



*Una riflessione sul sentire emozionale  
in Edith Stein*

*Nicoletta Ghigi*

*A Reflection about Emotional Feeling  
in Edith Stein's thought*

Nicoletta Ghigi

*Abstract*

This paper wants to clarify the concept of “emotional feeling” in the philosophy of Edith Stein. At first is considered the argumentation concerning the “empathic feeling” which is the act by which the otherness and the individual personality is established. In a second moment is analyzed the concept of “spiritual feeling” by which the soul is capable to establish an emotional feeling which goes beyond the object’s perception and beyond the empathic graspment of the otherness. This is the feeling of the spirit by which the human being can go beyond himself, embracing the faith and grasping the truth in a gnoseological process different from that of philosophy and reason. In this last dimension the human being, abandoning himself and trusting to the light of the eternal Being, can explore a way of feeling totally exclusive which overcomes every worldly dimension.

Keywords: Emotional; Feeling; Stein

\*\*\*

*Premessa*

Con la locuzione “sentire emozionale” intendiamo abbracciare la complessità del sentire dell’anima umana, secondo la prospettiva di Edith Stein. Il primo aspetto toccato da questo problema riguarda il *sentire empatico*, atto mediante il quale si costituisce l’alterità e l’individualità personale. Un secondo aspetto concerne invece il *sentire spirituale* in cui l’anima è capace di costituire un vissuto emozionale, che va al di là della percezione dell’oggetto e anche oltre l’afferramento empatico dell’alterità. Si tratta del sentire dello spirito mediante il quale l’essere umano può spingersi oltre se stesso, abbracciando la fede e,



quindi, cogliendo la verità con un procedimento gnoseologico differente da quello della filosofia e della ragione e poi, ancora più oltre, abbandonando se stesso e affidandosi alla luce dell'Essere eterno.

In questa ultima dimensione, concessa dalla grazia divina soltanto a pochi, l'essere umano può esplorare una modalità di sentire totalmente esclusiva, che non è compiuta più con gli "occhi della carne", ma che travalica ogni dimensione mondana. Il sentire del mistico è l'ultimo gradino che l'essere finito può raggiungere per avere, in vita, una conoscenza della Verità. In questo senso, *l'anima umana è un luogo di accoglienza del divino* o, come dice la Stein, un vero e proprio "vas spirituale"<sup>1</sup>.

### 1. *L'empatia come sentimento dell'altro*<sup>2</sup>. *La costituzione dell'alterità*

Edith Stein inizia la sua attività di filosofa con un lavoro fenomenologico sull'empatia<sup>3</sup>, pubblicato a Halle nel 1917. «Per capire a fondo l'essenza dell'atto empatico, scrive la Stein, facciamo questo esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore»<sup>4</sup>. In che cosa consiste precisamente questo atto, del tutto particolare, del "rendersi conto"? Per trovare una risposta ad un simile interrogativo, secondo la Stein, è necessario premettere la distinzione tra vissuto originario e vissuto non originario. Immaginiamo di avere di fronte a noi un individuo e di coglierne lo stato d'animo. Questo "cogliere" si distingue dal percepire direttamente la cosa che mi

<sup>1</sup> Come Maria secondo la Stein, ad ogni anima è applicabile questa definizione, perché «è destinata ad attuare quanto Maria ha realizzato nel modo più perfetto» (E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, rev. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999<sup>4</sup>, p. 471).

<sup>2</sup> Anche la Bettinelli ritiene che pur se «non presenta un contenuto originario», il vissuto empatico può essere considerato un vero e proprio sentire (C. BETTINELLI, *La realtà dello "spirito" nella dissertazione di laurea. Il problema dell'empatia*, in M. D'AMBRA (a cura), *Edith Stein. Lo spirito e la santità*, Edizioni OCD, Roma Morena 2007, p. 38). Ricordiamo alcuni studi sull'empatia: L. BOELLA, A. BUTTARELLI, *Per amore di altro: l'empatia a partire da Edith Stein*, Cortina, Milano 2000; R. CERRI MUSSO, *La pedagogia dell'Einführung: saggio su Edith Stein*, La Scuola, Brescia, 1995; E. COSTANTINI, *Il problema dell'intersoggettività*, in «Incontri Culturali», Roma 1988, pp. 43-44; D. GAMARRA-CAFFIERI, *Edith Stein: il problema dell'empatia*, in «Divus Thomas», 91, Piacenza 1988, pp. 181-189; P. MANGANARO, *L'Einführung nell'analisi fenomenologia di E. Stein. Una fondazione filosofica dell'alterità personale*, in «Aquinas» 2000, XLIII, 101-121; R. MATZKER, *Einführung: Edith Stein und die Phänomenologie*, Lang, Bern-New York 1991.

<sup>3</sup> Il termine *Einführung* (empatia) risulta essere intraducibile in maniera corretta dagli studiosi della fenomenologia. Per non accostarlo troppo al significato attribuitogli dalla psicologia, alcuni hanno preferito tradurlo con "entropatia", ma anche questo termine risulta poco efficace a rendere la complessità a cui fanno riferimento i fenomenologi e la Stein in massima parte. In questo lavoro ci proponiamo di offrire una descrizione fenomenologica e un'esplicitazione più ampia possibile del vissuto dell'empatia, in modo da lasciar intravedere tutte le sfumature che esso comprende.

<sup>4</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini e E. Schutze Costantini, Studium, Roma 1985 (rist. 2003), pp. 71-72.



sta di fronte e, al tempo stesso, anche dal percepire mediante un'intuizione astratta di cose che non sono “qui ed ora”. Esso ha a che fare con un'originarietà, che riguarda il sentire ciò che prova l'altro che “cade sotto i nostri occhi”; ma anche con una non-originarietà del nostro percepire il vissuto dell'altro, come appunto un sentire altrui che arriva a noi necessariamente in maniera “indiretta”.

«Originari, scrive infatti la Stein, si dicono tutti i nostri vissuti presenti intesi come tali»<sup>5</sup>. Tuttavia, proprio come il ricordo, l'attesa, la fantasia, «che non hanno il loro oggetto davanti a sé, presente in carne ed ossa, ma solo se lo rendono presente»<sup>6</sup>, anche la “presentificazione” empatica del vissuto dell'altro viene da noi raggiunta attraverso un *nostro* sentire sulla *nostra* pelle qualcosa che non è direttamente da noi esperito con i nostri sensi. In termini fenomenologici ciò significa percepire l'altro mediante un vissuto non originario, che si fonda sul cogliimento di un vissuto originario. In questo senso il “rendersi conto” del dolore altrui a cui si richiama la Stein si delinea come l'afferrare *direttamente*, ma *non* originariamente, l'essenza del vissuto *originario* altrui. L'empatia si configura, per questo, come un «vissuto non-originario, che manifesta un vissuto originario»<sup>7</sup>. Chiarita questa fondamentale differenza tra vissuti originari e non, mediante il vissuto empatico la Stein intende raggiungere un altro obiettivo: la costituzione fenomenologica dell'alterità. Come si è premesso, a differenza dell'essere della cosa che ci è di fronte, noi afferriamo l'altro non solo in seguito alle manifestazioni della sua struttura cosale (ossia nella sua corporeità, per noi tangibile) ma, soprattutto, lo cogliamo mediante un avvertire i suoi stati emozionali, “passando attraverso” e “dentro” la sua anima. Noi afferriamo “non originariamente” il suo sentire spirituale e il fluire della sua vita interiore. *Sentiamo* cioè empaticamente sulla nostra pelle, ciò che l'altro sta provando, pur restandone separati e distinti. Ciò implica che noi viviamo direttamente ciò che vive l'altro, ma sappiamo che questo nostro vissuto *non ci appartiene* direttamente ma, nel suo oggetto, fluisce direttamente nell'altro ed è soltanto suo. Questa precisazione diversifica l'atto empatico da ogni altro vissuto, perché ci offre il vissuto dell'altro da una prospettiva che mantiene aperta la differenza tra me e l'altro, pur se entrambi abbiamo vissuto *insieme* (ma da un diverso punto di vista) una stessa esperienza emozionale. In questo modo, mediante il mio sentire l'altro, io costituisco l'alterità come presentificazione di un altro me, che compie determinati atti e che “sente” come sento io<sup>8</sup>. Ciò non significa però che l'essere dell'altro si costituisca mediante una percezione interna o attraverso un procedimento analogico. Per contro, avverte la Stein, «è proprio la non-originarietà dei

<sup>5</sup> *Ib.*, pp. 73-74.

<sup>6</sup> *Ib.*, p. 74.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 84.

<sup>8</sup> La Stein parla a riguardo di una «presentificazione empatizzante» (*ib.*, p. 149).



vissuti empatizzati che m'induce a rifiutare il titolo comune di "percezione interna" per indicare l'afferramento tanto dell'esperienza vissuta propria quanto di quella estranea. Se si vuol mettere in rilievo ciò che costituisce il carattere comune fra l'una e l'altra, sarebbe meglio dire "intuizione interna"»<sup>9</sup>.

Quello che afferriamo in tale "intuire" l'essere dell'altro, non è un sentire il suo vissuto in senso proprio, ma è un *co-sentire* che chiama in causa il mio sentire e l'intuire "qui ed ora" l'esperire emozionale dell'altra coscienza<sup>10</sup>. Io comprendo attraverso il mio vissuto il vivere, in maniera originaria, dell'altra coscienza. Ciò significa che *nel vissuto empatico mi si offre l'essere dell'altro "qui ed 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. E ciò non implica neppure che io costituisca l'essere dell'altro mediante una sorta di "simpatia", che faccia a meno della distanza e che finisca per annullare la differenza tra l'originario e il non originario. Al contrario, la percezione che ho dell'altro mediante la corporeità (mia e altrui) mi consente di afferrare la sua essenza corporea con la percezione esterna e, allo stesso tempo, di "riempire" tale oggetto fisico con il materiale dell'intuizione interna che ne ho ricevuto e della sua essenza spirituale, come *anima* altrui<sup>11</sup>. In altri termini, lontana dall'essere solo un'intuizione astratta, come quella di cui fa uso la matematica, una mera percezione esterna, come quella di una cosa che ho di fronte "qui ed ora", o addirittura dal configurarsi unicamente come frutto di una percezione interna che escluda *ipso facto* il sentire "sulla mia pelle" ciò che l'altro sente, la costituzione empatica dell'alterità si caratterizza come un atto che, partendo dalla propria corporeità, intuisce l'essere altrui "passando attraverso" il suo corpo proprio e afferrando il suo vivere coscienziale (come intuizione non originaria di qualcosa che è originario nell'altro), per divenire infine un mio

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 114.

<sup>10</sup> Il sentire insieme, l'averne cioè lo stesso oggetto emozionale, non significa tuttavia che io abbia la stessa situazione emozionale dell'altro. Io riconosco ciò che l'altro sta sentendo, ne ho coscienza, capisco di cosa si tratta e lo trasferisco sulla mia pelle. Ma ciò non significa che siano uguali le percezioni mia e dell'altro di quello stesso stato d'animo che l'altro vive direttamente. Chi vive direttamente quella emozione è in una situazione completamente differente da chi sa di cosa si tratta e la vive indirettamente. La differenza tra i due gradi di questo *co-sentire* diversifica allora sostanzialmente il vissuto empatico dal *compatire*: non si tratta di provare la stessa cosa insieme come se ci fosse una sorta di indifferenziazione tra i due poli me e altro, «ma è necessario isolare un momento o un atto, che è un sentire, che si distingue tanto dall'immedesimazione che dalla simpatia» (A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 1998, p. 45).

<sup>11</sup> L'anima, sostiene a riguardo la Stein, «ha il suo fondamento nel corpo proprio [...] e forma con esso l'individuo psicofisico» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 137).



originario “vissuto interno”, tale non già rispetto al contenuto (non sento direttamente il dolore altrui), ma rispetto al vivere dell’altro (colgo il suo dolore come suo, originariamente). Per tali ragioni, la costituzione dell’essere altrui si configura come esperienza complessa, strutturata in più momenti, in cui l’altro si costituisce nel suo essere “altro”, dotato di un vivere coscienziale e di un corpo simile al mio, ma allo stesso tempo totalmente altro.

## *2. Il sentire sé mediante l’altro. La costituzione della individualità personale, mediante l’intersoggettività*

Tuttavia, il movimento di comprensione e di riconoscimento dell’essere dell’altro con l’empatia, non ha «una direzione univoca, cioè da me all’altro, ma è reciproco, infatti la costituzione dell’individuo estraneo è la condizione della costituzione dell’individuo proprio»<sup>12</sup>. L’aver coscienza della vita psichica dell’altro, scrive la Stein, «ci fa conoscere la nostra, così come si presenta osservata dall’esterno. Muovendo da ciò, inoltre, l’esperienza della nostra vita psichica effettuata attraverso gli altri, così come la conosciamo in questo scambio reciproco, può chiarirci alcuni tratti del nostro vivere, che sono sfuggiti alla nostra esperienza personale, ma che diventano visibili dall’esterno»<sup>13</sup>. Mediante l’essere altrui, nell’afferrarne l’alterità e l’unità psicofisica di cui è costituito, io torno verso di me, come colui che compie l’atto empatico e che manifesta un vivere coscienziale a lui simile. In altri termini “sentendo” in me stesso la vita e l’essere dell’altro, sento il mio sentire e la forza vitale che sprigiona dal mio interno nel momento stesso in cui sento l’alterità. La costituzione dell’alterità avviene dunque secondo due modalità di sentire: l’una corporea e l’altra riflessiva o spirituale. Quest’ultima, a sua volta, è costituita da un sapere immediato (“percezione riflessiva”), ossia “che sa” dell’esistenza di un soggetto altro mediante il sentire corporeo più l’atto riflessivo e da un sapere mediato, che fa i conti con il mio vissuto di me stesso come unità psicofisica e riconosce, al contempo, l’alterità come dotata delle mie stesse caratteristiche, seppure nella diversità individuale. In quest’ultimo momento in cui, riflettendo su me stesso e sull’esperienza dell’altro, comprendo che l’altro è simile a me, io giungo a capire il significato e, soprattutto, la presenza di un centro, l’anima, da cui si diramano tutte le caratterizzazioni della mia personalità, come di quella altrui. Tale atto di “riconoscimento” di sé come dell’altro e viceversa, corrisponde all’atto costitutivo dell’alterità e, contemporaneamente, all’atto in cui, vedendo dal punto di vista dell’altro, “torno verso di me” come soggetto di tali atti<sup>14</sup>. Un simile “ritorno a sé” della coscienza, per la Stein, rende possibile l’acquisizione di una nuova esperienza di me

<sup>12</sup> A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, cit., pp. 45-46.

<sup>13</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 2001<sup>2</sup>, p. 214.

<sup>14</sup> La costituzione dell’io personale si fonda chiaramente sull’esperienza empatica.



attraverso la corporeità altrui e di un nuovo punto di vista da cui prendere coscienza dei miei vissuti<sup>15</sup>. Muovendo dall'atto empatico e passando attraverso la riflessione, si giunge così ad avere un vissuto dell'anima dell'altro (il sentire spirituale) e un vissuto che, dal sentire l'altro, mi porta a fare i conti con me stesso come soggetto che "riconosce" l'altro in quanto diverso da me e viceversa. Io posso, in altri termini, cogliere non solo l'altro come fenomeno (corpo materiale) e come soggetto empatizzato (corpo vivente e senziente dotato di un'anima), ma, soprattutto, comprendere me stesso come colui che, attraverso l'esperienza dell'altro e nell'altro, ha riconosciuto se stesso come corpo proprio, dotato della capacità di intendere il proprio movimento come quello del corpo a cui appartiene<sup>16</sup>. L'esperienza dell'altro fa sì che io metta la mia anima al corrente del mio corpo come unità che ha esperito il vissuto di un'altra corporeità (quindi di un altro punto zero di orientamento da cui posso "vedere" me stesso) come corpo vivente da cui "sentire" il proprio corpo, in quanto corpo di un'attività pensante e senziente. Ora, il rapporto del mio io con la realtà in cui vive l'altro corpo mette in luce il rapporto tra me che sto sentendo in questo momento, da questa prospettiva e il corpo altrui che si trova in un altro punto dello spazio. L'esperienza della realtà esterna, degli altri punti zero che, come me, sono unità psicofisiche, mi riporta a me, in quanto centro del sentire, ma, al contempo, mi spinge ad uscire da me per "rendermi conto" del mondo in cui vivo e dello spazio che occupo, insieme agli altri. Una volta costituita l'alterità come oggetto-del-mio-sentire-un-soggetto, io torno a me con la consapevolezza della mia identità di soggetto che vive in un mondo accanto ad altri soggetti. La costituzione del mondo come luogo in cui si concretizza il sentire, in cui cioè si rende possibile la formazione dei vissuti, rappresenta dunque l'orizzonte ove le anime dei corpi si incontrano e si riconoscono.

### 3. *La conoscenza mediante la fede. Il sentire la presenza dell'Essere eterno*

Il sentire il corpo proprio e il sentire la propria anima e la presenza di quella dell'altro hanno fatto dischiudere una dimensione spirituale che caratterizza l'essenza dell'uomo. In questo contesto, secondo la Stein, si dispiega tutto il "sentire dello spirito", inteso come facoltà della coscienza che sa di sé (del proprio corpo e della propria anima) e che, al contempo, è cosciente dell'altro e dell'interrelazione che lo lega a doppio filo all'alterità, nella costituzione del mondo circostante. A tale livello, la coscienza riflessiva ha costituito sé e l'altro e, insieme all'altro, il mondo. Ma questo, secondo la Stein, non è più sufficiente

<sup>15</sup> La corporeità dell'altro è il luogo in cui «mi traspongo» e «guadagno un'immagine nuova del mondo spaziale» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 154).

<sup>16</sup> Dal movimento del corpo altrui, io comprendo il mio movimento. Per tali ragioni, il corpo proprio estraneo rappresenta per me un «centro di orientamento del mondo spaziale» (*ib.*, p. 160).



a placare le richieste di senso della coscienza stessa: l'essere spirituale che sa di essere finito si interroga sulla infinitezza e rivolge le sue riflessioni oltre sé, intendendo spingersi oltre la propria natura, verso il proprio fondamento. Lo spirito finito “avverte” la presenza di un Atto puro che non ha in sé nulla di potenziale e, allo stesso tempo, si rivela come un “sentire” che oltrepassa la sfera della stessa sensibilità e che lascia lo spazio ad un tacere della ragione. Il “sentire ultrasensibile dello spirito”, come lo chiama la Stein, è questa visione dell'apertura all'infinitezza, ma non più nei termini di una visione intellettiva. In questa nuova e peculiare forma di conoscenza, la ragione non è più protagonista assoluta del processo gnoseologico, ma viene affiancata e arricchita da una nuova modalità di sentire che riguarda soltanto lo spirito “liberato” dal sentire corporeo. «Sentiamo in noi, scrive Stein, la forza dello spirito, che vorrebbe rendersi indipendente da simili influssi corporei, e possiamo pensare questa libertà accresciuta fino al limite in cui saremmo completamente liberi dai legami col corpo. E tale nostro “pensarci innalzati”, il processo dello spirito che si eleva al di sopra della esperienza in liberi pensieri di possibilità, è un esempio dei modi di conoscenza che superano i limiti di quanto è colto mediante i sensi e può essere sensibilmente compreso. Si ha di nuovo la possibilità di una conoscenza, che non richiede più lo strumento dei sensi»<sup>17</sup>. La forma di conoscenza mediante la fede non necessita più del sentire sensibile e non riguarda più il sentire intellettuale della ragione come capacità di comprendere le cose del mondo e di formulare una filosofia che si apre alla trascendenza, all'Essere o Atto puro. Questa nuova forma di conoscenza riguarda piuttosto un “innalzarsi” oltre la spiegazione offerta della ragione, per lasciar parlare lo spirito “elevato”, liberato da ciò che lo lega alla realtà corporea. Il “sentire della fede” diviene pertanto la luce che illumina lo spirito e lo innalza oltre il suo sentire umano. La ragione, lo stesso sentire empatico che ci porta al riconoscimento dell'altro e di un mondo comune restano in silenzio, in una posizione di accoglienza e di attesa. Liberato dal legame con il corpo, sia esso di tipo sensibile o di tipo razionale, è possibile per l'essere umano immaginare una nuova esperienza gnoseologica che va oltre la sua natura e gli fa intravedere un nuovo orizzonte di senso. «L'assenza di corpo, afferma a riguardo la Stein, ci porta già ad ammettere la possibilità di una spiritualità superiore alla nostra. Noi ci sentiamo legati al corpo come da una catena che impedisce allo spirito di liberarsi. Libero da questo legame lo spirito avrà una capacità superiore a quella dello spirito umano»<sup>18</sup>. Ma ciò, a suo avviso, non implica che questa nuova forma di conoscenza, “che non richiede più lo strumento dei sensi” e che non ha più bisogno di trarre dal mondo gli oggetti del suo conoscere, escluda *ipso facto* i sensi e la ragione. Questi infatti sono la fonte naturale del sentire dell'essere umano.

<sup>17</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 412.

<sup>18</sup> *Ibidem*.



Piuttosto, quello che nel “sentire della fede” viene “posto tra parentesi” è il riferimento dei sensi e della ragione alla sfera della finitezza. Sia gli uni che l'altra non cessano di funzionare, anche se il loro oggetto non riguarda più un sentire il mondo o l'aver coscienza di sé e dell'altro. La ragione e i sensi vanno ora verso un'altra direzione, oltre le proprie capacità verso una forma di conoscenza in cui «Dio si rivela come l'Essente, il Creatore e il Conservatore»<sup>19</sup>. Mentre nella conoscenza della ragione tutto è rivolto alla comprensione intellettuale che “proviene dal mondo”, nella “via della fede” sia la ragione come i sensi sono tutti rivolti verso “l'alto”, potenziati da una luce che non appartiene loro. In tal modo, secondo la Stein, entrambi si elevano dalla mondanità e si dispongono in una posizione di attesa e di accoglienza. L'esperienza della fede, sottolinea la Stein, è certamente una vera e propria forma di conoscenza, ma non come quella «della conoscenza filosofica». Essa si configura piuttosto, come «la risposta data all'interrogativo posto da essa, ma proveniente da un altro mondo»<sup>20</sup>. L'obiettivo della fede è dunque una conoscenza della verità che si configura come un *sentire* la verità, come un *accogliere* la verità e un *credere* in essa e non piuttosto come un volerla dimostrare a tutti i costi. «In tal modo, credere equivale ad un afferrare Dio; ma, premette la Stein, l'afferrare presuppone un venire afferrati: non potremmo credere senza la grazia. E la grazia è partecipazione alla vita divina»<sup>21</sup>.

#### 4. *Il sentire nella mistica*

Se il “sentire della fede”, illuminato dalla grazia divina consente all'essere umano il potenziamento della ragione mediante lo Spirito divino e, dunque, una forma di conoscenza del tutto diversa da quella della filosofia, la Stein ritiene che vi sia ancora un'altra forma di conoscenza della verità, che non si avvale più della ragione come la fede, ma che è un andare oltre la richiesta di senso della ragione e si delinea come un'esperienza diretta, una “visione “immediata” del Senso stesso. Si tratta della “via” della mistica. Questa forma di conoscenza non è tuttavia accessibile a tutti perché è un percorso che richiede innanzitutto un abbandono di sé e di tutto ciò che è mondano e si configura come uno “strapparsi” dalla propria finitezza, dalla propria corporeità, per affidarsi senza limiti ad una dimensione totalmente altra. Essenzialmente tale forma di conoscenza esige l'abbandono di ogni atteggiamento spontaneo del vivere impulsivo e razionale, per “lasciare andare” se stessi a qualcosa che non ci appartiene, ma che tuttavia ci fonda e che costituisce il senso del nostro vivere. Per offrire una descrizione di questo nuovo approccio alla verità, la Stein si affida a tre grandi mistici che hanno saputo sopportare il dolore del

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 96.

<sup>20</sup> *Ib.*, cit., p. 96.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 65.





cammino mistico e che, allo stesso tempo, hanno ricevuto come dono la possibilità di accedere ad una visione “senza gli occhi della carne”. Questi sono Dionigi l’Areopagita, Santa Teresa d’Avila e San Giovanni della Croce. Essi hanno avuto la fortuna di poter “assaporare”, già in vita, la bellezza e la soavità della visione mistica che, secondo la Stein, «è il massimo avvicinamento» alla visione beatifica, dono che Dio fa all’essere umano «quando lo unisce a sé» e con il quale l’essere umano stesso «viene a partecipare della conoscenza divina, partecipando della stessa vita divina»<sup>22</sup>. Il premio della visione mistica e la conoscenza della verità, tuttavia, non è soltanto frutto dell’impegno e della volontà del mistico. Esso è in massima parte dono di Dio che illumina la sua anima “dal di dentro”<sup>23</sup>. All’essere finito è richiesto solo di seguire la traccia segnata dall’Essere eterno, con coraggio e forza. Ma questo suo impegno non è certo facile: non è semplice “riconoscere” i segni della chiamata divina. E non è neppure immediatamente evidente all’anima la modalità adatta a raggiungere quella conoscenza. Tale difficile percorso, infatti, deve procedere senza il sostegno della ragione o della sola fede e non può contare neanche sul sentire spontaneo e immediato dei sensi. Suo obiettivo è proprio condurre l’essere umano al di là delle sue possibilità, per conoscere i misteri e per vivere il suo essere al mondo in maniera completamente diversa da quella “naturale”, andando “oltre” la capacità spontanea di sentire e di essere. Il sentire del mistico è pertanto un sentire che non ha nulla a che vedere con le affezioni della carne, con le intuizioni sensibili, con le analisi dell’intelletto, con i concetti della ragione e neppure con il cuore della fede. Esso va oltre tutto ciò ed è guidato direttamente da Dio. La vita dell’anima che inizia questo cammino è fuori dagli argini dei sensi e della ragione: essa, scrive la Stein, «è “rapita”, i sensi sono privi di recettività per le impressioni esterne, il corpo come morto, mentre lo spirito raggiunge nella contemplazione la vita più alta e la pienezza dell’essere»<sup>24</sup>. Ma questo modo di “sentire”, spiega ancora la Stein, pur essendo qualcosa che ha a che fare con lo spirito dell’essere umano, non ha nulla a che vedere con «una conoscenza intellettuale, che si possa cogliere concettualmente ed esprimere mediante parole»<sup>25</sup>. È certamente un “sentire”, ma «si tratta di qualcosa di spirituale»<sup>26</sup>, in cui l’anima è chiamata ad uscire da se stessa e ad andare oltre le proprie capacità. La “voce

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 64.

<sup>23</sup> L’interiorità è il luogo di accoglienza di Dio. Sostiene a riguardo la Ales Bello: «La mistica manifesta la sua peculiarità in quanto condizione eccezionale di contatto con la divinità nel corso dell’esistenza terrena; si tratta, infatti, della “presenza” di Dio nell’anima» (A. ALES BELLO, *Edith Stein: lo spirito umano in cammino verso la santità*, in M. D’AMBRA (a cura), *Edith Stein. Lo Spirito e la santità*, cit., p. 32).

<sup>24</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 455.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

<sup>26</sup> *Ibidem.*



della coscienza”, guidata dalla luce di Dio, chiama l'anima a ritrarsi in se stessa, abbandonando ogni tentazione di guardare con “gli occhi della carne”. In questo senso, osserva la Stein, «la grazia mistica concede come esperienza ciò che la fede insegna; che Dio abita nell'anima. Colui che, guidato dalla fede, cerca Dio, si incamminerà liberamente verso il medesimo luogo in cui altri sono attirati dalla grazia, dove si spogliano dei sensi e delle “immagini” della memoria, dell'attività pratica naturale dell'intelletto e della volontà per ritirarsi nella deserta solitudine interiore, e rimanervi nella fede oscura, in un semplice sguardo amoroso dello spirito verso il Dio nascosto, che momentaneamente è velato. Egli sosterrà qui in una profonda pace – perché ivi è la sede della sua quiete – finché piacerà al Signore di trasformare la fede in visione»<sup>27</sup>. Il silenzio che rappresenta il presupposto per l'anima di tornare “entro di sé”, è il primo passo per poter accogliere la fede. Ma, come per la conoscenza per fede, è la grazia di Dio a compiere il passo successivo. Essa illumina la fede del singolo e spinge la sua anima così raccolta in sé e disposta verso Dio, a “staccarsi” da sé e a guardare verso la fonte che l'ha illuminata. Il passaggio dalla fede alla mistica è senz'altro opera di un'anima particolare che compie lo sforzo di andare oltre se stessa, oltre l'atteggiamento naturale. Pur tuttavia è merito della grazia di Dio il diffondere tale luce in questa anima. All'anima, invece, è richiesto il sapere accogliere la luce come fonte, come guida di un cammino oscuro, “notturno”, verso un Dio “ancora velato” che resta nascosto al suo sguardo. Il “salto” verso il buio, compiuto dal mistico, diversamente da quello compiuto da chi abbraccia la fede consente di sentire tutto il mondo come opera di Dio ed è un abbandono totale, una perdita totale di sé a vantaggio di un “sentire” qualitativamente del tutto diverso dal “sentire della fede”. Laddove la fede ci guida a Dio mediante le nostre capacità e l'anima non fa che riconoscere il senso, il fondamento del suo esserci, la visione mistica abbandona tutto ciò per sentire, ancora *sulla terra*, un “assaggio” di ciò che è fruibile soltanto nella “visione beatifica”. E ancora, mentre la fede “ci insegna” che Dio abita in noi e noi accogliamo questa verità affidandoci a Dio, mediante la visione mistica il mistico “vede” questo abitare e ne comprende la verità “con gli occhi dell'anima”. Il “sentire della fede”, seppure illuminato dalla grazia di Dio, dunque, resta ancora affidato ad un essere finito che vive nel mondo. Certamente la fede ci permette di avvicinarci alla verità e di fruire della bellezza della conoscenza della verità. Tuttavia non può dirsi ancora “visione diretta della verità”, bensì soltanto accettazione volontaria della stessa. L'essere finito che “aggiusta” la sua anima secondo i precetti della fede è sì presso la verità, ma presso una verità ancora legata al volere umano, alla volontà che cerca di spingersi oltre il limite della comprensione razionale, per abbracciare i misteri della fede. Ma ben altro, per la Stein, è il “vedere” diretto del mistico che *partecipa* attivamente, già in vita, della “*visio beatifica*”, della

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 457.



verità di Dio insieme a Dio stesso. La differenza sostanziale tra il “sentire” Dio proprio della fede, come accogliere la verità divina senza poter spiegare ciò che al nostro intelletto risulta incomprendibile, e quel “sentire” proprio del mistico concerne pertanto da parte di quest'ultimo la comprensione diretta e l’“afferramento” immediato della verità. Se con la fede l'essere finito comprende nel senso che accoglie e accetta ciò che Dio gli ha insegnato, nella visione mistica questi insegnamenti vengono in luce nella loro originarietà e nel loro senso profondo. «Questo è quanto i conoscitori della vita interiore hanno sperimentato in ogni tempo: essi sono stati attirati nella parte più profonda del proprio Io da qualcosa che aveva maggiori attrattive rispetto al mondo esterno; hanno sperimentato lo sbocciare di una vita nuova, superiore e più potente: della vita soprannaturale, divina»<sup>28</sup>.

\*\*\*

---

<sup>28</sup>

*Ibidem.*