere di ogni io, ha la sicurezza non «dell'uomo che sta un terreno solido per virtù propria», ma quella «del bambino sorretto da un braccio robusto, sicurezza, oggettivamente considerata, non meno ragionevole»³⁴.

A questo punto, si può dire che l'essere umano è un essere finito, ma strutturalmente aperto all'infinito, fonte e sostegno originale e costante del nostro essere. Esso, in quanto essere ricevuto, accoglie dentro il proprio essere un altro essere che è il suo fondamento. Il senso dell'essere si coglie, quindi, dentro l'essere umano stesso, in quell'accogliere che riprende e sviluppa in termini ontologici la capacità di ricevere propria dell'anima umana. Tuttavia, con ciò, rimangono due questioni: da un lato, si apre il problema di quale sia il fondamento del «mio essere», vale a dire, l'«altro essere» che s'incontra al termine dell'ascesa; dall'altro, rimane da vedere se è possibile penetrare ancora più a fondo nella struttura dell'essere umano, definendo in maniera più precisa come avviene l'incontro con l'altro essere.

Per quanto riguarda la prima questione, l'altro essere corrisponde all'essere eterno, all'essere, cioè, riconosciuto, anche se non compreso nella sua interezza, dalla filosofia e

³² Ivi, 95-96.

³³ Ivi, 94. Edith Stein ha ripreso l'espressione da M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927 (trad. it., M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 234 ss.).

³⁴ E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, 96.

dalla fede – infatti, se la filosofia, con il suo apparato concettuale, riesce solo a giungere a cogliere il fondamento, la fede, che almeno nella posizione del problema incontra il cammino della conoscenza filosofica, trova nel fondamento oscuro solo «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»³⁵, il Dio, cioè, della vicinanza personale. Il senso pieno dell'essere corrisponde, secondo la Stein, all'essere in persona di Dio. La pensatrice pare qui prendere la distanza da Tommaso d'Aquino e, con una svolta verso Agostino d'Ippona, prova a definire l'essere eterno interpretando l'«Io sono» di Dio.

Nel nome di Dio la pensatrice vede espresso l'essere in modo perfettamente personale. Nel passo di *Esodo* non viene, infatti, detto «"Io sono l'essere" oppure "Io sono l'ente", ma "Io sono colui che sono"»³⁶. Per questo la Stein può dire che l'«Io sono» di Dio è l'essere in persona, «è un presente vivo ed eterno, senza inizio né fine, senza vuoti, né oscurità», che «ha in sé e per sé ogni pienezza: non la riceve da nessun'altra parte – è appunto ciò da cui ogni altro riceve tutto, ciò che condiziona tutto»³⁷. Si fa strada qui una prima analogia tra l'essere umano e quello divino, un'*analogia entis*. Come l'essere umano, anche l'essere divino è persona, ma, a differenza dell'essere umano – e questa è una differenza sostanziale –, l'essere eterno divino non è una persona che deve il suo essere da qualcos'altro, non è un essere ricevuto, bensì è ciò che dà l'essere, appunto, «ciò da cui ogni altro riceve tutto».

L'essere eterno divino è formato personalmente, è persona e, quindi, in quanto persona, può dire «Io», è «Io». C'è anche in questo caso un'analogia con l'uomo. Come l'«Io» umano anche l'«Io» divino significa l'essere interiore a sé e, allo stesso tempo, l'essere distinto da ogni altro, è l'unità dell'essere-sé e dell'alterità. Tuttavia, la distanza dell'umano dire-Io dall'«Io» divino è infinita, poiché, mentre l'«Io» umano è finito, vuoto in se stesso, l'«Io» di Dio non è vuoto, ma accoglie in sé ogni pienezza. Scrive la Stein:

«Io sono» significa: io vivo, io so, io voglio, io amo – tutto questo non è un susseguirsi di atti temporali, ma proviene dall'eternità nell'unità di un solo atto divino, in cui coincidono tutti i diversi significati di atti – essere reale, presente, vivo, essere perfetto...³⁸.

³⁵ Ivi, 98.

³⁶ Ivi, 367.

³⁷ Ivi, 368.

³⁸ Ivi, 368-69.

L' «Io» di Dio è, dunque, eternità, pienezza, unità. «La sua perfetta unità», continua la pensatrice, «è espressa meglio in una lingua in cui "Io sono" è detto in una sola parola, cioè nel latino *Sum*»³⁹. Nella parola latina *Sum* la Stein vede la più alta espressione dell'unità e della pienezza dell'«Io» divino. L'essere divino è un essere che possiede e domina pienamente se stesso. In esso l'essere è vita, vale a dire, vita ed essere coincidono, sono inseparabili. La pienezza dell'«Io» divino si riversa nella coincidenza di *quid* ed *esse*: se ogni ente finito, infatti, ha nell'essere divino la propria origine, non c'è in lui nessuna possibilità inadempita.

Tra essere finito ed essere eterno c'è, nella una relazione stretta: nell'essere finito s'incontra alla fine di un percorso di ascesa, di salita, l'essere eterno. Dentro l'essere finito si giunge al fondamento del suo stesso essere, che coincide appunto con l'essere eterno. Ma, che cosa intende la pensatrice di Breslavia quando usa la preposizione «in»? Che cosa è il «dentro» dell'essere finito? Dove avviene, in pratica, l'incontro tra l'essere finito e l'essere eterno?

La risposta della Stein passa dal recupero e dallo sviluppo dei concetti di persona e di anima, in una prospettiva filosofica che vede la dottrina dell'essere culminare in una dottrina della persona. L'essere umano è una persona – intesa nel senso di Io cosciente e libero – dotata di un'anima che, in quanto forma essenziale del corpo, «è lo spazio al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito»⁴⁰, di una totalità, cioè, a cui si è aggiunta, rispetto a quanto si è visto nel paragrafo precedente, la componente dello spirito. L'anima è, quindi, definita come «uno spazio» posto al centro di un complesso psico-fisico e spirituale chiamato essere umano. In quanto «spazio», essa è intesa non solo come «anima sensibile» che «abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti»⁴¹; né tantomeno solo come «anima spirituale» che «si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto fuori al di fuori del proprio Io....., entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata»⁴²; ma è anche come anima nel senso più proprio, la quale «abita in sé»⁴³. Proprio

³⁹ Ivi, 369.

⁴⁰ Ivi, 394.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

qui si raccoglie ciò che proviene dal mondo sensibile e da quello spirituale, e da qui emerge quello che diventerà l'essenza del proprio Io, il segno distintivo della persona.

L'anima non è, quindi, un spazio vuoto, né tantomeno uno spazio vuoto che viene semplicemente riempito, ma è uno spazio in cui ciò che riceve «è un ente che ha una sua essenza, riceve secondo un suo modo e trasforma quanto ha accolto in sé», schiudendosi così alla vita. L'anima è lo spazio in cui l'io accoglie ciò che riceve, lo afferra secondo la sua essenza personale ed individuale e, con il segno della sua specificità individuale, lo apre alla vita. Per descrivere questo spazio la Stein usa un'immagine allegorica assai efficace ripresa dalla mistica Teresa d'Avila: quella del «castello interiore dell'anima»⁴⁴. Lo spazio dell'anima è come un castello formato da molte stanze, dove l'io può muoversi liberamente, andando verso l'esterno o procedendo verso l'interno. La scelta dell'immagine, che mette in evidenza il graduale avvicinamento della Stein alla mistica e alla riflessione sulla mistica, permette alla pensatrice di iniziare a parlare di ciò che costituisce la vita intima dell'anima. L'io può andare verso l'esterno dell'anima, il corpo, rappresentato dalle mura del castello, oppure rientrare/salire verso la sua parte più interna. Può scegliere una vita naturale-spontanea, corporea, oppure ascendere verso il centro stesso del suo Io personale, nella parte di interna dell'anima, e tendere ad una vita pienamente spirituale. Ciò che qui si profila è un cammino interiore che è un'«ascesa» e, insieme, un rientrare in sé: si ascende, cioè, al centro dell'anima solo se si rientra in sé; viceversa, rientrando in sé si ascende al centro dell'anima. In questa doppia relazione centro dell'anima/parte interna e ascesa/rientro si gioca l'«ascesa» al senso dell'essere della Stein.

L'incontro tra l'essere umano-finito e l'essere eterno-Dio avviene proprio nell'anima. Il «dentro» del «mio essere» coincide con la parte più interna dell'anima, dove «l'io personale è a casa propria e dispone di tutta la forza dell'anima e la può impiegare»⁴⁵. Qui, nella parte più profonda dell'anima, in cui «l'anima è dischiusa in sé.... e sente ciò che è e in che stato è»⁴⁶, avviene l'incontro con Dio, l'io persona trova Dio. L'«ascesa» al senso dell'essere,

⁴⁴ Il *Castello interiore* è il titolo di un'opera di Teresa d'Avila composta nel 1577: non si tratta di uno scritto autobiografico, né di un resoconto di grazie mistiche, ma del racconto della visione dell'anima come un castello fatto di molte dimore e di un unico centro. Edith Stein ripercorre il lavoro della mistica spagnola in una delle due appendici alla sua opera *Essere finito ed essere eterno*. L'opera della mistica rappresenta insieme a *Essere e tempo* di Martin Heidegger, a cui è dedicata l'altra appendice, uno dei due estremi della ricerca steiniana, che passa dalla filosofia alla mistica. (La traduzione italiana dello scritto di Teresa d'Avila si trova in T. D'AVILA, *Il castello interiore*, Paoline, Milano 2009).

⁴⁵ E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, 454.

⁴⁶ Ivi, 455.

a Dio, è, quindi, un penetrare dentro la parte più profonda dell'anima, nel punto in cui l'Io è interamente sé, è nella sua specificità più essenziale; è, cioè, un graduale aprirsi del punto più intimo dell'anima a Dio, dove l'Io riceve l'essere eterno-Dio, che è già presente davanti a lui, lo afferra secondo la sua essenza e trasforma tale personale e individuale afferramento nella vita, in «carne e sangue». Afferrare Dio passa, pertanto, da un rientrare in sé, nella parte in cui l'uomo è più propriamente se stesso, è colto nella sua irriducibile individualità e, proprio per questo, pienamente libero. Nell'andare dentro di sé l'uomo si converte a Dio, si apre, cioè, al tocco di Dio, si riempie di Dio, poiché «rientrare in sé significa avvicinarsi gradualmente a Dio»⁴⁷.

Spunti di riflessione

Alla luce di quanto scritto finora affiora la stretta relazione tra evento personale della conversione religiosa, incontro e verità. Infatti, con l'evento personale della conversione religiosa Edith Stein vive senza dubbio la svolta decisiva della sua vita, che se, dal punto di vista esistenziale, porta alla scelta radicale della vita claustrale, dal punto di vista filosofico, si traduce in un modo particolare di *andare incontro* alla verità che viene da Dio. L'incontro con Dio avvenuto nella conversione solo in apparenza chiude la Stein in se stessa, mentre in realtà le permette di aprirsi alla verità che viene dall'incontro con l'Altro. Tale evento personale non si pone, quindi, come l'occasione per rinunciare alla riflessione filosofica e alla ricerca fenomenologica, ma, in un certo senso, diventa l'occasione per allargare la prospettiva fenomenologica al problema dell'essere, vale a dire, per allargare il suo orizzonte filosofico-fenomenologico fino al centro stesso della persona, dove avviene l'incontro con Dio, condizione fondante di ogni ulteriore incontro.

Questo movimento verso il centro più intimo della persona umana è presentato come un'«ascesa» al senso dell'essere stesso, dove l'essere finito incontra l'essere eterno, l'essere finito trova il suo fondamento. È questo il vertice della riflessione della Stein, al di là dei quali rimane solo l'apertura all'esperienza mistica. L'io cosciente di sé diventa l'accesso privilegiato all'essere, vale a dire, il luogo in cui si incontra «un altro essere» che è il fondamento stesso della verità. Si tratta di un «un altro essere» che, pur essendo altro da

⁴⁷ E. STEIN. *Il castello interiore*, in E. STEIN, *Natura persona mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, 141.

noi, è in noi, poiché è proprio dentro di noi che s'incontra. E ancora, si tratta di «un altro essere» che è il presupposto attorno a cui si costruisce la nostra personalità e ogni nostro comprendere concettuale. Questo presupposto non è un qualcosa da afferrare, ma un qualcuno da cui lasciarsi afferrare, a cui, per certi versi, abbandonarsi, quale condizione di ogni afferrare.

Nella riflessione della Stein si delinea, quindi, una via che, spingendo verso l'interno, conduce all'incontro con il senso dell'essere, il quale apre all'incontro con l'Altro e con la verità. È in questo *andare incontro* all'Altro e lasciarsi afferrare dall'Altro che avviene l'apertura alla verità. L'incontro con Dio che avviene nell'esperienza della conversione diventa, pertanto, la condizione del raggiungimento della verità stessa, intesa nel senso di alterità, come verità che s'incontra nell'altro, in un altro che è in noi.